Kültürel emperyalizm

John Tomlinson

ELEŞTİREL BİR GİRİŞ



İngilizceden çeviren: Emrehan Zeybekoğlu

AYRINTI

JOHN TOMLINSON

1985 yılında Bradford Üniversitesi'nde Eleştirel Teori alanında doktora yaptı. Bu tarihten itibaren, Nottingham ve Bristol Politeknik okullarında toplumsal teori ve kültürel çalışmalar alanında dersler verdi. Eleştirel ve toplumsal teori alanlarında yayımlanmış eserleri bulunmaktadır. Halen Nottingham Politeknik'te Toplumsal ve Kültürel Teori dalında öğretim üyesidir.

Ayrıntı: 252
İnceleme dizisi: 139

Kültürel Emperyalizm
Eleştirel Bir Giriş
John Tomlinson

İngilizceden çeviren
Emrehan Zeybekoğlu

Yayıma hazırlayan
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
Cultural Imperialism
A Critical Introduction

Pinter Publishers/1991
basımından çevrilmiştir.

© Pinter Publishers

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

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

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-257-2

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

John Tomlinson

Kültürel Emperyalizm

Eleştirel Bir Giriş

AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassal* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Wilis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Gidderis* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/ *A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A.Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassal* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/ *S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Jasiopvici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukas* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z.Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/ *K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Metcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett*

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov* ◢ GENEL ETİK/*A. Heller* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel*

İçindekiler

I. KÜLTÜREL EMPERYALİZMİN SÖYLEMİ 11
A. Kültürel emperyalizm kavramı 13
B. Kültürel emperyalizm tezi: filsiz körler 22
C. Kim konuşuyor? 27
D. Kültürel emperyalizmden bahsetmenin dört yolu 39
E. Blaise Pascal'dan okumalar üzerine bir tavsiye 53

II. MEDYA EMPERYALİZMİ 57
A. Medya emperyalizmi kuramı ve kültürün gerilemesi 59
B. Vakvak Amca'nın okunması: "emperyalist metnin" ideolojisi-eleştirisi 68
C. "*Dallas*'ı seyretmek": emperyalist metin ve izleyici araştırmaları 75
D. Chaplin'e gülmek: izleyici araştırmalarının sorunları 82
E. Medya ve kültür 93

III. MİLLİYET SÖYLEMİ VE KÜLTÜREL EMPERYALİZM 105
A. Kültürel kimlik: UNESCO söylemi 108
B. "Yanquíes afuera" 116
C. "Hayali cemaat" anlamında ulus ve kültür 123
D. Modernliğin bir sonucu olarak ulusal kimlik 130
E. Kültür ve zaman 139
F. Tahakküm ve kültürel özerklik 145

IV. KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ 152
A. Kültürel emperyalizm: kapitalizmin öncüsü mü? 154
B. Çokuluslu kapitalizm ve kültürel türdeşleşme 162
C. Rom ve Kola: kapitalizm, tüketicilik ve Üçüncü Dünya 169
D. Batı'daki tüketim kültürü: "mutsuzluktaki mutluluk" 182
E. Kapitalizmin kültürü 200

V. MODERNLİK, KALKINMA VE KÜLTÜREL ALINYAZISI 204
A. Modernliğin belirsizlikleri 207
B. Kültürel alınyazısı anlamında modernlik 214
C. Modernliğin huzursuzlukları: "toplumsal muhayyile" anlamında gelişme 225
D. Modernliğin sorumlusu kim? 240

— SONUÇ 250
– Emperyalizmden globalleşmeye 250
— DİZİN 260

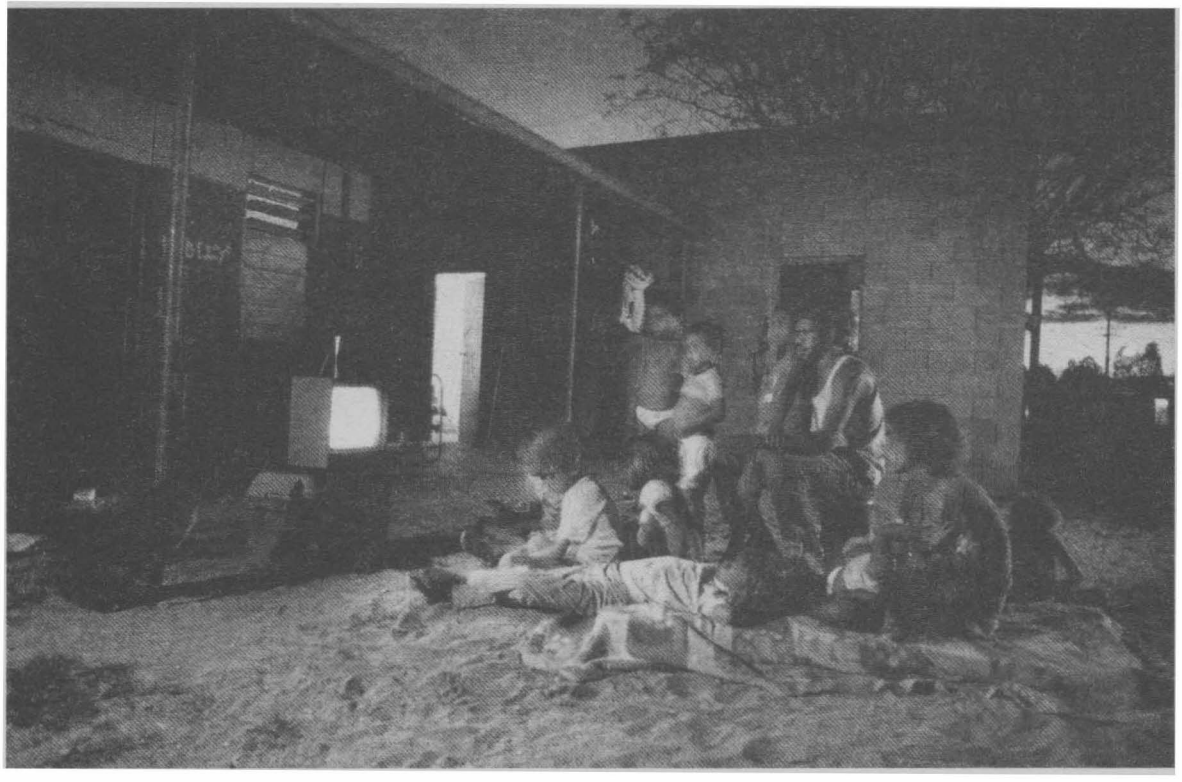
Anny ve çocuklara

TEŞEKKÜR

Bu kitabın yazılması sırasında çeşitli yardımlarını gördüğüm şu kişilere teşekkür borçluyum: Martin Barker, Conrad Lodziak, Philip Schlesinger ve David Woods. Buradaki fikirlerin çoğu, Nottingham Politeknik İletişim Araştırmaları'ndaki öğrenci gruplarında tartışılmıştır; kendilerine önemli katkılarından dolayı teşekkür ederim. *Beaming the Dreamtime - Aboriginal Television* kitabındaki harika fotoğrafı yayımlamama izin veren Nick Lockett'a da müteşekkirim. Ayrıca, Anny Jones'a herşey için teşekkürler ederim; bu kitap, esas itibariyle, kendisiyle gezinerek yaptığımız tartışmalarımız sırasında yazılmıştır.

Bize kesinlikle önemli bir şeyi ilk öğreten siz oldunuz: başkalarının adına konuşmanın haysiyetsizliği.

Gilles Deleuze'den Michel Foucault'ya



I
Kültürel emperyalizmin söylemi

Fotoğrafa şöyle bir bakın. Herhangi bir evde gayet sıradan bir durum; televizyon seyreden bir aile - her akşam milyonlarca kişinin yaptığı iş.

Fakat bu sahnede olağandışı, egzotik bir durum mevcut. Aile, televizyonu açık havada seyretmektedir; koltuk yerine battaniyeler ve petrol bidonları üzerinde, veya kum üzerinde oturmaktadır. Bu insanlar besbelli ki Batılı değildir ve bu tabloda bizim dikkatimizi çeken nokta, bu insanları içine çeken şeyin Batı teknolojisi olmasıdır. Televizyonun mevcudiyeti, Batı refahının getirdiği alışılmış dekorasyonun burada olmaması nedeniyle biraz garip durmaktadır. İşte bu, sıradanlığın ithal edilmesiyle ortaya çıkan sıradışı bir durumdur.

Fotoğrafın yanında, bu ailenin, Avustralya'nın erişilmesi güç bir bölgesindeki Tanami Çölü'nün kenarında yaşayan bir yerli topluluğuna mensup olduğunu belirten bir metin bulunmaktadır. Metne göre, bu insanların kültürleri, bu yaptıkları dolayısıyla tehdit altındadır; ve topluluk, "kendi eşsiz kültürünü Batı kültürüne karşı korumak üzere" kendi yayın örgütünü kurmuştur - Walpiri Medya Kuruluşu. Bunu öğrendikten sonra bu tabloyu herhalde daha farklı bir biçimde yorumlar, bu görüntüden bir tahakküm ilişkisi çıkarırız. Böylece, bu resmi kültürel emperyalizmin bir temsili olarak algılarız.

Burada anlamaya çalışacağımız şey, bu gibi görüntülerde ne *cins* bir tahakkümün resmedildiğidir.

Aslında bu görüntü, bizi televizyonu bir tahakküm odağı olarak görmeye cezbetmektedir. Onun tahripkâr ışığı görüntüye hâkim olmakta ve bütün dikkatler oraya toplanmaktadır. Resmin yanındaki metin, "Avustralya çöllerine uyduyla yollanan *Dallas* ve *Sale of the Century*"den bahsetmektedir. Fakat insanların kültürlerini tehdit eden şey olarak gördükleri bu mudur? Emperyalizm, yabancı televizyon programlarının içeriğinde mi yatmaktadır? Yanıt evet ise, bunun çalışmaya etkisi nedir? Ekran boş gözükmektedir; insanların ne seyrettiğini görmüyoruz. Fakat ekranın böyle boş oluşu, yabancı metinlerin nasıl okunduğu ve bunların yaratabileceği kültürel etkileri anlamakta ne kadar yetersiz kaldığımızı da göstermiyor mu? Biz de bu parlak canavara bakarken aynı şekilde kolaylıkla seyrediliyor olabilirdik; biz onları seyrederken bu insanlar ne düşünmektedirler?

Ya da mesele, onların aslında ne yapıyor olduklarıdır; yaptıkları, oturup televizyon seyretmek gibi teknolojiye dayanan ve bir anlamda kendi kültürlerine "yabancı" bir iştir. Tahakküm burada yatıyorsa eğer, televizyon da belki daha kapsamlı bir kültürel emperyalizmin, modern-Batı tipi bir yaşam tarzının yaygınlaşmasının sembolüdür. O zaman neden üzerinde durduğu buzdolabını da aynı derecede bir tehdit unsuru olarak görmeyelim? Ayrıca, ailenin yoksulluk düzeyi, kültürel emperyalizm fikriyle bağlantılı değil midir? Yoksulluğun kendisi mi bir kültür sorunudur, yoksa farklı bir emperyalizm biçimi mi işlemektedir? Eğer böyle farklı bir emperyalizm biçimi varsa, bu –ekonomik ve kültürel– tahakküm bi-

çimleri arasındaki ilişki nedir? Ve son olarak, insanların içinde yer almayı görünürde *tercih ettikleri* bir eylemden -söz gelimi televizyon seyretmekten- bir tahakküm biçimi olarak söz etmek ne anlama gelebilir?

Bunlar, inceleyeceğimiz sorulardan bazılarıdır. Fakat önce bu görüntüden şöyle bir geriye çekilelim ve onu belli bir bağlama oturtalım. Bu fotoğrafı ilk gördüğümde altında şu yazı vardı: İYİ DİLEKLERİMİZLE. Bu, bir İngiliz televizyon şirketinin Noel dolayısıyla yolladığı bir tebrik kartında yazılıydı.[1] Şirket, aslında Walpiri Medya Kuruluşu'nu, ticari finansman yardımının bir parçası olarak desteklemektedir. Bu bağlam, bu görüntünün anlamını birçok yönden karmaşıklaştırmaktadır ki bunları burada ifade etmek teşebbüsünde bulunmayacağım. Fakat şuna dikkat etmek gerekir ki, bu resim Batı'da tüketilmek üzere hazırlanmıştır. Bir kültürel hâkimiyet görüntüsü ile Noel tebriği gibi Batı kültürünün güçlü bir simgesinin bir araya getirilmesi, açık bir ironi oluşturmaktadır. Fakat aynı zamanda daha genel bir noktaya da ışık tutmaktadır bu –bizim ilgilendiğimiz söylemin, gelişmiş Batı kültürünün ayrılmaz bir öğesi olduğu noktasına. Tartışma konusu olan, diğer kültürler ve bunların gelişme hakkıyla ilgili olan, fakat "emperyalist" Batı'nın özünde yatan bir söylemdir. "Kültürel emperyalizm," özerkliğini savunduğu kültürleri kendi (hâkim) Batı kültürünün terimleriyle temsil eden eleştirel bir söylemdir. Bu, kendi söylemsel gücünden doğan ironilere takılıp kalmış bir söylemdir. Tabii bu, tartışacağı diğer bütün metinler gibi bu kitap için de geçerlidir.

A. KÜLTÜREL EMPERYALİZM KAVRAMI

"Kültürel emperyalizm" teriminin pek de uzun bir tarihi yoktur. Radikal eleştirinin diğer pek çok terimi gibi o da 1960'larda ortaya çıkmış görünmektedir; ve o günden bu yana, yirminci yüzyılın ikinci yarısının genel entelektüel düşüncesinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu terimin pek çok tanımı mevcuttur ve tanınmış bir yazarın da söylediği gibi:

1. Fotoğraf ve metin, Central Television tarafından yayınlanan (Birmingham, 1989) bir karttan alınmıştır.

> Emperyalizm sorununa ve özellikle kültürel emperyalizme daima belli bir ihtiyatla yaklaşılmıştır. Bu genel kavram, çoğu zaman olumsuz bir anlamla kullanılagelmiştir.[2]

Mattelart'ın dolaylı olarak belirttiği üzere sorun kısmen, "kültürel emperyalizm" teriminin genel bir kavram olması ve genel hatlarıyla birbirine benzeyen olgulara atıfta bulunmasıdır. Bu nedenle de herhangi bir tanımının bütün anlamlarını içermesi pek mümkün değildir. Benim yaklaşımım, bu ilk tanımdan kaçınacaktır: Ben, kültürel emperyalizm kavramının *kendi söylemine dayanılarak inşa edilmesi* gerektiğini savunacağım.

Neden bu yaklaşımı benimsediğimi anlamak için bu terimin melez karakterine bakabiliriz. Kültürel emperyalizm, son derece karmaşık ve sorunlu olan iki sözcüğü bir araya getirmekte ve gayet geniş bir yelpazeye yayılan olayları kapsamaya çalışmaktadır. Terimin yüzeysel çekiciliği, onun bu karmaşıklığını bir ölçüde gizlemektedir. Örneğin, yerli ailede neler olup bittiğini anlatmak için aşağıdaki tanım gayet uygun gelebilir:

> Yabancı bir kültürün değer ve alışkanlıklarını, yerli bir kültür pahasına yaymak ve yüceltmek için ekonomik ve siyasi güç kullanılması.[3]

Fakat şöyle bir düşünecek olursak anlarız ki, televizyon izlemek, doğrudan empoze edilmiş bir durum olarak düşünülemez; yayıncıların niyetleri de doğrudan doğruya alışkanlık ve değerleri "yüceltmek ve yaymak" olmayabilir ve bu sürecin "yerli bir kültürün pahasına" işlediği nosyonu da gayet belirsizdir. Burada sorun, bu tanımın sadece kısmi olması değil, aynı zamanda kendi kısıtlamaları ve yönelimlerini de daha işin başında empoze edebileceğidir. Böyle bir perspektifle işe başlarsak, kültürel emperyalizmin *özü itibariyle* alışkanlık ve değerlerin yayılması ile ilgili olduğunu düşünebiliriz - ki bu da *ekonomik* gücün araçsal bir rol oynadığı bir uygulamadır. Fakat bu tanımın alındığı sözlük girişinin de belirttiği gibi, kültürel emperyalizm üzerine yazılanların pek çoğu, eko-

2. A. Mattelart (1979), A. Mattelart ve diğerleri, *Communication and Class Struggle*, C. 1, New York, International General, s. 57.
3. Der. A. Bullock ve O. Stallybrass (1977) *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Londra: Fontana Books, s. 303.

nomik uygulamalara merkezi bir rol vermektedir. Bundan da genellikle şu anlam çıkar ki, bu konuda esas sorun ekonomik uygulamalardır ve kültürel öğeler, ekonomik-siyasi hâkimiyetin sürdürülmesi için bir araçtır. Örneğin Martin Barker der ki:

> "Kültürel emperyalizm" teriminin kesin bir tanımı hemen hemen yoktur. Terim, emperyalist denetim sürecinin, destekleyici özellikte kültür biçimlerinin ithal edilmesiyle takviye edilip kolaylaştırıldığı anlamında kullanılmaktadır.[4]

Tanımlardaki bu farklılık –kültürel hakimiyetin hizmetindeki ekonomik güç ya da bunun tersi–, daha sonra göreceğimiz gibi, çok daha derinlerdeki entelektüel ve siyasi bölünmelere işaret etmektedir. Ancak, şu anda bizi ilgilendiren husus şudur ki, her iki tanım da tartışmalı bir çözümleme gündemi yaratmaktadır.

Tartışmalı olmayan –en azından perspektiflerdeki bu farklılığı içine alabilecek– bir tanım bulmak epey zor olurdu. Buradaki bölünme, terimi oluşturan kısımların farklı biçimlerde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, "kültürel emperyalizm" terimini tartışma yaratmayacak biçimde tanımlamak için hem "kültür" hem de "emperyalizm" terimlerinin yaygınca kabul edilmiş bir tarifini yapmak gerekir. Fakat buna girişmek, tartışmayı bir çeşit *Tristram Shandy*'ye döndürmek demek olacaktır. *Tristram Shandy*'de kahraman, kitabın yarısına gelene kadar doğmaz; bizim konumuzda ise belki de hiç dünyaya gelmeyecektir! Burada ortaya çıkan güçlükleri anlayabilmek için Raymond Williams'ın *Keywords* (Anahtar Sözcükler) adlı eserindeki kısa yazılara bakabiliriz.

Williams, *emperyalizm* teriminin ortaya çıkışında özellikle iki akımdan bahseder: Bunlardan biri daha çok siyasi bir sisteme, diğeri ise ekonomik bir sisteme atıfta bulunur. Williams'a göre terimdeki belirsizlik, bunlardan hangisinin vurgulandığına bağlıdır (siyasi sisteme olan atıf, on dokuzuncu yüzyıl İngilizcesinde sömürgecilikle ilgili olarak kullanımından doğmuştur; ekonomik sisteme olan atıf ise yirminci yüzyıl başlarında modern ka-

4. M. Barker (1989) *Comics: Ideology, Power and the Critics*, Manchester, Manchester University Press, s. 292.

pitalizmin gelişim aşamalarının Marksist analizinden kaynaklanmaktadır). Yazara göre bu terim bugün Amerika ve Sovyet Birliği'ni hem tanımlamak hem de reddetmek için kullanılmaktadır. Gerçi "Amerikan emperyalizmi" sömürgeciliğin siyasi biçimi anlamını taşımayıp, esas olarak kapitalizmin ekonomik hâkimiyeti ile ilgilidir; buna karşılık "Sovyet emperyalizmi" terimini Sovyet Marksizminin eleştirmenleri, Sovyetler Birliği'nin Doğu Bloku'ndaki "uyduları" üzerindeki siyasi tahakkümünü anlatmak için kullanır. Böylece, Williams, aynı terimin birbirine gayet açıkça muhalif olan iki politik-ekonomik sistemi olumsuz olarak tanımlamakta kullanıldığını belirtir. Williams şu sonuca varır ki, emperyalizmin:

> . . . temel özellikteki toplumsal ve siyasi çelişmelere atıfta bulunan diğer bütün kelimeler gibi, semantik olarak tek bir anlama indirgenebilmesi mümkün değildir. Onun önemli tarihsel ve çağdaş anlamları, başlı başına incelenmesi gereken gerçek süreçlere işaret eder.[5]

Emperyalizm teriminin bazı belirsizliklerine, bu bölümün dördüncü kısmında döneceğiz. Bu aşamada önemli olan, Williams'ın usul itibariyle burada ve *Keywords*'de anlattığı nokta, –siyasi ve anlıksal olarak sorunlu terimlerin– W. B. Gallie'nin bir zamanlar "özü açısından tartışmalı olan kavramlar" dediği terimlerin, analitik bağlamlarından ve bunların ilintili olduğu "gerçek süreçlerden" yalıtık olarak algılanamayacağıdır.

Bu durum, kültür sözcüğüne geldiğimizde, Williams'ın da uyardığı üzere, daha da belirgin bir hal alır: İngiliz dilinin en karmaşık birkaç kelimesinden biridir bu.[6] Durumun karmaşıklığını, bu kelimeyi tanımlamak için yapılan girişimlere bakarak anlayabiliriz. 1950'li yıllarda yapılan ünlü bir çalışmada iki antropolog, A.L. Kroeber ile Clyde Kluckholn, İngiliz ve Amerikan kaynaklardan yüz ellinin üzerinde tanım derlemişlerdir.[7] Buna göre, bu alanda ya epey bir belirsizlik mevcuttur, ya da "kültür" o kadar geniş ve kap-

5. R. Williams (1983), *Keywords*, Londra: Fontana, s. 160.
6. A. g. e., s. 87.
7. A.L. Kroeber ve C. Kluckholn (1952) 'Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions', *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard, cilt 47.

samlı bir kavramdır ki, bu tanımların hepsine uymaktadır: Bu tanımlar, kültür gibi kapsamlı bir bütünün sadece bir yanına değinmektedir. Aslında bu sonuncusu, en yaygın olan durumdur: On dokuzuncu yüzyıl İngiliz antropologlarından E.B. Tylor'dan sık sık alıntılanan bir pasajda da dolaylı olarak belirtilmektedir ki:

> Kültür . . . , insanın bir toplumsal birey olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, gelenek, diğer yetenek ve âdetlerin in hepsin in oluşturduğu bütündür.[8]

Böyle "karmaşık bir bütün" olarak kültür anlayışı cazip gelmektedir, çünkü insan yaşamının bir "bütün" olarak yaşandığı algılamasını yansıtmaktadır: Dolayısıyla bu yaşanan bütünsel deneyimi tanımlayabilmenin bir yolu olmalıdır. "Kültür", kolektivitenin "yaşam tarzını" tanımlamakta işe yarayan, derleyip toparlayıcı bir kavramdır. Bu anlam, kültür politikaları üzerine olan bir UNESCO konferansına katılan delegelerin konularını tanımlama girişimlerinde de ortaya çıkar. Bazı tanımlama çabalarını kaydettikten sonra rapor, "Diğer delegelerin gözünde kültür, bütün toplumsal yapıya nüfuz etmişti ve oynadığı rol o kadar büyük ve belirleyici idi ki, onu yaşamın kendisiyle karıştırmak işten bile değildi" diye belirtir; daha doğrusu, bunun böyle olduğunu *teslim eder*.[9]

Neticede insanlar için önemli olan şey, karmaşık bir bütün olan "yaşamın kendisi" olduğundan, bu görüşe sempatiyle bakmak gerekir. "Kültürü bu *pot-eu-feu* tarzı kuramlaştırmada" güçlük,[10] Clifford Geertz'e göre, onun hedeflerine varmaktaki güçlüktür. "Yaşamın kendisinden" bir anlam çıkarmak için insanlar bu karmaşık bütünü, birbirinden farklı görünen alanlara, öğelere ayırarak analiz ederler. "Kültür", hemen hemen daima, toplumsal hayatın diğer a-

8. E.B. Tylor (1871) *Primitive Culture*, aktaran J. Goudsblom (1980) *Nihilism and Culture*, Oxford: Basil Blackwell, s. 56.
9. UNESCO (1982) *Final Report of World Conference on Cultural Policies:* Mexico City, Paris, UNESCO, s. 8.
10. C. Geertz (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, s.4. Geertz, içinde uygulamaların anlaşılır bir biçimde tanımlanabilir olduğu bir *anlam bağlamı* olarak kültür (s. 14) görüşüyle bizim aradığımız kültür anlayışına diğer bütün antropologlar kadar yaklaşır.

lanlarına kıyasen tanımlanmaktadır (kültürün ne kadar yaygın bir karaktere sahip olduğunu vurgulayan UNESCO raporundaki gibi). Kültürel emperyalizm kavramında kültür, hayatın *siyasi* ve *ekonomik* alanlarından farklı olarak kullanılmaktadır; siyasi ve ekonomik alanlar, "emperyalizmi" daha geniş anlamda ilgilendirir.

Kültürü yaygın kabul görecek bir şekilde tanımlamak, onu kuramsal olarak işe yaramaz hale getirecek bir genellemeye yol açabilir. Kültür sosyolojisi üzerine olan bir makalede Roland Robinson, bu kavramın tanımlanmasına direnmekte, "Nietzsche'nin ünlü özdeyişini dinlemek gerekir; tarihi olan şey, işe yarar bir biçimde tanımlanamaz" demektedir.[11] Bu yorumun gücü şurada yatmaktadır: Önemli olan, tarihsel gelişimi açısından bu terimin karmaşıklığıdır. Anlamamız gereken, kültürün ne olduğu değil, insanların çağdaş söylemde bu terimi nasıl *kullandığıdır*.

Kültürün "[modern] kullanımında [üç tane] geniş aktif kategori" belirleyen Raymond Williams'ın yaklaşımı da böyledir: (1) "entelektüel, ruhsal ve estetik bir gelişme sürecinin" tanımı; (2) bir halkın, dönemin, grubun veya genel olarak insanlığın özgün bir yaşam tarzına işaret eden bir olgu; (3) "entelektüel ve özellikle de sanatsal faaliyetin yarattığı eserler ve pratiklere" yapılan atıf.[12] Kültürel emperyalizm söyleminde daha çok kullanılan, ikinci ve üçüncü kullanımlardır.

"Özgün bir yaşam tarzı", karmaşık bütünün Tylor'cu olan anlamıdır; fakat burada önemli olan, "özgün" kelimesidir. Önemli olan şey, farklı ve özgün *kültürlerden* söz edebilmemizdir. Williams'ın da belirttiği gibi, kültür kavramının böyle çoğullaştırılması (ki bu, on sekizinci yüzyıl Alman romantiklerinden Johann Herder'in fikirlerine kadar uzanır), bu kavramın gelişmesinde önemli bir aşama olmuştur. Çoğul anlamda "kültürlerden" söz etmek, insanlığın "doğru" olan tek bir gelişme tarzı olduğu fikrine (ki bu, Avrupa merkezli "medeniyet" kavramında zımnen mevcuttur) meydan okumak demektir. Bir topluluğun özgün yaşam tarzı anlamında "bir kültürün" getirdiği çoğulculuk, çağdaş (Batılı) düşüncede önemli bir noktadır. Örneğin, inceleme konusu olarak "kültüre" di-

11. R. Robinson (1988) "The Sociological Significance of Culture: Some General Considerations", *Theory, Culture and Society*, Cilt 5, s. 3-23, (s. 4)
12. Williams, a. g. e., s. 90.

ğer bütün akademik disiplinlerden daha çok sahip çıkan antropolojide temel bir kavram olarak görülür. Bu çoğulculukta, belirli kültürlerin *egemenliği* anlamı yatmaktadır: "Hayatın nasıl yaşandığı", bu kültüre sahip olan topluluğun vereceği bir karardır, *bir başkasının değil.* Bu fikir, çağdaş liberal düşüncede güçlü bir yere sahiptir ve kültürel emperyalizm kavramının da temelinde yatar. Kültürel emperyalizme yapılan itirazların çoğu, "yaşam tarzlarının" çoğulluğu konusuna saygı duyulması gerektiğini belirten liberal yaklaşımın özünde yatar. Bu liberal değerlerin belirli bir tarihsel ve kültürel kaynağı (*Batı* liberalizmi) olduğu, genellikle göz ardı edilir.

Williams'ın üçüncü "aktif kullanımı", kültürel emperyalizm söyleminin önemli bir yanını da anlamamızı sağlar. Kendisinin de belirttiği gibi, "entelektüel ve özellikle sanatsal faaliyetin eser ve pratikleri", bunun en yaygın günlük anlamıdır herhalde: Çoğu insan için kültür "müzik, edebiyat, resim ve heykel, tiyatro ve sinema" demektir.[13]

Bu kullanım, "karmaşık bütünü" daha basit bir boyuta indirger. "Hayatın nasıl yaşandığının" bu yönlerini diğerlerinden ayırarak düşünmek mümkündür: Roman okumak, bulaşık yıkamaktan farklıdır; film seyretmek, araba kullanmaktan farklıdır. Kültürel emperyalizmden bahsedildiği zaman genellikle bu üçüncü kullanımın bir *çeşidi* söz konusudur. Fakat bu kullanım tarzı, "entelektüel ve sanatsal pratikler"in içerdiği "yüksek kültür" anlamını, "popüler kültür" ve eğlenceyi ve hatta kitle iletişimini de içine alacak şekilde genişletir. Williams'ın bir başka çalışmasında da kabul ettiği gibi, bu daha geniş olan anlam (ki ikinci ve üçüncü kullanım tarzlarının birlikteliğini temsil eder), çağdaş kültürel çalışmalarda oldukça yaygındır. Bu incelemelerde kültür, bir toplumun "imleyici pratikleri" olarak görülür ve "dilden sanat, felsefe ve gazeteciliğe, modadan reklamcılığa kadar her şeyi içerir".[14]

---

13. A.g.y.

14. R. Williams (1981) *Culture*, Londra, Fontana, s. 11. "İmleyici pratikler" terimi, çağdaş kültür çalışmalarında semiyotik analizin etkisini göstermektedir - özellikle Barthes'ın etkisini. Dar bir semiyotik yaklaşım, her türlü toplumsal eylemi bir imlem olarak analiz etmeye çalışabilir (örneğin semiyotiğin öncülerinden Charles Peirce'ın çabası). Fakat aslında, "imleyici pratikler" daha geniş anlamda da kullanılmaktadır ve kültürel emperyalizm tartışmalarında bu dar semiyotik anlam epeyce ortadan kalkmaktadır.

Bu anlamda, özü itibariyle *imleyici bir sistem* olarak kültür anlayışı, kültürel emperyalizm söylemini, çağdaş toplumların en önemli imleyici araçları olan kitle iletişim araçlarına yöneltmiştir çoğunlukla. Gerçekten de, göreceğimiz gibi, bazı kuramcılar için kültürel emperyalizm, "medya emperyalizmi" demektir. Fakat kültürü bu gibi uygulamalarla sınırlı tutmak yanıltıcı olur. Kültürel emperyalizm konusundaki tartışmaların anlamını iyice kavrayabilmemiz için "kültürel" olan diğer bazı sıradan uygulamalara bakmamız gerekmektedir. Örneğin 4. Bölüm'de göreceğimiz gibi, pek çok şey, küresel kapitalizmin ayırt edilebilir ve diğer "hayat tarzlarını tehdit eden" bir kültürel boyutu olduğu anlayışı üzerine kuruludur. Bu tartışmaları kavrayabilmek için kültürün yoğun bir piyasa mekanizması içerisinde *tüketim* alışkanlıkları içerdiğini kabul etmemiz gerekir. Bu alışkanlıklar, bazı "imleyici uygulamalar" içerir (örneğin reklamcılık). Fakat doğrudan imleyici olmaksızın "kültürel" olan başka bazı uygulamalar da içermektedirler (örneğin hem rutinleşmiş bir gereklilik, hem de "eğlenme" biçimi olarak alışveriş).

Bizim yapmak istediklerimiz açısından, geniş kapsamlı "karmaşık bütün" ve daha dar "semiyotik" anlamda "imleyici uygulamalar" arasında bir anlayış geliştirmemiz gerekmektedir. Bizim aradığımız şey, insanların içinde olduğu, eylem ve deneyimlerine *anlam* verdikleri, yaşamlarını anlamlı kıldıkları bir *bağlam*dır. "Hayatın nasıl yaşandığı", insanların maddi gereksinimlerini (ki buna geniş anlamda ekonomik uygulamalar diyebiliriz) nasıl karşıladıklarından (bazı bakımlardan) ayırt edilebilecek bir özelliktir. Bu aynı zamanda topluluk içi ve topluluklar arası güç dağılımını içeren yaşam alanlarından (ki buna da siyasi uygulamalar diyebiliriz) ayrılır. Aslında, her ne kadar kaba ve problemli de olsa, kültürel emperyalizm konusundaki savların ana hatlarını kavramamız için gerekli olan şey, bu düzeyde yapılan bir ayrımdan ibarettir. Çünkü savunulan odur ki, çağdaş dünyada sadece ekonomik ve siyasi alanlarda değil, toplulukların hayatlarına anlam verdikleri uygulamalar alanında da bir tahakküm biçimi mevcuttur.

Bu özgünlük düzeyi de, anlam ifade ettiği sürece yarar getirir. Üç aktif kullanımdan söz ettikten sonra Williams, terimin "doğru" bir anlamını aramaya karşı uyarır bizi:

> Şurası açıktır ki, herhangi bir disiplin içinde kavramların kullanımına açıklık getirmek gerekir. Fakat genellikle önemli olan, anlamların kapsamı ve örtüşmeleridir. Anlamlar toplamı, genel insan gelişimi ile özgün bir yaşam tarzı arasında ve bu her ikisiyle sanat ve düşünce eserleri ve uygulamaları arasındaki ilişkilere ait karmaşık bir anlam belirtir.[15]

Melez bir terim olan "kültürel emperyalizm"in "kültürel" kısmında tartışma konusu olan şey, bu anlamlar manzumesi ve onların getirdiği iddiadır çünkü burada önümüze çıkan terim, sadece bir akademik disiplinde teknik olarak kullanılan bir terim olmayıp çeşitli söylemlerde karşımıza çıkmaktadır: akademik tartışmalar, polemikler, edebi, bürokratik vs. söylemler gibi. Bu söylemlerde kullanım biçimleri birbiriyle epey çakışmaktadır ve bizim amacımız da, kullanımdaki nüansların altında yatan derin anlamları kavramak olacaktır. Gerçekten de, Williams'ın "kültür" teriminin hâlâ gelişmekte olduğu görüşünü kabul edersek, "kültürel emperyalizm" teriminin kullanımında ortaya çıkan anlamların tek tek terimlerin nüanslarına *katkıda bulunabileceğini* de kabul etmemiz gerekir. "Kültür" ve "emperyalizm" terimlerinin özgün anlamlarının "kültürel emperyalizm" teriminin kullanımından üretilebilmesi pekâlâ olasıdır. Dolayısıyla en akıllıca yol, "kültürel emperyalizm" teriminin aktif kullanımlarıyla işe başlamak gibi gözükmektedir. Kültürel emperyalizm kavramının kendi söyleminden hareketle inşa edilmesi gerektiğini belirttiğimde kastettiğim şey de budur zaten.

Bu kısımdaki tartışmaları özetlemekte fayda vardır; bu, aşağıda söylenecek olanlar bakımından önemlidir. Başlangıçta, kültürel emperyalizmi kabaca ve "pratik" olarak dahi *tanımlamanın* fazla yararı olmayacağını öne sürmüştüm. Çünkü bu kavram, kendisini oluşturan terimleri saran komplikasyon ve tartışmalar dolayısıyla soyut düzeyde epey karmaşık bir şekilde dallanıp budaklanmaktadır. Buna ilaveten, kavramın aktif olarak kullanılması, kendisini oluşturan terimlerin analizinden elde edilemeyecek anlam nüansları yaratmakla kalmamakta, yansımalı bir biçimde, bu bileşenlerin anlamlar manzumesine *katkıda* da bulunmaktadır. O halde, bu te-

15. Williams (1983), a.g.y., s. 91.

rimin kullanıldığı çeşitli söylemsel bağlamlara analizle değil, kavramsal sentez yoluyla bakmak gerekir. Bu yöntem biraz daha dağınık olabilir fakat kültürel çalışmaların esasını oluşturan, sürüp gitmekte olan, Williams'ın da belirttiği siyasi ve entelektüel tartışmaları kavramakta daha fazla işe yarayabilir.

B. KÜLTÜREL EMPERYALİZM TEZİ: FİLSİZ KÖRLER

On üçüncü yüzyıl Sufilerinden Mevlâna, bir fili ona sadece dokunarak tanımaya çalışan bir grup körden bahseder. Adamlardan biri hortumuna dokunur ve onu halat olarak tanımlar; bir diğeri bacağına dokunur ve ağaç olduğunu söyler; bir üçüncü adam da kulağına dokunup onun yelpaze olduğunu söyler. Hikâyenin özü şudur ki, eğitimsiz insanlar, tümel gerçeği kavrayamayabilir: Bu örnekteki fili, tutarlı bir gerçeklik olarak görememişlerdir.

Ben bu bölümde, kültürel emperyalizme yapılan akademik atıflarda bunun tersi olabileceğini önermek istiyorum: Hiç de böyle olmadığı halde, tutarlı bir fikirler dizisinin mevcut olduğu izlenimi uyanabilir. Bunun, "kültürel emperyalizm tezi" gibi kavramlar kullanıldığı zaman olması ihtimali yüksektir; örneğin Tunstall şöyle der:

> *Kültürel emperyalizm tezi*, dünyanın pek çok yerinde otantik, geleneksel ve yerel kültürlerin özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin ticari ürünler ve medya ürünleri bombardımanı dolayısıyla yok edildiğini öne sürer.[16]

Dikkat edilmesi gerekir ki, burada bir çeşit tanım mevcuttur; aslında bu tanım fena da değildir, fakat araştıracak olursak onun da tartışmalı olduğunu görürüz. Fakat ilginç olan şudur ki, burada gizli bir konuşmacı mevcuttur. Ortaya bir "tez" atmak, birisinin bunu bir yerlerde söylemiş olduğunu belirtmek demektir. Bu, bir olguyu tanımlamaktan farklıdır. Bir "tez"den bahsetmek, gizli ya da açık bir konuşmacının var olduğuna işaret eder. Kültürel emperyalizm literatürü, bu tip atıflarla doludur. Örneğin Laing, müzik endüstrisi

16. J. Tunstall (1977) *The Media Are American*, Londra, Constable, s. 57.

üzerine olan bir makalesinde "Şurası gayet açık ki, kültürel emperyalizm tezi sola ait bir fikirdir" diye yazmaktadır. Sinclair, reklamcılığın tartışılması sırasında "kültürel emperyalizm yaklaşımına daha yakın olan kuramcılar"ı işaret eder.[17] Açıkça görülmektedir ki, "kültürel emperyalizm tezi" terimi, bu tip yazılarda kestirme bir ifade, bir çeşit formül gibi kullanılmaktadır; bunu da anlayışla karşılamaktayız. Gerçekten de, aşağıda ele alacağımız konularda sık sık buna başvuracağız. Fakat kültürel emperyalizm tezinden söz etmekte ne gibi anlamlar saklı olduğunu ele almakta yarar vardır. Burada, kültürel emperyalizm üzerine söylenenlere yapay bir tutarlılık atfedilmektedir. Bir başka ifadeyle, kuramsal olarak kim olduğu belirlenebilir bir grup konuşmacının paylaştığı tutarlı bir fikirler dizisi olduğu ima edilmektedir.

Pekalâ, bunun neresi kötüdür? Sorun şuradadır ki, bu tutarlılığı, kültürel emperyalizm üzerine söylenen ve yazılanlarda bulamamaktayız. Bu terimi bir Marksist kullandığı zaman, bir liberalin ya da UNESCO'daki bir temsilcinin kullandığından farklı bir şekilde ele almaktadır onu. Bu fikir ayrılığı da gayet *temel* bir özellik ifade eder - mevcut bir teze Marksist, liberal ya da milliyetçi bir karakter ya da vurgu vermek gibi değil. Dolayısıyla "kültürel emperyalizm tezinden" bahsetmek, bunun çeşitli versiyonları için temel alabileceğimiz bir başlangıç noktası bulmaya çalışmak demektir. "Kültürel emperyalizm tezi", hiçbir yerde orijinal biçimiyle mevcut değildir, onun sadece *versiyonları* vardır.

Kültürel emperyalizm konusunu düşünmenin daha da iyi bir yolu, onu, bazı ortak yanları olan bir ifade biçimi olarak düşünmektir. Bunu ifade etmenin bir yolu, kültürel emperyalizm söyleminden bahsetmektir. Tez yerine söylemden bahsetmek, bu konuda çok çeşitli sesler duyulduğunu ve bu ifade tarzlarının esas itibariyle başa çıkılacak gibi olmadığını kabul etmek demektir.

Gerçekten de, "tez" formülü, bu başa çıkılmaz söylemi "adam etmenin" bir yolu olarak görülebilir. Bunu anlamak için kısaca toplumlarda söylemin nasıl işlediği konusunda en keskin analizlerden

17. D. Laing (1986) "The Music Industry and the 'Cultural Imperialism Thesis,'" *Media, Culture and Society*, C. 8, s. 331-41, (s. 331); J. Sinclair (1987) *Images Incorporated: Advertising as Industry and Ideology*, Londra, Croom Helm, s. 157.

birine bakalım. Michel Foucault, "The Order of Discourse" (Söylemin Düzeni) adlı çalışmasında şöyle der:

> Her toplumda söylem üretimi, görevi o toplumun güçlerini ve tehlikelerini bertaraf etmek olan belli sayıda prosedür tarafından muhtemel olaylara karşı güçlü olabilmek, bunun ağır ve ürkütücü maddeselliğinden sakınabilmek için kontrol edilir, seçime tabi kılınır, düzenlenip yeniden dağıtımı yapılır.[18]

Foucault'nun anlatmak istediği noktalardan biri, söylemin, ilke olarak sınırsız olduğudur, "sonsuzluğa doğru çoğaldığıdır." Akla gelen her şey söylenebilir fakat toplumlar, bu anarşik üremeyi, çeşitli biçimlerde kontrol altına alırlar. Bunlardan en iyi bilineni, "yasaklamadır". Terimin kendisinden de anlaşılabileceği gibi, bu, söylemin doğrudan kısıtlanmasıdır –bazı konulara tabular getirerek, ifadeye ritüel birtakım eklemeler yaparak (örneğin Parlamento tartışmalarında olduğu gibi) veya bazı bağlamlarda konuşma hakkını "kalifiye" kişilere vererek (duruşma salonlarında hakimlere, dini ayinlerde din adamlarına, haber konularında yorum yapmaları istenen medya "uzmanlarına"). Bütün bu uygulamalar, ne söylendiğini ve kimin konuştuğunu sınırlayarak söylemi kontrol altında tutar. Fakat Foucault'nun açıkladığı uygulamaların daha da ilginç olan bir tanesi, söylemlerin *içeriden* düzenlenmesidir; söylemlerin yasaklanması değil, bunların bazı düzenleyici ilkelere tabi kılınarak kontrol altında tutulmasıdır. Foucault bunlara "seyreltme prosedürleri" demektedir. "Seyreltme" karmaşık bir terimdir ancak genel anlamda "daha az yoğun hale getirmek", "süzmek", "arılaştırmak" demektir; belli bir konuda anlatılanların "inceltilmesi" anlamına da sahiptir.[19] Dolayısıyla Foucault burada, toplumların bi-

18. M. Foucault (1981) "The Order of Discourse," (der.) R. Young, *Untying the Text* içinde Londra, Routledge and Kegan Paul, s. 52. Bu noktada Edward Said'in Foucaultcu düşünceyi Batı'nın "oryantalizm" söylemini analizinde uygulamasını da hatırlamak gerekir - bkz. E. Said (1979) *Orientalism*, Londra, Routledge and Kegan Paul. Said'in çalışması, "Batı" ile "Doğu" arasındaki güç ve kültür ilişkilerini anlamak bakımından oldukça önemlidir. Ben Said'in bu çalışmasını detaylı olarak incelemiyorum çünkü o, Batı'daki diğer kültürlerin temsil edilmesi bakımından önem ifade etmektedir, kültürel emperyalizm konusundaki tartışmalarla doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır.

19. Bkz. Young'ın tartışması, a.g.y., s. 49.

çimsel söylemsel uygulamalarında muhtemel söylemin içinden çıkılamayan yoğunluğu ile nasıl baş edildiğini anlatmaya çalışmaktadır.

Bu prosedürlerden ikisi, "kültürel emperyalizm tezi" kavramını içeren konuşma tarzıyla özellikle ilgili gözükmektedir. Önce akademik *disiplin* ilkesi. Kabaca söyleyecek olursak, Foucault'ya göre, disiplinler, kendi alanları içerisinde neyin meşru bilgi sayılacağı konusunda kurallar oluşturarak söylemi kontrol altında tutmaya çalışır: "Disiplin" nosyonu, burada düzen ve kontrol getiren bir şey olarak oldukça dolaysız anlamda ele alınmaktadır. "Tez" terimini kullanmakla (Batı'nın akademik uygulamalarının getirdiği kurumsal yapılar içerisinde inşa edilmiş olan) bu akademik söylemin kültürel emperyalizm tartışmalarında *uygun* söylem olduğunu dolaylı olarak kabul etmekteyiz. Fakat söylemin akademik hayatın küçük dünyasının ötelerine uzandığını da kabul etmemiz gerekir. Foucault'ya göre meşru bilgi alanının sınırlarını belirlemekle her disiplin, "devasa bir bilgi teratolojisini sınırlarının dışına iter".[20] Foucault'un "teratoloji" dediği bu arzu edilmeyen büyüme, ihtişamın ya da korkunçluğun hikâyesidir. Foucault, bize istenen herhangi bir şeyin söylenebileceğini hatırlatır: sıradan olan, rasyonel, muhteşem ya da korkunç olan her şey. Akademik uygulamaların yaptığı da bu sözün "sınırlarını kontrol altında tutmak", muhteşem olanla korkunç olanı göz önünden kaçırmaktır. Dolayısıyla, çoğunlukla akademik söylemle ilgileneceğimiz için, kültürel emperyalizm üzerine eğilmenin tek yolunun bu olmadığını hatırlamamız gerekir. Bu, diğer kültürlerin kültürel uygulamalarını Batı rasyonalizminin diliyle anlattığımız için belki daha da önemlidir. Hatırlamamız gerekir ki, "korkunç olan", kendi entelektüel sınırlarımızın ötesinde olan şeyi tarif etmenin sadece bir yoludur; aynen ortaçağ haritacılarının bilinen dünyanın ötesinde canavarlar olduğunu tahayyül etmesi gibi.

İkinci olarak, *yazar* (author) ilkesi gelir. Foucault, yazar ilkesi demekle, sadece belli bir metni yazmış olan gerçek bireyi değil, "*tutarlılıklarının odak noktası anlam ve kökenlerinin birliği olan* söylemlerin bir araya getirilmesi ilkesini" kasteder.[21] Yazardan

20. Foucault, a.g.y., s. 62.
21. A.g.y., s. 58. (vurgu bana aittir.)

bahsetmek, bir bakıma, tutarlılık demektir çünkü *yazarın kendisinin* tutarlı olduğunu düşünürüz. Foucault'nun dikkatimizi çekmek istediği nokta, söylemi *sınırlama işlevi* anlamında yazar ilkesidir; bu da söyleneni "bireylik ve öz biçimindeki bir kimliğe" zımnen gönderme yaparak düzenler (s. 59). Dolayısıyla, "kültürel emperyalizmi" doğrudan ele alan kitap ve makaleleri (elinizdeki bu kitap da dahil olmak üzere) gözden geçirecek olursak, bunların her birini, herhalde yazarını düşünerek, yazarın, anlamın merkezinde olduğunu düşünerek anlarız. Foucault, söylemin yazarın tasarladıklarıyla çok daha sorunlu bir ilişki içinde mevcut olduğunu anlamamızı bekler. Fakat bu (iddialı) görüş, bizim için, yazarlığın bize bir *tutarlılık* duygusu sağladığı görüşünden daha az etkilidir. Şimdi burada "tez" fikri ilginçtir çünkü, yukarıda gördüğümüz gibi, bu *bir yazarı ima eder*. Böylece, "kültürel emperyalizm tezinden" bahsetmek, bu konudaki her türlü söylemi, (var olduğu kabul edilen fakat adı belirtilmeyen) bir yazarın birlik ve tutarlılığı ilkesine atfeder. Bunun içerdikleri arasında bütün gerçek metinler (ki bunlar birbiriyle çelişik olabilir) olduğu gibi, Foucault'nun da belirttiği üzere, "anlam veya etkinliklerini kendisine atfedilebileceğimiz belli bir yazarı olmaksızın ortada dolaşan bir sürü söz de mevcuttur: anında silinip giden günlük yorumlar", ve benzerleri de bulunur.[22] "Tez" retoriği böylece, kültürel emperyalizme ait mümkün olan tüm söylemleri, sahibi belli olan, zımnen belirtilmiş, makul sınırları olan bir sözler bütünü halinde bir araya getirir. Bu kitapta biz hiç şüphesiz, yazarların fikirlerini tartışacağız ve onları bir anlamda "hesap vermeye çağıracağız." Fakat bunu yaparken kültürel emperyalizm hakkında söylenmiş her şeyi tutarlı ve bütünlük arz eden bir biçimde anlayabileceğimizi düşünmemeliyiz. Foucault'nun da ileri sürdüğü gibi:

> Söylemler, bazen birbirini aşan, bazen bir araya getirilmiş olan fakat pekâlâ birbirini dışlayabilecek ya da birbirinden habersiz olabilecek, kesintiye uğramış pratikler olarak ele alınmalıdır. . . dünyanın deşifre edilmeyi bekleyen, okunabilir bir yüzden ibaret olduğunu düşünmemeliyiz. . .[23]

22. A.g.y.
23. A.g.y., s. 67.

Bu da bence kültürel emperyalizme ait muhtelif söylemlere nasıl yaklaşılması gerektiğini gösterir. "Bütünleştirdiği" söylenen şeyi bütün ve tutarlı olarak görmemeliyiz. Şunu hatırlayalım ki, körler, filin mevcut olduğunu düşünmemekle akıllılık etmiş olabilirler.

C. KİM KONUŞUYOR?

Bu çoğalan ve kesintiye uğramış söylemlerin varlığını bir kere kabul ettikten sonra, tabii ki Pandora'nın kutusunu açmış oluyoruz. "Tezler" ve sairenin akademik retoriğindeki amaç kısmen, bu büyük ve neticede bilinmesi mümkün olmayan söylemler dünyasını, makul boyutlarda tutmaktır – yoksa, bir konuda söylenmiş ya da yazılmış olan her şeyi nereden bilebiliriz? Tez formülasyonu, "erişebildiğim bütün kitap ve makaleler ve aynı zamanda muhatap aldığım akademik dünyada kullanılmakta olduğunu tahmin edebildiklerim" anlamına da gelmektedir. Fakat bu, kültürel emperyalizm hakkında söylenmiş olanların herhalde sadece küçük bir kısmıdır. Ele alınmayanlarsa, zor ya da az bilinen yabancı dillerde yazılmış yazılardır; gazete makaleleri, duvar sloganları, gösterilerde dağıtılan bildiriler gibi geçici şeylerdir ve insanların söyleyip de yazmadığı hemen hemen her şeydir.

Bu durum, bütün akademik çalışmalar için geçerlidir ve akademik ve düşünsel tartışmalardaki biçimsel söylemin mevcut söylemlerden sadece biri olduğu böylece kabul edilmelidir; ve bu söylemi eleştirmekle sınırsız bir "dil oyununa" girmiş oluruz. Fakat "kimin konuştuğu" konusu, kültürel emperyalizm bağlamında kendine mahsus bir hassasiyet arz eder. Çünkü, bunun tartışılmasıyla kültürel emperyalizmin *uygulamaya* geçmesi tehlikesi vardır.

Gayet açık bir gerçek şudur ki, bu konuda yayınlanmış metinlerin pek çoğu bir Avrupa dilinde yazılıdır. Hatta, yayınlanmış *bütün* metinlerin çoğunluğu Avrupa dillerindedir. UNESCO'nun tahminlerine göre "basılı malzemenin üçte ikisinden fazlası İngilizce, Rusça, İspanyolca, Almanca ve Fransızca yayınlanmaktadır."[24] Dünyada yaklaşık 3500 sözel ve 500 kadar yazılı dil

24. S. MacBride (1980), *Many Voices: One World: Report by the International Comminnion for the Study of Communication Problems*, Kogan Page/UNESCO,

mevcut olduğunu düşünecek olursak, bunun kültürel emperyalizmin bir çeşit göstergesi olduğunu anlarız. Bu durumda da, bu belli başlı dillerden biriyle yazmak, kültürel emperyalizmi yeniden üretir. Bu açıklama geçerli olabilir fakat İngilizce yazmak, bu dilde yazılmış bütün metinlerin dünyadaki kitap raflarını dolduran İngilizce metinlerin sayısını bir şekilde arttırır demek gibi hafif bir anlam kastedilmemektedir bununla. Esas önemli olan nokta şudur ki, benim kültürel emperyalizm konusundaki düşüncelerim ya İngilizce metinlere, veya (muhtemelen) bir Avrupa dilinden çevrilmiş kaynaklara dayanıyor olacaktır. Kültürel emperyalizm üzerine Quechua veya Guarani dilinde yazılmış tartışmalar olabilir fakat ben bunların hiçbirini bilmiyorum. Benim bu konudaki cehaletim büyük önem ifade eder, çünkü yazacağım metin, ne kadar iyi niyete dayanıyor da olsa, bu dillerden kaynaklanan muhtemel etkileri dışlayacak ve bazı sesleri gerçek anlamda "susturmuş olacaktır".

Bir kere bu yola girdikten sonra "kültürel emperyalizmi" yeniden üretmeyecek *bir şey* yazma olasılığı tehlikeye düşmektedir. Ben İngilizce yazıyorum çünkü yeterli düzeyde *yazabildiğim* tek dil o; çünkü okurlarımın da İngilizce bildiğini varsayıyorum vs. Aynı şekilde, kaynak olarak da çevirilere bel bağlıyorum. Hatta başka diller de kullanacak olsam, bu diller herhalde belli başlı bazı Avrupa dilleri olacaktır. Afrika'da konuşulan 1250 küsur dile el atabilmem ihtimal dışı olacaktır.[25] Bütün bunlar, benim söylemimin kaçınılmaz ve *pratik* belirleyicileridir. Fakat bu pratik belirleyicilerin bir tarihsel bağlam içerisinde var olduğu (bunları bu bağlamın doğurduğu ileri sürülebilir) ve bu bağlamın Avrupa'nın emperyalist ve sömürgeci geçmişi ve şimdiki zamanı olduğu da doğrudur. Quechua veya Guarani dillerinde kültürel emperyalizm tartışmalarının karmaşık nedenleri vardır: Bu her iki dil de Peru ve Paraguay'ın İspanyol sömürgecileri tarafından bastırılmışlardır. Bugün mevcut olan akademik yayıncılık ve iletişime yön veren ku-

s. 49. Anthony Smith, şunu kaydeder: "Sadece Asya'da İngilizce yayınlanan 140'tan fazla günlük gazete var." Smith'e göre bunun kısmi açıklaması ekonomiktir: "Aynı miktarda bilgi Asya yazı sistemlerine nazaran İngilizce yayınlandığında çok daha az yer kaplamaktadır." A. Smith (1980) *The Geopolitics of Information*, Londra, Faber and Faber, 48-49.

25. MacBride, a.g.y., s. 49.

rumsal düzenekler de bu nedenler arasındadır. Ben bu bağlamda bu seslerin "susturulduğunu" yazdığım zaman (bunu üreten mekanizmalar metnimle benim aramdaki ilişkiden ne kadar uzak olursa olsun), tanımlamaya çalıştığım tahakküm süreçlerine *dahil olan* bir söylem üretmekteyim.

Bu güçlükten kolayca kurtulmanın bir yolu olmadığı da açıktır. Benim için, böyle bir sorun yokmuşçasına yazmaktan başka pratik bir alternatif yoktur. Fakat bu durum, aynı tahakkümün diğer bütün İngilizce metinlerde olduğu gibi böyle kasıtsızca yeniden üretiminden kurtulamayacağız demek değildir. Mevcut sorunları kabul etmek, insanın en azından rahatını kaçırmaktadır. Benim dilimin ayrıcalıklı bir konumu olduğu için sizlerin bu kitabı okurken buradaki metinden nasıl şüphelenmeniz gerekiyorsa, benim de başkalarının adına konuşurken rahatsızlık duymam gerekir. Bu konuda söylenmesi gereken başka şeyler de vardır: Sorunu fark edemeyen bir metinden kendisini ayırabilecek olan bu metnin ortaklaşa kurulmasında benimseyebileceğimiz bir yaklaşım da vardır. Fakat başka pek çok konuya da dokunacağı için onu bu bölümün sonuna bırakacağım.

Dillerin bu "tahakkümü" meselesinden başka, "kim konuşuyor" sorusu da kültürlerin ve ulusların dünyaya "seslerini duyurabilmeleri" olarak ortaya atılabilir. Burada önemli olan, uluslar ve kültürlerin kültürel emperyalizm tartışmasına nasıl dahil edildikleri ya da bundan nasıl dışlandıklarıdır.

Önce "dünya" çapında tartışmaya dahil olmanın ne demek olduğunu sorabiliriz. Önümüzdeki ilk tuzak, uluslar ya da kültürler aslında "konuşuyormuş" gibi konuşmamızdır. Burada gayet dolaysız bir mecaz da vardır tabii; örneğin BBC'nin İncil'den çıkmışa benzeyen "Uluslar barıştan bahsedecekler" sloganını kullanması. Fakat bu tip bir ifadeye, diğer bağlamlardan da aşinayız: Uluslararası diplomasi, gazete başlıkları, siyasi demeçler ve saire; burada gerçekten kastedilen, ulusların veya kültürlerin belirli *temsilcilerinin* konuştuğudur. Bunun zaten bilindiği düşünülebilir fakat kısa formülün kullanılması, temsilcilerin *ne kadar* temsil ettiği konusunu gizliyor olabilir. Bu soruna birazdan döneceğiz. Fakat şimdilik, içerdiği anlamları aklımızdan çıkarmaksızın kısa formülü kullanmaya devam edelim ve kültürlerin ya da ulusların kültürel

emperyalizmden "bahsederken" kullandıkları söylenebilecek iki belli başlı yolu saptayalım.

Bunlardan birincisi, bilim adamları, akademisyenler, aydınlar arasında akademik dergi, kitap ve bildirilerin sayfalarında sürüp giden "münazara" ya da "tartışmadır." Akademisyenlerin diğer popüler formülasyona, "kültürel emperyalizm *tartışması*na" gönderme yaptıkları zaman kastettikleri budur. Bunun içerdiği nosyon, ortak düşünsel ilgi ve idealler etrafında toplanmış bir çeşit küresel bir bilim adamları topluluğu olduğu fikridir. Bunda bir ölçüde gerçek payı vardır: Uluslararası konferans ve dergiler mevcuttur –bazıları farklı dillerde de makale yayınlar bunların. Kitaplar farklı dillere çevrilir, akademisyenler akademik değişim programları çerçevesinde farklı kurumlara gider ders verirler. Bu anlamda da küresel bir bilim adamları topluluğu olduğunu düşünmek mümkündür.

Fakat bu bilim adamları topluluğunu gevşek anlamının ötesinde düşünmek hayal kurmak olur. Küresel kurumlar dışında aydınların gerçek küresel bir iletişim yapısı olamaz. Küresel kurumların neler olduğunu sorduğumuz zaman da karşımıza başka bir bulmaca çıkmaktadır. Tabii Birleşmiş Milletler, Dünya Sağlık Teşkilatı, Uluslararası Para Fonu gibi kuruluşlar mevcuttur fakat bunların hepsi üye devletlerden oluşan kuruluşlardır. Bir başka şekilde söyleyecek olursak, küresel bir düzen veya "dünya" düzeni içerisinde değil, uluslararası bir ortamda yer almaktadırlar. Birleşmiş Milletler Barış Gücü'ne bazen "dünya polis gücü" denmektedir fakat bu, hiçbir tutuklama yetkisi olmayan bir polis gücüdür, çünkü dünyada, ulusların tek tek sahip oldukları gibi bütünleştirici bir siyasi kurumlar sistemi yoktur. Gerçek yetki sahibi bir polis gücünü anlamlı kılan da, devletin bu kurumsal bağlamıdır. Gerçek bir "dünya devleti" olmadığından, gerçek bir dünya polis gücü de olamaz. Dolayısıyla, uluslararası kurumlar hakkında anlamlı sözler edebiliyorsak da bunların *küresel* olanları sorunlar içerir. Bunun akademisyen ve aydınların söylemi açısından önemi, Birleşmiş Milletler'inki gibi uluslararası kuruluşlar dışında söylenen, tartışılan ve kaydedilen her şeyin, küresel varoluş gerçeğiyle ilgili koşullarca belirlenecek oluşudur. Bu gerçek, ulus devletler sisteminde bir *uluslararasıcılık* meselesidir ve hemen ekleyelim, kapitalist üretim sisteminde de *çokulusluluk* meselesidir.

Burada önemli olan şeyin ne olduğunu anlamak için akademik yayıncılık konusuna kısaca değinebiliriz. Bu işin çerçevesini, en azından Batı'da, birtakım özel kapitalist kuruluşlar –yayınevleri– oluşturur ve bunlar için belirleyici unsurlar da akademik kitap, dergi vs. piyasasının belirleyici unsurlarıdır. Neyin yayınlanacağı, yani kimin "konuştuğu", esas olarak ticari bir karardır, piyasa talebine bağlıdır. Sonuçta belirli kitap ve dergiler en güçlü ve müreffeh ülkelerde satışa arz edilir. Bu mekanizmadan dolayı da herhangi bir konudaki "küresel tartışmaların" nesnel olarak var olduğu düşünülür. Fakat açıkça görülmektedir ki, metinlerin bu şekildeki satışı, kapitalist Batı'daki (nispeten) zengin akademik kurumların akademik (ve genellikle çokuluslu) yayınevlerine piyasa oluşturmasıyla bu kurumların çıkarlarına göre belirlenmektedir. Bu durumun nasıl olup da kelimenin tam anlamıyla "küresel bir tartışma" oluşturduğu pek anlaşılır gibi değildir. Buna bir de çeviri sorununu eklemek gerekir. Bir metnin yaygın dillerden birine çevrilip çevrilmeyeceği, ya da birinden, herhangi bir küresel anlayış ideali içerisinde olmayacak, piyasa talebinin pragmatizmine bağlı olacaktır. Dolayısıyla, elinizdeki bu kitabın başka bir dile çevrilip çevrilmeyeceği, onun yayınlanıp düşünsel bir meta haline geldiğinde ne kalitede olduğunun düşünülmesine ve bu tip kitapların piyasasına bağlı olacaktır. Fakat şundan neredeyse tamamen emin olabiliriz ki bu kitap, Guarani ya da Quechua dillerine çevrilmeyecektir çünkü böyle bir çeviri için kayda değer bir piyasa hiçbir zaman olmayacaktır. Belirli kültürlerin, bilim adamlarının ve aydınların "küresel diyaloğundan" dışlanması, küresel bir aydınlar ve bilim adamları topluluğu ifadesinin ne kadar mesnetsiz olduğunu göstermektedir. Bu, her ne kadar bazı durumlarda doğru da olsa, akademisyenlerin, dışarıya kapalı bir kulüp olarak faaliyet gösterdiği anlamına gelmemelidir. Anlatılmak istenen şudur ki, bütün düşünsel tartışmaların nesnel bağlamı, *tüm* "küresel iletişimdir." Bu da uluslararası ve çokuluslu kapitalist piyasanın birbirine bağladığı ulusal kurumlar bağlamıdır.

Benim fikir ve bilgi kaynaklarım esas olarak bu düşünsel piyasa bağlamının kısıtlamaları içerisinde üretilmiş olanlardır: Gerek W.B. Yeats, gerek kuvantum fiziği ve gerekse kültürel emperyalizm hakkında akademik bir yazı yazmak, bu anlama gelir.

Bizim yapmaktan kaçınmamız gereken hata, bu bağlamla sınırlı söylemsel pratiği, "kültürel emperyalizm hakkında küresel tartışmalar" gibi boyundan büyük bir anlama çekmektir. Akademik tartışmaları, hiçbir zaman gerçekleşmeyen *potansiyel* küresel diyaloğun ayrıcalıklı bir sesi olarak görmek daha yerinde olur.

Küresel bir diyaloğun düşünülebileceği ikinci bir anlam daha vardır. Bu da sözünü ettiğim uluslararası kuruluşlar vasıtasıyla olandır: Bizim amacımız bakımından Birleşmiş Milletler ve onun kültür işlerinde uzmanlaşmış alt kuruluşu olan UNESCO. Bu tip kuruluşlar, teorik olarak "küresel diyaloğu" artırmak için vardır ve örneğin, UNESCO'nun kuruluş tüzüğünde şuna yer verilmiştir:

> Bu tüzüğe taraf olanlar, herkes için eğitimde tam bir fırsat eşitliğine, objektif gerçeğin araştırılmasına, fikir ve bilginin serbestçe karşılıklı teatisine inanırlar ve halkları arasında iletişim araçlarının geliştirilmesi ve artırılması ve bu araçların karşılıklı anlayış ve birbirlerinin hayatlarını daha iyi tanımak için kullanılması konusunda hemfikir ve kararlıdırlar.[26]

UNESCO'nun daha samimi bir küresel forum oluşturduğu düşünülebilir. En azından iletişim piyasasının kısa vadeli ticari çıkarlarından uzak durmaktadır. Thomas McPhail'in önerdiği üzere, "tartışmayı yazarkasadan uluslararası ilişkilerin sosyal, kültürel ve insani boyutlarına çekmek" gayretidir UNESCO'nunki.[27] Fakat Birleşmiş Milletler kuruluşlarının yukarıda açıklandığı anlamda küresel olmadığını hatırlamalıyız. Bunun en önemli sonucu, onların varlıklarının kendilerini oluşturan üye ulusların diyaloğu sürdürme konusundaki iradelerine bağlı olduğudur. Bu gerçek, UNESCO'nun temin ettiği söyleme erişebilme isteğinin başlıca niteliğidir.

UNESCO tüzük taslağının hazırlandığı sırada (1945) buna taraf

---

26. Aktaran H. Eek (1979) "Principles Governing the Use of the Mass Media as Defined by the United Nations and UNESCO", der. K. Nordenstreng ve H.E. Schiller, *National Sovereignty and International Communication*, New Jersey, Ablex, s. 176.

27. T.L. McPhail (1987) *Electronic Colonialism: The Future of International Broadcasting and Communication* (gözden geçirilmiş 2. baskı), Beverley Hills, Sage, s. 89.

olan 20 ülke vardı. Bunlardan sesi en çok çıkanlar, Avrupa'nın eski sömürgeci devletleri ve Birleşik Devletler idi.[28] 1940'lar ile 1980'ler arasında UNESCO'nun üye sayısı 160 civarına yükseldi. Bu büyümenin ilginç bir tarihçesi vardır çünkü hüsnütabir kabilinden "doğmakta olan uluslar" denen, İkinci Dünya Savaşı sonrasında birbiri arkasından Avrupalı güçlerden siyasi bağımsızlığını kazanan ülkelerin bu "küresel diyaloğa" katılmasıyla ortaya çıkmıştır. Siyasi bağımsızlık, *ekonomik* bağımsızlık ya da küresel siyasi güç gibi bir anlam ifade etmemekteydi tabii. Şimdi "Üçüncü Dünya", "azgelişmiş" ya da "gelişmekte olan ülkeler" gibi adlarla andığımız bu ülkeler, ekonomik olarak, çoğu zaman başta eskiden sömürgesi oldukları güçler olmak üzere, "gelişmiş ülkelere" bağımlı kaldılar.[29] Dolayısıyla, neoemperyalizm kuramcılarının en önemli görüşlerinden biri, Üçüncü Dünya ülkelerinin bağımsızlık sembolü olan bayrak çekip indirme törenlerinin aslında göstermelik hareketler olduğu idi. Bunların ortaya çıkardığı şey ise, UNESCO gibi kuruluşlarda "ulus olma" olgusunun resmi olarak kabul görmesiydi. Bu kabulün de sonucu, ortaya bir "sesin" çıkması ve eşit oy hakkı oldu.

Üçüncü Dünya uluslarının bu kuruluşlarda seslerini çıkarması ve oylarını kendi dezavantajlı konumlarından kaynaklanan sorunları dile getirmek üzere kullanmasından daha doğal bir şey olamazdı: ekonomik bağımlılıkları, halklarının buna bağlı olarak sürüp giden fakirlik ve sefaleti, siyasi, kültürel ve iletişimsel açıdan küresel marjinallikleri gibi sorunlar. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Üçüncü Dünya daha da örgütlü hale gelmiş ve 1970'li yılların ortalarında Birleşmiş Milletler ve UNESCO'da oylarıyla hatırı sayılır bir güç oluşturmuştur.[30] Bu ülkelerin tartışmalardaki etkisi iki hareketle sembolize edilmiştir: Birleşmiş Milletler'in 1974'teki genel kurul toplantısında "Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen" (NIEO) için ve bunu takiben UNESCO'da "Yeni Dünya Bilgi ve İletişim Düzeni" için yaptıkları çağrı.

28. A.g.y., s. 67-68.
29. Bu konuların tartışması için bkz: H. Alavi ve T. Shannin (der.) (1982) *Introduction to the Sociology of "Developing Societies"*, Londra, Macmillan, özellikle giriş bölümü, s. 1-8.
30. Anthony Smith, "UNESCO, Üçüncü Dünya'nın bir çeşit işgaline uğradı" demektedir (Smith, a.g.y., s. 61).

Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen çağrısını içeren ve "eşitsizlikleri düzeltecek, mevcut adaletsizlikleri ortadan kaldıracak olan [ve] gelişmiş ülkelerle azgelişmiş ülkeler arasında derinleşmekte olan uçurumun kapatılmasını mümkün kılacak olan"[31] karar, BM tarafından Üçüncü Dünya ülkelerinin Birinci Dünya tarafından sömürüldüğünün pratikte kabul edilmesi anlamına gelmekteydi. Bu durumun böylece kabul edilmesini mümkün kılan nedenler, BM üyelerinin değişen kompozisyonu, dış faktörler ve "Üçüncü Dünya"da bir grup ülkenin, OPEC ülkelerinin, yeni oluşan ekonomik gücüydü.[32] Sonuçta, 1970'lerin ortalarından itibaren en azından, Yeni Dünya Bilgi ve İletişim Düzeni (NWICO) fikrinin hâkim söylem haline gelmiş olduğu UNESCO'da tartışmanın terimlerindeki değişme büyümüştür. Üçüncü Dünya'nın bu yeni sesinin ifade ettiği önemi küçük görmemek gerekir. *Many Voices, One World* (Çok Ses, Tek Bir Dünya) adlı ünlü "MacBride Raporu", UNESCO konferansları ve komisyonlarının yayınladığı ve gelişmiş dünyayı kültürel ve iletişimsel hegemonyasını devretmeye çağıran önemli belgelerden sadece bir tanesi idi. Şunu belirtmek gerekir ki, küresel bir diyalog fikri, bunlar olmaksızın pek gerçekçi olmazdı.

UNESCO'da Üçüncü Dünya'ya verilen konuşma hakkının *koşullu* olduğuna dikkat etmek gerekir. Hem NIEO hem de NWICO, gelişmiş ülkelerin konuşmayı pek tercih etmedikleri konulardır. Çünkü raporlarda kullanılan ihtiyatlı ve diplomatik dilin ("rahatsızlık yaratan BM dilinin") arkasında yatan ve küresel "düzene", yani gelişmiş ülkelerin ekonomik ve siyasi tahakkümüne doğrudan meydan okuyan bir hava vardır. Pekiyi bu durumda gelişmiş ülkeleri müzakere masasında tutan nedir? Kısaca, hiçbir şey. 1970'li yılların sonları ve 1980'li yıllarda olduğu gibi diplomatik belirsizliklerin yerini doğrudan meydan okuma alınca UNESCO, neokolonyalizmi daha doğrudan lanetlemeye başlamış ve sonuçta da iki kurucu üye bu kuruluştan çekilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri Ocak 1985'te ve Birleşik Krallık da Ocak 1986'da çekilmişlerdir UNESCO'dan. UNESCO'daki diyaloğun tamamen ko-

31. Birleşmiş Milletler (1974) *Declaration on the Establishment of a New International Economic Order,* aktaran McPhail, a.g.y., s. 79.
32. Bkz. a.g.y., s. 81.

şullu olma özelliğini bu hareketlerin resmi açıklaması arkasında bulabiliriz.[33] Ekonomik açıdan hâkim durumdaki ülkeler, özellikle de sağcı yönetimlere sahip olanlar, tartışmanın sadece belli bir ölçüde radikalleşmesine tahammül ederler. Üçüncü Dünya'nın UNESCO'daki sesi bir anlamda güçlü olmakla birlikte, kendisine sadece tahammül edilmiş bir sestir ve bu tahammülün önemli bir nesnel yanı vardır. ABD ve İngiltere ayrıldığı zaman mali katkılarını da beraberlerinde götürmüşlerdir. ABD'nin mali katkısı oldukça önemliydi: UNESCO gelirlerinin yaklaşık olarak yüzde 25'iydi bu.[34] Gelişmiş ülkelerin temin etmekten vazgeçeceği diğer fonlar da tabii ki kuruluşun varlığını tehdit edecekti. Dolayısıyla, UNESCO'daki küresel diyaloğun gayet kısıtlı olduğu ve neticede küresel ekonomik gücün dağılımıyla sınırlı olduğu sonucuna varmamız gerekir. Bu sonuç, bizi daha genel bir doğruya götürür: Söylemin erişilebilirliği, *daima* nesnel –yani kapitalist dünya düzeninde ekonomik– güce bağlıdır.

"Konuşan uluslar" ifadesini nasıl da kolayca söyleyiverdiğimize dikkat ediniz. Şimdi bu kısa ifade ile ilgili olarak daha önce de vurguladığım uyarıyı ele almak istiyorum: "kim konuşuyor" sorusunun bir *temsil* sorusunu içeriyor olması. UNESCO gibi kuruluşlarda ulusların konuştuğu söylendiği zaman esasında konuşan, bu uluslar adına konuşan bireyler ya da gruplardır. Bu, bizim açımızdan iki ana sorun doğurmaktadır: kimin temsil edildiği ve bu kişilerin nasıl temsil edildiği sorunları.

UNESCO'da temsil edildiği şekliyle dünyada ses sahibi olmak, ulus olmak demektir. Bu uluslar *içinde* kendi kültürel kimlikleri ve çıkarları olan etnik ve kültürel azınlıklar ise bu tablonun dışında kalmaktadır. Dolayısıyla ne Quechua, ne de Guarani [kültürleri] UNESCO'da temsil edilmektedir. İspanya'nın Bask veya Ka-

33. McPhail'in de dediği gibi, ABD Dışişleri Bakanlığı, UNESCO'dan çekilme kararını resmi olarak, eleştirdiği üç noktaya dayandırmıştır: "konuların politize edilmesi", "devletçi kavramların yayılması" (yani serbest piyasa ekonomisine karşı bir düşmanlık) ve "bütçe ve yönetim konuları" (örgütün gösterişçi olduğu ve kaynakların müsrif kullanıldığı iddiası). İngilizler'in çekilmesi ise tahmin edileceği üzere, aynı mantık zincirine dayanmaktaydı ve Margaret Thatcher'ın kişisel kararıyla ve Avam Kamarası Dışişleri Komisyonu'nun tavsiye kararına rağmen verilmişti. Bkz. a.g.y., s. 258-263 ve 277-80.
34. Bkz. a.g.y., s. 267.

talanlar'ı, Kuzey İrlanda'nın Katolik azınlığı, Sri Lanka'nın Tamiller'i veya SSCB'deki Litvanyalılar da bu temsilden yoksundurlar. UNESCO'da azınlık kültürleri *üzerine bir söylem* vardır[35] fakat azınlık kültürlerinin *kendi söylemi* yoktur. Kültürel emperyalizm konusundaki başlıca sorunlardan biri budur çünkü açıktan da olsa, üstü kapalı da olsa, buradaki söylemin büyük bir kısmı ulusal kültürlerin tahakkümüne atıfta bulunur. Bizim şu soruyu sormamız gerekmektedir: Ulusal kültür nedir ve kendi içindeki azınlık kültürleriyle nasıl bir ilişki içinde var olmaktadır? Bu soruları sonra soracağız ve UNESCO söylemine 3. Bölüm'de döneceğiz.

Fakat bu sorunları göz ardı da etsek, temsilcinin nasıl temsil ettiği sorunu ortadadır. UNESCO delegelerinin kendi ulusları adına konuştuğunu kabul etsek bile –yani çoğunluk kültürü, "ulusal kültür"– bu kişiler o ulusları yeterince temsil edemiyor olabilirler. Michelle Mattelart buna güzel bir örnek olarak, 1982'de Meksika'da toplanan UNESCO'nun Kültür Politikaları Dünya Konferansı'nda konuşan Fransız temsilciye atıfta bulunur. Bu konuşma, ABD kültürel emperyalizminin açık bir eleştirisini içermektedir. Konuşmacı, kültür ürünlerinin (*Dallas* gibi TV programları) üretim ve dağıtımının ABD hâkimiyeti altında olduğunu belirtiyor ve bunun için ulusal kültürlerin korunması ve güçlendirilmesi çağrısında bulunuyordu. Mattelart, Fransa'da kamuoyunun bu konuşmaya gösterdiği reaksiyonu şöyle tarif etmektedir:

> Konuşma, Fransız basınında gürültülü bir polemiğe yol açtı: bu ayaklanmanın doğal görülen ve dolayısıyla hem mahvolmaya mahkûm, hem meşru bir hegemonyaya karşı kendi hayatına kasteder tarzda yanılsamasını protesto eden, şoven bir yalnızlık ve aşırı milliyetçiliğe karşı kızgınca haykırışlar. *Le Monde*'un TV sayfası, "Fransız televizyonunun pısırıklığı ve bunun yarattığı sıkıcı hava"ya karşı sesini yükseltti. Kitleler, oy haklarını kullanmaya ve bu ileri endüstri çağında

35. Örneğin bkz. MacBride, a.g.y., s. 168-169. Birleşmiş Milletler kuruluşlarında tartışmalara katılabilmek için gerekli kalifikasyonlar konusunda Filistin halkını hatırlamak gerekir. Filistin Kurtuluş Örgütü, BM tarafından, UNESCO dahil bütün kuruluşlarında kendilerine gözlemci statüsü verilecek ölçüde tanınmıştır fakat konuşma hakları yoktur. Bkz. E. Said ve C. Hitchen (1988) *Blaming the Victims*, Londra, Verso, s. 249.

kendilerinin olduğu düşünülen yegâne kültüre ilişkin iradelerinin sesini duyurmaya davet edildiler.[36]

Burada bazı karmaşık temsil sorunları mevcuttur. UNESCO delegesi, "Fransa adına konuşmaktadır": Bu kişinin meşru temsil görevi UNESCO içinde tartışılamaz çünkü aksi takdirde kurumdaki tartışma düzeninin zemini tamamen aşınır. Fakat, bu delegenin temsil görevi Fransız basınında sorgulanabilmektedir çünkü basın, "Fransa adına" birbiriyle çelişen ifadelerle konuşmaktadır. Fakat hiçbirinin de "Fransa"yı gerçekten temsil etmek gibi bir iddiası yoktur: Her ikisi de yalnızca Fransız kültürüyle ilgili bazı kavramları temsil etmektedirler, her birinin de şüphesiz gerçek bir kamuoyu desteği vardır fakat bu kamuoyu tüm bir ulus değildir. Burada karşımıza çıkan, "üç renge bürünmüş" iki ayrıcalıklı sestir. Fransız basını hitabet ustalığıyla "kitleleri... iradelerinin sesini yükseltmeye" çağırdığı zaman "Fransa"yı kendisi adına zaten ifade edilmiş sözleri söylemeye davet etmektedir.

Fakat Fransa konuşamaz. Olsa olsa, "Fransız ulusal kültürü"nün bazı *versiyonları* temsil edilebilir: UNESCO temsilcisinin yerleşik düzen taraftarı solcu ulusal aydınlar versiyonu ve basının, üstü kapalı bir "halkın sesi" versiyonu. Bu her iki versiyonun da, bunlarla aynı fikirde olan halkın değerleri ve inançlarında gerçekten yaşadığı duygusu mevcuttur. "Fransız ulusal kültürü" denen tek ve yekpare bir varlıktan söz edilemeyeceği de bu ölçüde açıklık kazanmış olur. Aynen "kültürel emperyalizm tezi"nde olduğu gibi, birbiriyle rekabet halinde olan versiyonlar mevcut olacaktır. Fakat bu versiyonları üstü kapalı olarak destekleyenler aslında konuşmazlar: Daima onlar adına konuşulur. Kültürel emperyalizm söyleminde bu durumla sürekli karşılaşırız: Kültür meselelerini ikili anlamda "temsil eden" metinlerle çalışırız hep. Birtakım durumları tarif ya da tasvir etme anlamında ("Tehdit altındaki Fransız kültürü"/"Siyasi liderlerinin tecrit politikasıyla mücadele eden Fransız kültürü") ve bir kültür adına (çoğu zaman zımnen) ko-

36. M. Mattelart (1988) "Can Industrial Culture Be a Culture of Difference: A Reflection on France's Confrontation with the US Model of Serialized Cultural Production", (der.) C. Nelson ve L. Grossberg *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londra, Macmillan, s. 430.

nuşmak anlamında temsil görevi yaparlar.

Yukarıda bahsedilmiş olan dil sorunlarında olduğu gibi, temsil sorunlarının da önemli bir kuramsal derinliği vardır.[37] Halihazır tartışmamızı seçmiş olduğumuz genelleme düzeyinde sürdürebilmemiz için bu felsefi konuların pek çoğunu paranteze almak zorundayız. Fakat şu şaşırtıcı dil sorununda olduğu gibi, bu sorunların mevcudiyetinin farkında olmamız da şarttır. Örneğin, biraz önce aktardığım sözlerde içerilen temsil düzeyleri, şu ana kadar izin verdiğimizden çok daha karmaşıktır. Mattelart, sorunları kendi metninde tasvir etmekte fakat aynı zamanda (Marksist bir kültür eleştirmeni olarak) "adına konuşmak" anlamına gelen bir konumdan hitap etmektedir - sol adına, radikal kültür eleştirmenleri adına, hatta kullanılan hitap tarzı vasıtasıyla metinle "danışıklı dövüş"e cezbedildiği ölçüde okur adına. Buna Mattelart'ı *benim* tasvir ediş tarzım (ve sizin suç ortaklığınız) eklenirse "mesele"nin sürekli olarak gerilediği bir durum çıkar karşımıza. Bir söylemi bu üst düzey tasvir bilinciyle uzun süre devam ettiremeyeceğimiz açıktır. Yapabileceğimiz şey ise, aynı *tutumu*, dil konusunda belirttiğim gibi, bu metnin inşasında sürdürmektir. Bu konuya, bölümün sonunda tekrar döneceğiz.

"Kim konuşuyor" sorusuyla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapmaktaki amacım, bu kültürel emperyalizm metninde *bizim* konuşma tarzımızı düzenlememize yardımcı olmaktır. En azından şu nokta açıkça anlaşılmalıdır ki, yanlış temsil (her iki anlamda) tehlikesine düşmeden "Tehdit altındaki ulusal kültürler konuşmaktadır" veya "Üçüncü Dünya konuşmaktadır" ya da "Sol konuşmaktadır" diyemeyiz. "Kültürel emperyalizm tezi"nin zımnedilen tutarlılığı yanıltıcı olduğu gibi, düzenlenmiş bir küresel diyalog içerisinde konuşan kitleler ya da onların meşru temsilcileri de yanıltıcıdır. Kültürel emperyalizm söylemi bundan çok daha içinden çıkılmaz özelliktedir: Bazıları konuşur fakat hiçbir zaman sesleri işitilmez; bazıları şüpheli bir vekâlet ile başkaları adına konuşur, vs. Daha fazla yanlış temsil edilmemek (ki bunu asla tamamen ortadan kaldıramayız), bunu en aza indirmek için bu parçalanmış ve be-

37. Bu konulara Foucault gene gayet ince bir yaklaşım sergilemektedir. Bkz. M. Foucault (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Londra, Tavistock.

lirsiz söylemi nasıl dile getirmeliyiz? Cevap, aşağıdaki kısımda ileriye süreceğim gibi, kültürel emperyalizmden söz etmenin *mümkün* olacağı şekilde söylemimizi bazı biçimlerde düzenlemektir: Yani, tek bir söylemden değil, çok sayıda söylemden söz etmek.

D. KÜLTÜREL EMPERYALİZMDEN BAHSETMENİN DÖRT YOLU

Aslında beş yol fakat bunlardan birincisini hemen aradan çıkarabiliriz. Bazen kültürel emperyalizm eleştirmenleri, bundan kültürel tahakküm olarak bahsederler.[38] Bu ayrımda tehlikeye maruz ve içeriği olan bir konu mu vardır? Bence hayır. Gerek "emperyalizm" ve gerekse "tahakküm" terimleri oldukça yüksek düzeyde genellemelerdir fakat bunlardan herhangi birinin tercih edilmesi sonucunda biri öbüründen daha kesin bir anlam kazanır. Belki de "emperyalizmin" "imparatorluk" ile bağlantılı, özgül bir tahakküm biçimi olduğunu ileri sürebiliriz. Dolayısıyla, Üçüncü Dünya'daki kültürel emperyalizmden söz edildiğinde bu terim, günümüzdeki tahakküm ile sömürgeci geçmiş arasındaki bağları gösterebilir. Raymond Williams'ın emperyalizmle ilgili olarak daha önce aktarmış olduğumuz sözleriyle bu terimin bir dizi ekonomik ve siyasi anlamlar arasında bir belirsizlik gösterdiğini ifade etmiştik; ve bu belirsizlik, bugün Üçüncü Dünya'yı kavrayışımızda önemli bir rol oynar. "Emperyalizm" terimini seçmekteki kesinliği sürdürebilmemiz için "kültürel emperyalizm" teriminin belli bir vurgusunu seçene kadar bu belirsizlikle uğraşmak zorunda kalırız: örneğin, geçmişten miras kalmış olan sömürgeci tutumlar ve pratikler, ya da küresel kapitalizmde sürüp giden bir iktisadi ilişkiler sisteminin pratikleri ve sonuçları. Bu bağlamda kesin anlam aramak, mevcut anlamları dışlamak demektir.

O halde "tahakküm" terimi, sağladığı genellemeden dolayı tercih edilebilir. Bunu tercih etmek bir de şu nedenle uygun olabilir: Kültürel tahakküm iddiaları genellikle tarihte sömürge olmaktan ziyade sömürgeci olarak bilinen devletlerle ilgili olarak dile ge-

38. Örneğin H.E. Schiller (1976) *Communication and Cultural Domination*, New York, M.E. Sharpe.

tirilir. Örneğin, ABD tahakkümü altındaki Fransa. Neticede, hangi terimin seçildiği bence pek önemli değildir: Her ikisinin de kavramsal olarak yeterince esnekliği ve belirsizliği vardır ve bu sayede çoğu durumda ihtiyacı karşılamak mümkündür. Bu arada ayıklanması gereken bazı ilginç nüanslar olabilir fakat bu noktada biraz ihtiyatlı olmak gerekir. Bu nüansları aramak, bize daha önemli bazı konuları kaybettirebilir ve böylece Ian Craib'ın "zekâ oyunu tuzağı" [brain-teaser trap] dediği duruma düşebiliriz.

Bu, genellikle toplumsal kuram tartışmalarına eşlik eden ve mümkün olan pek çok tuzaktan biriyle ilgilidir. "Zekâ oyunu tuzağı" karmaşık, mantıksal ya da felsefi cinsten "ikinci derece sorunlara" takılmak demektir ki bunun da gündemdeki konuyla doğrudan fazla bir ilgisi yoktur. Craib'in dediği gibi, bu tip bulmacalarla uğraşmak, belli bir düşünsel tatmin sağlar; "aynen bazı 'kaliteli' hafta sonu gazetelerindeki 'zekâ oyunlarından' alınan zevk gibi."[39] Fakat bu tip bir cazibe, bizi esas konularımızdan uzaklaştırabilir. Ayrıca bu karmaşık soyut problemlerin pek çoğu, Craib'in de belirttiği gibi, bir bakıma "çözülmezdir"; meseleye her iki yanından da gayet zarif iddialarla yaklaşabiliriz fakat bu arada "somut" meselede en ufak bir ilerleme olmayabilir. Eğer meseleyi yeterince ileriye götürecek olursak, bu durum "emperyalizm" veya "tahakküm" konularının muhtemel tartışmasında da geçerli olacaktır. Neticede, "gerçek" bir kuramsal konunun ne zaman "zekâ oyununa" dönüşebileceğine sürekli dikkat etmemiz gerekmektedir.

En yararlı kullanımlarıyla gerek "emperyalizm" ve gerekse "tahakküm", genellikle güç, toprak ve kontrol kavramlarının olumsuz anlamlarını içerir. Bizim açımızdan sorun şudur ki, kültürel emperyalizmle ilgili iddialarda değişik düzeylerde güç, toprak ya da kontrol mevcuttur: örneğin ulusların veya kapitalizmin uyguladığı, ya da küresel bir kalkınma süreci veya modernlik bağlamında işleyen cinsten bir kontrol. Böylece bu çeşitliliği, tartışmamızı kültürel emperyalizme ait üstü kapalı bir "üst-anlatıya" atfetmeksizin tasvir etme sorununa gelmiş oluyoruz: körükörüne filin mevcudiyetini varsaymaksızın.

Bunun için geliştirebileceğim en iyi yaklaşım, kültürel em-

39. I. Craib (1984) *Modern Social Theory*, Brighton, Wheatsheaf Books, s. 12.

peryalizmden bahsetmenin *mümkün* olabileceği yollar açısından düşünmektir. Bununla kastettiğim, konu hakkında makul derecede bir tutarlılık ile ve anlaşılır bir biçimde konuşmaktır. Ben burada bu yollardan dört tanesini önerecek ve kısaca tarif edeceğim ve bu da ilerideki dört bölümün esasını oluşturacaktır. Bunu yaparken tabii ki belirli metin ve yazarlara atıfta bulunacağım. Fakat bu genel konuşma tarzlarının her birini belirli metinlerle fazla özdeşleştirmek hata olur: Bazen bir metinde iki ya da daha çok tarz vardır ve bazen bunlar bir gerilim içinde var olurlar.

Bu yaklaşımın erdemlerinden biri söylemimizi diğer olasılıklara da açık tutmaktır: Başka konuşma tarzları, bu metinde duyulmayan sesler de mevcuttur; hatta "küresel diyalog"da da duyulmayan sesler vardır.

"Medya emperyalizmi" olarak kültürel emperyalizm

Kültürel emperyalizm hakkında yayımlanan tartışmaların çoğu, medyayı –televizyon, film, radyo, basın, reklamcılık– meselenin merkezine yerleştirmektedir. Fakat "kültürel emperyalizm"/ "medya emperyalizmi" terimlerinin gerçekte kullanılışıyla ilgili olarak işin en başında kabul etmemiz gereken bir görüş vardır. Bunu, Chin-Chuan Lee'nin medya emperyalizmini açıklarken ele aldığı ayrıma kısa bir atıfta bulunarak yapabiliriz.

Lee'ye göre "neo-Marksistler" daha geniş anlamdaki "kültürel emperyalizm" terimini tercih ederler çünkü "medyanın oynadığı rolü daha bütünsel bir bakış" içerisinde ele alırlar; medyayı, daha geniş bir tahakkümün bir parçası olarak görürler. "Marksist olmayanlar ise, her şeyi kapsayan 'kültürel emperyalizm' yerine medya emperyalizmi terimini tercih ederler" çünkü zımnen ifade edilen daha geniş tahakküm fikrini ve medya emperyalizminin bunun içerisinde yer aldığını önsel olarak kabul etmezler. Marksist olmayanların tercihi, "daha belirli ve daha somut olarak incelenebilecek bir olgular silsilesini" anlatan bir terimdir.[40]

Bu, oldukça genel bir değerlendirmedir ve buradan şu çıkar ki, "medya emperyalizmi" terimi, "Marksist olmayanlar" ya da

40. C-C Lee (1979), *Media Imperialism Reconsidered*, Beverley Hills, Sage, s. 41-42.

"çoğulcu" diyebileceğimiz kuramcılar tarafından bilerek dar anlamda kullanılır.[41] "Medya emperyalizmine" çoğulcu bakış açısı iddiasız olma eğilimindedir ve bu kişiler genellikle kendilerini tartışmanın ampirik kısmına yakın görürler. Medyaya bakışı net tutmaya çalışırlar çünkü "gerçekleri", kültürel emperyalizm konusunda daha geniş genellemeler yapmadan saptamaya çalışırlar. Lee, medya ile kültürün diğer özellikleri arasında, hatta "ekonomi, politika ve kültür" arasında ne cins bağlar olursa olsun, bunların başlangıçta büyük bir kuram olarak kabul edilmediklerini söyler. Gözlemlenmeye, yani ampirik olarak teşhir edilmeye devam ederler. Her ne kadar Lee Marksist ve çoğulcu görüşler arasında bir denge bulmaya çalışmaktaysa da kitabının genel akışı, çoğulcu "medya emperyalizmi" görüşünü, bilerek dar anlamda tutulan ve kendi başına ayakta durabilen bir terim olarak kabul ediyor görünmektedir.

Bu yaklaşımın iki nedenle yanlış olduğu gözükmektedir. Birincisi, medya her ne kadar kültürün diğer öğelerinden analitik olarak ayrılabilse de insanların "yaşadıkları deneyimler" açısından medyanın bu diğer öğelerle gayet yakın bir ilintisi olduğu aşikârdır. Örneğin insanların televizyon deneyimi, genellikle ailenin kültürel bağlamı içerisinde yer alır ve bu bağlamın önemli bir aracılık etkisi vardır. O halde, kültürel bütünsellikten hareketle soyutlamaya gidilmesi şeklindeki genel ilke, gayet problemlidir. İkincisi, bu çoğulcu ve kuram-karşıtı yaklaşımda, "medya emperyalizminin" *eleştirel* tüm anlamlarının kaybolması tehlikesi mevcuttur. Yukarıda belirttiğim gibi, "tahakküm" kavramı, emperyalizm kavramı için zorunludur: Böylece "medya emperyalizminden" bahsetmek, belli bir tahakküm bağlamını önsel olarak anlamak demektir. Bu, terimin altında yatan kuramsal bir varsayımdır. Lee'nin kitabının genel bağlamından, en az bu düzeydeki bir varsayımı kabul edeceği anlaşılmaktadır; fakat kuramsal varsayımları asgariye indirmek, eleştirel üstünlüğün kaybolması riskini içerir. Fejes'in önerdiği üzere, "medya emperyalizmi" yazınında *eleştirel olmayan* açıklamalar kesinlikle vardır:

41. Örneğin Lee, Jeremy Tunstall (a.g.y.) (bkz. Bölüm 2, 9. ve 67. notlar) ve Oliver Boyd-Barrett'ın çalışmasını belirtir.

> En önemlisi, kuram olmadığı için, bu yaklaşımın ortaya attığı konularla uğraşan araştırma çabalarının değerlendirilebileceği standartlar ve kavramlarla eleştirel konum mevcut değildir. Bu son noktaya verilecek güzel bir örnek, William Read'in *Mass Media Merchants* (1976) adlı çalışmasıdır. Bu ampirik çalışmanın konusu –Amerikan medyasının denizaşırı bölgelerdeki yayılması– medya emperyalizmi yaklaşımının ilgi alanına girer. Fakat çalışmanın genel amaç ve sonuçları –"Amerika'nın kitlesel medya tüccarlarının yabancı tüketicilerle iletişim kurduğu piyasa sistemi aracılığıyla her iki tarafın da farklı fakat yararlı kazanımlar edindiğini" göstermek (Read, 1976: 181)– bu alanda daha önce yapılmış olan çalışmaların özüne tamamen aykırıdır.[42]

Bir başka ifadeyle, Read, tahakküm kavramı olmaksızın medya emperyalizminden bahseder. Bence çoğulcu yaklaşımın -"kültürel emperyalizm" yerine "medya emperyalizmi"ni kullanma tercihinin altında yatan- teorik alçakgönüllülüğü neticede Read'inki gibi çalışmaları haklı gösterebilir.

Bu tartışma, zorunlu olarak daha genel kuramsal konulara kaydığı için şimdi kültürel emperyalizmden bahsedebilmenin bir aracı olarak medya emperyalizmine tekrar gelelim. Ben medya hakkındaki iddiaları kültürel emperyalizmin özellikleri olarak görmek gerektiğini, "medya emperyalizmi" denen ve geniş kültürel bütünsellikle ilgisi olmayan farklı birtakım olguları ortaya çıkarıp birbirinden ayırmak gerekmediğini ileriye sürmüştüm. O halde medya emperyalizmi, benim anladığım kadarıyla, kültürel emperyalizmi tartışmanın bir yoludur. Medya emperyalizmi, gelişmekte olan ülkelerdeki medya araştırmalarının veya uluslararası iletişim piyasasının adı değildir. Buna, kültürel tahakküm nosyonunun içerdiği bütün karmaşık siyasi konular –ve gerçekten de siyasi *vaatler*– girer.

Medya emperyalizminin, kültürel emperyalizmden bahsetmenin bir yolu olduğu şeklindeki görüşümüzü belirttikten sonra, bu şekilde konuşmakla ortaya çıkan başka bazı sorulara geçebiliriz. Ben bu konuların burada sadece "izini süreceğim" ve da-

42. F. Fejes (1981) "Media Imperialism: An Assessment," Media, Culture and Society, cilt 3(3) s. 281-289. Bu kaynakta belirtilen: W. Read (1976) *America's Mass Media Merchants*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

ha sonra 2. Bölüm'de bunlara döneceğim.

Medya emperyalizmiyle ilgili söylemde ortaya çıkan konuların başlıcaları, tahakkümün oluştuğu söylenen biçimle ilgilidir. Medya emperyalizminin eleştirmenleri, küresel medyanın genellikle yapısal ve kurumsal yönleriyle ilgilenirler. Üçüncü Dünya ülkelerinin ucuz televizyon programlarının doldurulduğu bir "çöplük" haline getirilmesi veya Batı haber ajanslarının piyasa tahakkümü gibi konular üzerine eğilmekle bu eleştirmenler, esas olarak ekonomik ve politik tahakküm biçimlerinin eleştirisini yapmış olmaktadırlar. Bu tip söylemde mevcut olan varsayım, "kültürel emperyalizmin" tamamen bundan ibaret olduğudur. Bu yaklaşımlara karşılık bir de "kültürel" tahakkümün var olduğunu özgün olarak kabul eden yaklaşımlar vardır ve ancak bunlar, televizyon programları, reklamlar, çizgi filmler gibi ithal edilen kültür ürünlerinin bariz bir kültürel etki yarattığını *varsaymaktadırlar*. Bu her iki varsayım da problemlidir ve kültürel emperyalizm söylemindeki genel güçlükleri temsil ederler. Medya emperyalizmi söylemi, kültürel tahakkümün aslında ne anlama geldiği şeklindeki genel problemi değerlendirebileceğimiz birincil bir bağlam sağlar bize.

Fakat kültürel emperyalizmden medya emperyalizmi olarak bahsetmek başka bir önemli konuyu daha ortaya çıkarır: kültürel emperyalizm konusundaki iddialarda medyanın sahip olduğu merkezi konum. Bazen yazarlar bu iki terimi eşanlamlı[43] olarak kullanmaktadırlar ve bu da, "kültürel emperyalizm" olarak atıfta bulunulan süreçlerde medyanın üstün bir konuma sahip olduğu anlamını içerebilir. Medyaya bu büyük önemin atfedilmesiyle nelerin tehlikeye atıldığını dikkatle değerlendirmeliyiz. Kitle iletişim araçlarının teknik açıdan, nüfuz edebilme, Batı'daki kamusal ve özel hayatı kapsama bakımından sürekli olarak ve hızla büyüdüğü gayet açıktır. Bunun böyle olduğu ölçüde de medyayı çağdaş Batı kapitalizminin merkezi referans noktası olarak görmek gayet çekicidir. Bu durumda, kültürel emperyalizmin medya konusuna iki yönden eğildiğini görmek mümkün olabilir: ya tek bir kültürün diğer bir kültür üzerindeki medya hâkimiyeti (metinler, pratikler), ya da "kitle iletişim araçlarının dolayımlandırdığı kültürün" küresel

43. Örneğin Laing, a.g.y., s. 331.

ölçüde yaygınlaşması. Bu iki yorumun birbirinden oldukça farklı anlam boyutları vardır; ikincisi, birincisinden çok daha geniş olmak üzere. Fakat her iki görüşte de medya, modern kültürün esasını oluşturmaktadır.

Fakat medya konusundaki sosyolojik incelemelerde görülen genel eğilime Conrad Lodziak'ın getirdiği düzeltmede belirttiği gibi, medya kuramcıları inceledikleri konunun geniş toplumsal anlamını abartma eğilimindedirler.[44] Modern toplumlarda insanlar epey televizyon seyrediyor olabilir fakat bunun yanı sıra başka birçok şey de yapmaktadırlar ve kültürel eylemin temsili özelliklerini gereğinden fazla vurgulamak belki de fazlasıyla dar bir kültür anlayışı yaratır. Gerçekten de, ileride göreceğimiz üzere, daha radikal olan kültür-olarak-medya kuramcılarının, bu darlığın modern kapitalist toplumda insanların yaşadıkları deneyimlerin ürünü olduğuna inandıkları anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu fikir tabuları yıkıcı bir çekicilik içeriyorsa da, bence neticede inandırıcı değildir. Kültürel emperyalizm konusundaki iddiaları anlamak için medyayla kültürün diğer özellikleri arasındaki ilişkiyi incelememiz gerekmektedir (bunun "merkezi" önemi olduğunu daha işin başında kabul etmeksizin).

Milliyet söylemi olarak kültürel emperyalizm

Kültürel emperyalizm tartışılırken en çok *medya* üzerinde durulduğu gibi, yerli bir kültürün yabancı bir kültür tarafından istila edildiği fikri de bu sürecin en yaygın ifade biçimidir. Kültürel emperyalizmden bahseden hemen herkes bir noktada bu şekilde bir konuşma yapar. Tunstall'ın tanımında zaten tipik bir örnekle karşılaşmıştık; Tunstall, Amerika'dan ithal edilen kültür ürünlerinin "yerli kültürlere" yönelttiği tehditten bahsetmekteydi.

Bu söylemin bu kadar yaygın bir kullanıma tabi olmasının nedeni ise gayet kaypak bir konuşma tarzı içermesi ve son derece esnek olmasıdır. 3. Bölüm'de bu belirsizlikleri ayıklamak üzere epey çaba sarf edeceğiz. İşte bir tanesi: "doğal kültür." Sosyolojik ağızlardan hemen dökülüveren bu ifade aslında ne anlama gel-

44. Bkz. C. Lodziak (1986) *The Power of Television: A Critical Appraisal*, Londra, Frances Pinter.

mektedir? "Doğal" [indigenous]* kelimesi, "aynı coğrafi alana ait olan" anlamına gelen "yerli" [native] ile eşanlamlı kabul edilebilir. Fakat bir kültürün herhangi bir alana "aidiyeti" nasıl mümkündür? "Doğal" olmanın tali bir anlamı, "doğal *aidiyettir*"[45] ve bu, bir kültürün nasıl ait olabileceği konusunda belli bir cevap getirebilmekle birlikte kuramsal sorunlar da içerir. Kültür konusundaki herhangi bir şeyi olduğu gibi kabul edeceksek, bu, kültürün doğal bir olgu *olmadığı* noktasıdır. Kültür, tümüyle -hatta kesinlikle- insanların eseridir. Kültür, bitki örtüsü ve hayvanların bir bölgenin "doğal" öğeleri olmaları anlamında "doğal" olamaz; kültür ve doğayı bu şekilde bir araya getirmek kuramsal olarak tutarsızdır. Fakat bu durum, epey bir söylemin "otantik" kültürler "doğalmışçasına" sürdürülmesini engellememektedir.[46]

Dolayısıyla, başka bir "aidiyet" kavramına ihtiyaç duymaktayız. "Bir bölgedeki kabul edilmiş veya yerleşik uygulamalara" ne dersiniz? Bu, tabiatıyla "doğal" bir konuşma tarzından tarihsel bir konuşma tarzına doğru hareket eder. Fakat kültürel bir pratik zaman içerisinde nasıl "yerleşik" hale gelir? Bu süreç ne kadar zaman alır? "Otantiklik" durumunu yaratan, aradan geçen zamanın uzunluğu mudur? Kültürel yerleşiklik sürecinin bir sonu var mıdır? Bu sorulara bizim verdiğimiz cevap, kültürel emperyalizm konusundaki yargılarla dolu olacaktır.

Şimdi de "doğal" [indigenous] yerine "yerel" [local] sözcüğünü koymaya çalışalım. Böyle yapmakla "aidiyet" sorunlarını yerinden etmiş oluruz fakat ortadan kaldıramayız, hatta yeni birtakım güçlükler yaratırız. Yerel olan, ne ölçüde yereldir? Bir köyün, bölgenin, ulusun ya da uluslarüstü (örneğin Latin Amerika) bir bölgenin kültürünü mü kastederiz bu durumda? Aslında, ileride göreceğimiz gibi, söz konusu edilen şey esas olarak uluslardır.

* "Indigenous" sözcüğü Türkçe'de "yerli" ile karşılanmaktadır; ancak yazarın belirttiği ayrımın vurgulanması için burada "doğal" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

45. Aksi belirtilmedikçe bu ve diğer bütün tanımları *The Concise Oxford Dictionary*'den alıyorum.

46. Bununla ilgili olarak bkz. Barthes'ın, kültürel eleştirinin amacının "Doğa'nın tarihselliğini kurmak olduğu" şeklindeki görüşü. R. Barthes (1973) *Mythologies*, Londra, Paladin, s. 101. Doğa ile kültürün karıştırılmasının en hassas çözümlemelerinden biri, feminizm yazınından gelmektedir. Bkz., örneğin, C. Delphy (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Londra, Hutchinson.

UNESCO'daki konuşmalar aslında bir anlamda uluslarla sınırlıdır (bkz. s. 36). Bu böyle olmakla, inceleyeceğimiz konular, *ulusal kültürel kimlik* ve kültürel emperyalizmin buna yönelttiği tehditler etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu ulusal kültürlerin (hâkim) söylemiyle uğraşırken ister istemez kültürel emperyalizmin işlemekte olduğu söylenebilecek farklı "yerellik" düzeyleriyle karşı karşıya geleceğiz.

Bu söylemdeki diğer bir belirsizlikten daha önce bahsetmiştik: kültürel hâkimiyetin nasıl gerçekleştiği. 2. Bölüm'de kültürel hâkimiyeti ekonomik ve siyasi hâkimiyetten ayırmaya çalışacağız ve örneğin TV programlarının kültürel "etkilerinin" nasıl hissedildiğini değerlendirirken 3. Bölüm'de daha genel bir konu olan değer konusuna değineceğiz. Burada mesele, nötr olan ya da pozitif değerli "etki" kavramı yerine ("işgal", "saldırı", "tecavüz" gibi özellikle militer bir dil ile ifade edilen) hâkimiyetin atfedilmesine zemin teşkil edilmesidir. Bir başka ifadeyle, kültürel emperyalizm kavramının eleştirel zeminini incelemeye başlayacağız.

Bu zeminin çekici adaylarından biri, *kültürel özerklik* ilkesidir. Önce, bunun ne anlama gelebileceğine ve sonra da bunun kültürel emperyalizme dengeli bir taban oluşturup oluşturamadığına karar vermemiz gerekecektir. Bu eleştirel zemin sorunu, bütün kültürel emperyalizm söylemleri için büyük önem taşır. Bu konu burada halledilecek değildir fakat kitabın değişik yerlerinde, muhtelif söylemleri paradoksal olarak birleştiren bir öğe, halledilememiş, yaygın bir kültürel değer sorunu olarak karşımıza çıkacaktır. Bu konuyu 5. Bölüm'de geçici bir dinlenmeye alacağız ve bu bölümde, herhangi bir kültürel değerin tehlikede olmadığı, aksine, tehlikede olan şeyin toplumsal modernlik koşullarında kolektivitelerin tatminkâr olabilen *herhangi* bir kültürel anlam öyküsü yaratabilme kapasitesi olduğunu ortaya koyacağım. Fakat bu da kültürel emperyalizmden bahsetmek için bir başka yol düşünmek demektir ve coğrafi (yerel ve yabancı kültürler) bir düşünce biçiminden tarihsel (gelenek ve modernlik) olana doğru hareket etmektir. 3. Bölüm'ün belli başlı alt metinlerinden biri, böyle bir hareketin getireceği yararların savunulmasıdır: kültürel emperyalizmin, kapitalist modernleşmenin daha genel küresel, tarihsel ilerlemesi olarak anlaşılması.

Bu şekilde konuşmak, tipik neo-Marksist konuşma tarzıdır. Bir anlamda "emperyalizm" terimini siyasi değil de ekonomik yönde vurgulayan Leninci geleneğin devamıdır.[47] Bu gelenek, dünyanın ulus devlet denen siyasi varlıklardan oluştuğunu düşünen yaygın görüş yerine, dünyayı siyasi ekonomik küresel kapitalist bir sistem olarak görür. Bunun sonucu olarak da belirli ulus devletler değil de kapitalizmin kendisi esas emperyalist güç olarak görülür. Bu da, bir öncekinden oldukça farklı olması gereken bir konuşma tarzıdır. Fakat bu şekilde konuşmaya başlayan eleştirmenler, kendilerini çok geçmeden kuramsal güçlükler içinde bulurlar; ayrıca ya ulus devletlerin (özellikle de Amerika Birleşik Devletleri) ya da "çokuluslu şirketlerin" faaliyetlerinden bahsetmeye başlarlar. Her iki durumda da dünyanın bir grup ulus devletten oluştuğunu zımnen kabul etmiş olurlar. Bu uzlaşmanın nedenleri, kapitalizmin *varlığını* küresel açıdan düşünmenin güçlükleriyle ilişkilidir. Neo-Marksistler, haklı olarak kapitalizmin küresel olarak bütünleşmiş ve bütünleştirici devasa gücünü vurgulamak isterler fakat bu sistemi, ulus devletlerden oluşan dünyanın "siyasi varlığı" içerisine "oturtmakta" güçlük çekerler. Genel ve ekonomik politik neo-emperyalizm teorilerinde bu tip sorunlar önemli sorunlardır ve böylece bizim belirlemiş olduğumuz kesinlik düzeyinin ötesine geçerler. Yine de, bunların varlığını kabul etmek önemlidir ve biz bunu kültürel emperyalizm konusunda yazan neo-Marksist yazarların varsayımlarında bu sorunların ortaya çıkış biçimlerine bakarak rahatlıkla yapabiliriz.

"Kültürel emperyalizm", Marksistler'in pek hoşlanmadıkları bir söylemdir. Ulus devletler arasındaki tahakküm ilişkilerine kapitalist tahakkümü oturtma çabalarından kaynaklanan gerilim bir tarafa, Marksizmin "kültür" kavramının kendisiyle sorunları vardır. Bu sorun genellikle Marksist analizin "iktisadi indirgemecilik" denen özelliğinde yüzeye çıkar. Bu, bazı Marksistlerin her şeyi (bu bağlamda özellikle kültür süreçlerini), mevcudiyeti varsayılan ve

47. Bkz. V. I. Lenin (1966) *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, Moskova, Progress Publishers. Aynı zamanda Williams'ın da incelemesine bkz. (1983) a.g.y. s. 159.

bir ölçüde *nedensel* olan bir ekonomik politik süreçle açıklamalarıyla ilgilidir. Bunu ilk olarak, kültür olgusunun neo-Marksist medya emperyalizmi açıklamalarındaki gerileme eğilimini tartıştığımız 2. Bölüm'de göreceğiz: yani kültürel tahakküm öğesinin, kültür ürünlerinin küresel kapitalist piyasadaki mülkiyet, kontrol ve transferi konusuna indirgenmesi meselesi. Fakat özgün kültürel konuların neo-Marksist açıklamalara tabi olduğu başka durumlar da vardır. Bunlar da, kültürel emperyalizm süreçlerinin, ekonomik bir sistem olan kapitalizmin ve sınıfsal ilişkilerin yayılmasında işlevsel bir rolü olduğunun düşünüldüğü durumlardır. Bu durumda ileri sürülen görüşler, kapitalist Batı'nın Üçüncü Dün-ya'ya sunduğu kültürel ürünlerin, Üçüncü Dünya'nın işgücü karşılığı kendisine sunulan adeta birer süs eşyası olduğu varsayımıyla şekillenir. İleride göreceğimiz üzere, en azından bazı Latin Amerika kökenli kültürel emperyalizm açıklamalarında "kültürü" sınıf hâkimiyetine hizmet eden bir araç olarak görme eğilimi vardır. Bu durum sadece kültürel süreçleri değil, kapitalizmin kendi kendini yeniden üretmesini de belki yanlış temsil eder.

Bütün bu özgün güçlüklerin arkasında, kültür anlamında kapitalizmi nasıl düşünmemiz gerektiği sorunu yatar. Marx'ın kesinlikle gördüğü üzere,[48] kapitalizm sadece bir "üretim biçiminden" ibaret değildir. Teknik-ekonomik, politik, toplumsal-ilişkisel, deneyimsel ve sembolik olguları içeren bir kültürel bütünlük anlamına sahiptir. Bunun için, kapitalist kültürün küresel tahakkümü olarak kültürel emperyalizmden söz etmenin bir yolu olmalıdır. Marksist açıklamaların en iyi olanları, bunu ifade etme gayretini gösterirler. Fakat bu, hatırı sayılır derecede güç bir iştir ve bizim kapitalist kültürün bütünselliği içine kültürel olarak gömülmemizle daha da güç hale gelir. Burada iki ana yaklaşımı değerlendireceğiz.

Bunlardan birincisi, kapitalizmin *türdeşleştirici* bir kültürel güç olduğu, kültürel emperyalizm konusundaki pek çok eleştirel söylemde görülen bir iddiadır. Burada algılanan şey, bütün dünyanın aynı şeyleri duyduğu, her yerin birbirine benzemekte olduğudur. Dünyanın her yerinde şehirler, örneğin otomobillerin ge-

48. Örneğin, kapitalizmin kültür deneyimi konusuyla ilgili olarak bkz. "Komünist Parti Manifestosu," yay. L. S. Feuer (1969) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Londra, Fontana.

rektirdiği benzer özellikler sergiliyor, mimari tarzlar benzer hale geliyor; dükkânlarda benzer ürünler satılıyor; havaalanları –kültürel çeşitliliğe açılan potansiyel kapılar– neredeyse benzer "uluslararası" bir tarza sahip; New York'tan Yeni Delhi'ye kadar her yerde radyo ve kasetçalarlardan Batı pop müziği yükseliyor. Neo-Marksistlerin söyleminde bu kültürel yakınlaşmanın sebebi, çokuluslu kapitalizmin ekonomik gerekleridir. Bu sürecin ölçeği ve hızı konusunda, bu çokuluslu kapitalizm canavarına karşı kültürel direnç olasılığı konusunda tartışmalar vardır. Fakat bence bazı düzeylerde genel bir kültürel yakınlaşma eğilimi yönündeki belirtilerin inkâr edilmesi mümkün değildir. Biz, bu sürecin nasıl bir kültürel tahakküm olarak görülebileceği konusuyla ilgileneceğiz. Bu da kapitalizmin kültürüyle ilgili bir başka hükmü içerir: kapitalist kültürün anlamlı bir kültür deneyimi vermeye doğasının müsait olmadığı görüşü.

Bu da ikinci yaklaşımdır ve kapitalizmin yayılmasının bir tüketim kültürünün yaygınlaşması olduğu iddiası üzerine eğilir: bütün deneyimin metalaşmasını içeren bir kültür. Tekrar edecek olursak bu, çok yaygın bir iddiadır ve hem kültürel emperyalizm söyleminde hem de kapitalist toplumların neo-Marksist eleştirisinde görülür. Fakat gerek kalkınmakta olan toplumlara tüketim kültürünün *dayatıldığı* görüşü, gerekse daha geniş anlamda "tüketimin" bir kültür bozukluğu olduğuna ilişkin kriterler, bazı güçlükler içerir. Buradaki konular karmaşıktır ve bu bölümün büyük bir kısmını kapsamaktadır. Fakat bu noktada genel sonuç, "kapitalist kültürün" kavramlaştırılmasındaki güçlüğün, neo-Marksist söylemin büyük bir kısmında olduğu üzere, modernliğin genel sosyo-kültürel bağlamından soyutlandığı biçimiyle üretilmesinden kaynaklanmakta olduğudur. Kapitalizmi hedef alan kültürel emperyalizm söyleminin, modernliğin rahatsızlıklarını ele alan söylemle birleştirilmesi gerekir.

Modernliğin eleştirisi olarak kültürel emperyalizm

En son konuşma biçimi, kültürel emperyalizmin tek tek kültürler üzerindeki etkisini değil, dünya üzerindeki etkisini vurgulamak şeklindedir. Buna *modernliğin* eleştirel söylemi diyebiliriz. Bu

söylem, kültürel emperyalizm denen şeyden doğrudan bahsettiğini ileri süren kuramcıların alanı değildir; kültürel emperyalizm kuramcılarının ileri sürdüklerini içeren küresel tarihsel gelişmeyi anlatmanın, onu bir bakıma yeniden formüle etmenin bir yoludur.

Bizim anlayacağımız biçimde "modernlik," küresel gelişmenin esas kültürel yönüne gönderme yapmaktadır. Böylece, 4. Bölüm'de kabul edilen bir tür küresel kültürel türdeşlik eğilimi, bu söylemde, birçok belirleyicisi olan belli bir –"modern"– yaşam tarzının hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Bunların arasında (üretici ve tüketici bir dizi pratikler olarak görülen) kapitalizm, kentleşme, kitle iletişimi, hâkim bir teknik-bilimsel-akılcı ideoloji, bir (laik) ulus devletler sistemi, toplumsal mekân ve deneyimin belli bir örgütlenmesi biçimi, ve sübjektif-varoluşsal bir bireysel özbilinç tarzı vardır. Modernliğin eleştirisi olarak kültürel emperyalizm, bu küresel kültür belirleyicilerinin hâkimiyetine getirilen bir eleştiri anlamını içerir.

Bu eleştirinin az ya da çok bir teorik derinliği olabilir. En yüzeysel biçimiyle, türdeşleşmekten yakınmak ve kültür çeşitliliğinin savunulması olarak ortaya çıkabilir (ki bunu 4. Bölüm'de eleştireceğim). Her zaman karşılaşabileceği bir başka basitleştirme de, modernlik fikrinin "kapitalist topluma" indirgenmesidir. Modern toplumların oluşmasında kapitalizmin önemini kabul etmemiz gerekmekle birlikte kapitalizmin modernliğin önemli bir *biçimi* olduğunu, bunun aksinin geçerli olmadığını unutmamamız gerekir; en azından kapitalizmi en çok eleştiren görüşlerden biri olan Marksizmin, modernliğin kültürel bağlamına oturtulabilmesi mümkün olduğundan.

Bir başka kuramsal düzeyde modernliğin eleştirisi, küresel gelişmenin belli başlı eğilimlerine karşı ileri sürülen görüşlere dönüşür. Gerçekten de, bunda "gelişmenin" anlamına dair bir görüş vardır. Bunun nedeni, "azgelişmiş dünya" olarak adlandırılan şeyin gelişmesinin genellikle "modernlik" olarak algılanmasıdır. "Modernlik" ve "gelişme", her ne kadar birbirine bağlı kavramlar değilse de, birbirini çağrıştırır hale gelmişlerdir. O halde modernliğin hâkimiyetine dair en ilginç görüşler, bunun bütün kültürel gelişmenin nihai noktası olduğu iddialarını bir şekilde sorgulayan görüşlerdir.

Bu eleştirel söylemde esas tehlikede olan, modernliğin belirsiz kültürel koşullarına gösterilen tepkinin şeklidir. Batı'da modernliğin eleştirmenleri, bir taraftan bunun materyal yararlarını sorgusuz sualsiz kabul ederken öte taraftan modernliğin varoluşsal ve kültürel sorunları üzerinde durmuşlardır. Fakat bu tip rahatsızlıklar, Batı'nın sahip olduğu maddi refaha sahip olmayan Üçüncü Dünya toplumları için fazla acil gözükmemektedir. Kabaca ifade edilecek olursa, "modern" temiz su sağlanması olasılığını, bunun getireceği kültürel rizikoya değer bulabilirler. Şayet temiz su mümkün olabiliyorsa, neden karayolları, hazır yiyecekler, kişisel bilgisayarlar, hipermarketler de olmasın? Modernliğin eleştirisinde karşılaşılan sorun, bunun getirdiği kolaylıkları kabul ederken yarattığı rahatsızlıkların nasıl eleştirileceği sorunudur, ki böylece "geleneğin" romantikçe savunmasından kaçınılmış olsun.

Bu sorun bizi en çok 5. Bölüm'de meşgul edecek; onunla uğraşırken sadece "modern" denen pratikleri değil, bunun altında yatan ve onu sürdüren kültür "anlatısını" da ele alacağız: (Kapitalist) Batı'nın kültüründe yatan soyut gelişme veya "ilerleme" kavramlarının küresel kültür hedefleri olarak kurumlaştığı bir anlatıdır bu. Kültürel emperyalizm söylemini bu şekilde yeniden ifade etmek, bu anlatıyı, insanların toplu meselelerini nasıl örgütlediklerinin "tek doğru hikâyesi" olarak kabul etmek istemeyen eleştirmenlerin iddialarını, daha genel bir reddiyenin bir parçası olarak görmemizi sağlayabilir.

O halde bizim tartışmamızı düzenleyeceğimiz dört söylem bunlardır. Bu durum, söylenen şeye bizim kendi "disiplinimizi" getirir. Bu metinde benimsenen sınıflandırma süreçleri, benim kendi çabalarımı yansıtmaktadır ve Foucault'nun tabiriyle bu, kültürel emperyalizm söyleminin başedilemeyen "tesadüfi olaylarına hâkim olmak" için yapılmaktadır. Tasvirdeki bu tahakküm öğesinden kaçınmak mümkün değildir: Bu, akademik söylemin bir parçasıdır. Fakat tahakkümden bahsettiğini iddia eden bir metinde Foucault'nun bütün söylemlerin "eşyaya yaptığımız bir tecavüz" olduğu iddiasını unutmamakta yarar vardır. Aşağıdaki kısa bölümde, duymaya alışkın olduğumuz akademik görüşlerin yarattığı rahatı bozabilecek bir tavır önereceğim.

E. BLAİSE PASCAL'DAN OKUMALAR ÜZERİNE BİR TAVSİYE

Bu bölümde, kültürel emperyalizmle ilgili bir şeyler yazarken ortaya çıkan, "metaproblemler" diyebileceğimiz bazı sorunlarla karşılaşmış bulunuyoruz. Bunlar, *bizim söylemimize* ve bu metnin yazılıp okunması ile ilgili pratiklere –ve en önemlisi *güce*– eklenmektedir.

Önce dil sorunu gelmektedir. Daha önce belirttiğim gibi, metnimiz, dünyanın "en emperyalist" dillerinden biriyle yazıldığı için duymamız gereken bir rahatsızlık vardır. Bu konuların ifade edilmesi esnasında metnin İngilizce yazılması ve özellikle İngilizce kaynaklar kullanılması dolayısıyla kültürel emperyalizm pratiklerinin yeniden üretildiği duygusu ortaya çıkmaktadır. Benim İngilizce yazmam ve sizlerin bunu bu dilde okumanız, bu konuların İngilizce konuşan dünyanın bir kültür ürünü olduğu tartışmasını devam ettirmeye yaramaktadır. Ve bu tamamen tesadüfi bir konu değildir: Şu andaki ayrıcalıklı söylemsel konumumuzun arkasında küresel bir tahakkümün hikâyesi – emperyalizm ve sömürgecilik – yatmaktadır.

Bu da daha geniş temsiliyet sorunuyla bağlantılıdır; kültürel emperyalizm söyleminde "kimin konuştuğu" sorunuyla. "Kimin konuştuğu" sorusuna zaman zaman döneceğiz çünkü kültürel emperyalizmden söz etmek hemen her zaman siyasi açıdan sorunlu olan "başkaları adına" konuşmayı içerir. Fakat biz, mevcut olan karmaşık temsiliyet sorunlarının *açık* bir şekilde ifadesini sürdüremeyeceğiz. Örneğin pek yakında ve istesek de istemesek de, benim bu "konu adına" konuşmakta olduğumu bir veri olarak kabul edeceğiz. Fakat bu durum, bu söylemde ciddi kısıtlamalar yaratmaktadır. Ben bilgisizliğimden dolayı bu tartışmadaki sesleri susturmakla kalmayacağım, aynı zamanda sahip olduğum söylemsel kategoriler vasıtasıyla bu söylemi düzenleyip bir "disipline de" sokuyor olacağım: seçtiğim bölümler, alt bölümler, görüşlerin ortaya konuş biçimi gibi. Tabii benim buradaki amacım, meseleleri açıklığa kavuşturmaktır fakat Foucault'yu izleyecek olursak, bu durumun fikirlere ve olaylara yönelttiği "şiddeti" kabul etmemiz gerekir. Akademik metnin genel teamüllerini takip ederek yazmak,

bir söylemi gayet özgün bir biçimde "yeniden sunmak [temsil etmek]" demektir. Batı akademik düşüncesi, diğerlerine nazaran ayrıcalıklı bir kültürel konumdadır: Diğer söylem biçimlerinin "üstünde" kritik bir konum üstlenir kendine. Fakat bizim konumuzun niteliği, bize bu rahatlığı tanımamaktadır. Eğer, kültürlerin kendi deneyimlerini kendilerinin tanımlama haklarından bahsedeceksek, o zaman bizim eleştirel kategorilerimize uymak zorunda olduklarını varsayamayız. Böyle bir metinde "üst söylem" cinsinden ve belli bir kültüre bağlı (Batı rasyonalizmi, belli bir liberalizm biçimi, vs.) bir düşünce tarzı ileri sürmekle şiddet uygulanmış olur.

Metnin kendi içerisinde bu zorluklara yakalanmamak için yapabileceğimiz fazla bir şey yoktur. Ben yazarken, yazdığım dilin gücü aklımdan çıkıp gitmektedir; susturduğum sesleri unuturum ve uyguladığım eleştirel kategorilerin "kültürel göreceliği" aklımdan uçar gider. Siz okurlar da herhalde aynı şeyi yapıyorsunuzdur; çünkü bu üst düzey sorunlar konusunda açık seçik bir bilinçlilik sürdürmek pratik değildir. Böyle bir bilinçliliğin sürdürülmesi, metnin her bir yerinin birtakım tanımlamalarla doldurulması demektir –ki zaten bunlardan epey olacaktır– ve bu da onu içinden çıkılmaz kılacaktır.

Fakat bunun bir çaresi mevcuttur. Bu metnin yazılması ve okunması sırasında belli bir *tavır* içerisine girebiliriz. Ve burada alışılmamış bir kaynaktan, on yedinci yüzyıl Fransız düşünürü Blaise Pascal'dan tavsiye alabiliriz. *Discourses on the Condition of the Great* (Soyluların Durumu Üzerine Düşünceler) adlı eserinde Pascal genç bir soyluya, ayrıcalıklı toplumsal konumunu düşünmesi yolunda tavsiyede bulunur. Pascal, bilinmeyen bir adaya deniz kazası sonucu çıkan bir adamın hikâyesini anlatmakla başlar. Adanın sakinleri, adamı kaybolmuş olan kralları sanırlar ve kendisine bunun gerektirdiği muameleyi yaparlar. Adam, bir süre endişelendikten sonra "durumu kabullenir" ve kendisine kral muamelesi yapılmasını benimser:

> Fakat gerçek durumunu unutamadığı için, bütün bu saygı kendisine gösterildiği sırada bu insanların bekledikleri kral olmadığının ve bu

krallığın kendisine ait olmadığının farkında idi. Böylece çift taraflı bir düşünce oluştu kafasında: Bir taraftan kral gibi davranıyor, öbür taraftan gerçek durumunu biliyor ve kendisinin bu duruma tamamen şans eseri düştüğünü kabul ediyordu.[49]

Pascal, genç ve soylu adama Tanrı'nın kendisine uygun gördüğü koşullar altında ahlâklı ve Hıristiyanca bir yaşam sürdürecek olduğu takdirde, bu talih ve konumunu kişisel bir liyakat meselesi veya doğal bir hak olarak değil, "sonsuz sayıdaki ihtimalden" biri olarak düşünmesi gerektiğini söyler:

Bunun sonucu nedir? Bahsettiğimiz bu adam gibi iki taraflı düşünmelisiniz ve emsaliniz olan insanlara uygun biçimde davrandığınız zaman, *daha gizli fakat daha doğru bir düşünceyle*, onlardan doğal bir üstünlüğünüz olmadığını kabul etmelisiniz.[50]

Şimdi bu metnin yapılandırılmasında bizim takınacağımız tutum, Pascal'ın "daha gizli fakat doğru bir düşünce" diyerek ifade ettiği bir tavırdır, "aklın bir köşesinde mevcut olan düşünce" dediği şeydir. Bizim durumumuz, yanlışlıkla kendisine kral muamelesi yapılan adamınkine benzemektedir. Gerçek uygulamalarımızın (metnin kendisi), bizi ayrıcalıklı bir söylemsel konuma getiren "tesadüfleri" açıkça kabul etmediği ölçüde genç soylununkine de benzemektedir durumumuz. Bu metni (Batı'da kültürel tüketim amacıyla üretilmiş) düz bir akademik söylem olarak okumak mümkündür, ki bir bakıma bu böyledir. Fakat "aklın bir köşesinde mevcut olan düşünceyi" unutmayacak olursak, metni farklı şekilde yapılandırabiliriz. Bu düşünce, bu gibi metinleri doğuran gücün koşullarının bilincinde olmak olmalıdır: Batı kapitalizminin getirdiği modernliğin gücü. Bunun anlamı, Batı kapitalizminin merkezindeki bizler diğer kültürler hakkında konuştuğumuz zaman, kullandığımız değerlerin ve kavramların, sürekli olarak *sorunsallaştırılmasıdır*.

Tabii bu tavır, gerçek dünyada hiçbir şeyi değiştirmemektedir. Louis Marin'in de Pascal'ın "aklın bir köşesindeki düşüncesini"

49. B. Pascal (1910) "Discourse on the Condition of the Great." Yay. C. W. Eliot, *Blaise Pascal: Thoughts, Letters, Minor Works*, Collier, s. 378.
50. A.g.y., s. 79. (vurgu bana aittir).

gözlemlediği gibi, "bu bir düşüncedir, bir biçimdir, eylem değildir. Eyleme dokunmayan, özellikle siyasi eyleme dokunmayan bir hükümdür. . ."[51] Sahte kral, rolünü oynamaya devam etmektedir; soylu adam, hükümdar rolünü sürdürmektedir (belki biraz daha yumuşak tarzda); bizim metnimiz de kendi kültürel kökenlerinin düşünce tarzları ve varsayımlarına gömülü durmaktadır. Aynı biçimde, kültürel ayrıcalığımızın bilincinde olmak, bu ayrıcalığı yaratan siyasi ekonomik gerçeği değiştirmemektedir. Bütün yapabildiği, burada ilgilendiğimiz kültürel pratiklerle ilgili bazı haklı endişeler yaratmaktır.

51. L. Marin (1979) "On the Interpretation of Ordinary Language: A Parable of Pascal," yay. J. V. Harari *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Londra, Methuen, s. 253.

II
Medya emperyalizmi

1. Bölüm'de medya emperyalizmi tartışmasını, medya emperyalizminin medya uygulamaları ve kurumları söylemine –medya kuramcılarının profesyonel alanı– ayrıştırılabileceği görüşüne karşı çıkarak sürdürmüştüm. Bu, aşağıda sunulacak olanlar açısından önemli bir görüştür. Medya kuramcılarının kendi meseleleri bulunmaktadır fakat bu meseleleri tartışmakla kültürel emperyalizm söyleminin önemli bir öğesini üretirler. Bu kişilerin medya emperyalizmi tartışmaları, bu konunun normatif ve kavramsal sorunlarıyla boğuşurken, farkında olmadan da olsa, çoğunlukla medya kurumları ve biçimlerinin özgün taraflarına takılıp kalmaktadır. Bizim amacımız, bu sorunları medya emperyalizmi söylemi *aracılığıyla* incelemektir ve bu da kapsamımızı daraltmalıdır, da-

raltacaktır da.

Biz üç ana konuyla ilgileneceğiz. Bunlardan ilki, "kültürel olanın" geniş bir ekonomik/politik tahakküm bağlamında belirlenmesi sorunudur. Medya emperyalizmi söylemi çoğu zaman ekonomik tahakküm noktasına varır ve bu noktada özgün kültürel an sonsuza kadar geriliyor gibi gözükmektedir. O halde medya emperyalizmi iddialarına bakmak, neyin kültürel tahakküm olduğu, neyin olmadığı konusunda bize ilk elden fikir sahibi olmamızda yardımcı olacaktır.

İkinci konu, birincisiyle ilişkilidir. Medya emperyalizminin kültürel "sonuçlarının" öne sürüldüğü ekonomik bir açıklamaya sürekli olarak başvurulduğundan bunlar daima sorunludurlar. Söylem içinde ya bunların mevcut oldukları varsayılır, yabancı kültür ürünlerinin varlığının aşikâr bir sonucu olarak işlev görmeleri sağlanır, ya da kaba yorumlara dayalı varsayımlarla çıkarımsanırlar. İkinci konu, kültürel emperyalizm söyleminin büyük bir kısmında yatan *yorumbilgisel saflıktır*. Bazı medya analistlerinin iddiaları buna güzel bir örnek oluşturmakla kalmaz, medya kuramında "medya etkilerinin" çıkarımsanması sorunlarıyla ilgili bir tartışma da vardır.

Üçüncü konu da, çağdaş Batı kültüründe medyanın rolüyle ilgilidir ve kültürel emperyalizmde medyanın rolü, Batı kültürünün dayatması olarak görülür. Medya genellikle kapitalist Batı kültürünün merkezine yerleştirilir ve bunun pragmatizmden kuramsal ilkeciliğe kadar değişen pek çok nedeni vardır. Kültürel emperyalizm kavramını anlamak için çağdaş Batı kültürünün dolayımlı karakterini anlamamız ve öteki kültürlere "dayatılan" şeyin ne olduğunu sormamız gerekmektedir. Bu dayatılan şey sadece birtakım "medya görüntülerinden" mi ibarettir, yoksa kültürel deneyimin daha karmaşık bir "dolayımı" mıdır?

Bu üç konunun araştırılmasında medya emperyalizmi söyleminin asalağı olacağız biz. Bu bölüm ne "medya emperyalizmi tartışmalarının" incelemesi olacak, ne de medya analistlerinin detaylı ve özgün görüşlerine doğrudan girecektir. Örneğin doğrudan yayın uydularının içerdiği anlamlarla ilgili özgün görüşler veya Üçüncü Dünya'da radyo ve TV'nin göreceli önemi, ya da Batı'nın çokuluslu haber ajanslarının piyasa yapısıyla doğrudan ilgilenmeyeceğiz.

Bunlar bu süreç içinde tipik olarak medya analistlerinin ilgilendiği ve geniş bir yazın oluşturduğu konulardır ve çoğunlukla ampirik yapıdadırlar.[1]

Medya analistlerinin ince tartışmalarından kaçınmamız için bu kitaba sığdırabilme sorununun yanı sıra, stratejik bir neden de bulunmaktadır: Kültürel emperyalizmin tartışılma biçimleriyle söylemimiz arasında eleştirel bir mesafe bırakmamız gerekmektedir. Her bir söylem, bizi onun özgün yönlerine doğru çekecektir. 1. Bölüm'deki benzetmeyi değiştirerek bunları kültürel emperyalizmin "yerleşik alanları" olarak düşünebiliriz. Bizim yapmamız gereken şey, bu alanların her birine gittikçe orada yerleşip kalmaya direnmektir. Aradaki mesafeyi korumalıyız. Bizimki, göçebe bir söylem olmalıdır.

A. MEDYA EMPERYALİZMİ KURAMI VE KÜLTÜRÜN GERİLEMESİ

Fred Fejes 1981'de medya emperyalizmi konusundaki araştırmaların bir değerlendirmesini yazdığında vardığı sonuç, bu alanda epey miktarda "medya emperyalizmine verilen somut örneklerin ampirik tanımlaması" olduğu fakat bütünleştirici bir kuramın mevcut olmadığı şeklindeydi. Fejes'e göre medya endüstrilerinin küresel faaliyetini detaylı olarak tanımlayan çok sayıda çalışma vardı ve bunlar Batı'nın çokuluslu şirketlerinin bilgi akışı ve medya ürünlerinin dünya çapında dağıtımı konusunda uyguladığı denetim üzerine eğilmekteydi. Herhangi bir ilerleme kaydedilecekse, diyordu Fejes, bu ampirik tanımlamaya tutarlı bir kuramsal çerçeve bulmak gerekmektedir. Fejes, küresel medyanın iyelik durumunun belgelenmesi ve medya denetiminin, gelişmiş ve gelişmekte olan toplumlar arasındaki ilişkilerin geniş bir ekonomik politik analiziyle bütünleştirilmesi gerektiği görüşüne büyük bir zaman ayırmıştır.

Tartışmasının sonuna doğru –ve buna verilen öncelik önemlidir– Fejes kültürel emperyalizm anlamında medya emperyalizmine döner:

1. Bu literatür, *Media Development, Journal of Communication*, ya da *Media, Culture and Society* gibi süreli yayınlarda bulunabilir.

İlerleme kaydetmek istemesi halinde medya emperyalizmi yaklaşımının ele alması gereken üçüncü bir sorun, kültür konusudur. Medya emperyalizmi konusuna duyulan ilginin büyük bir kısmı uluslarötesi medyanın kültürel sonuçlarından –bu medyanın Üçüncü Dünya toplumlarındaki ulusal kültürlerin gelişmesi ve bütünlüğüne yönelik tehdidi– duyulan endişeden kaynaklanmakla birlikte birtakım anekdot türü açıklamalar hariç, uluslarötesi medyanın *özellikle Üçüncü Dünya toplumları üzerindeki kültürel etkisini* anlamaya yönelik çok az ilerleme kaydedilmiştir. Çoğunlukla uluslarötesi medyanın kurumsal özelliklerine büyük ilgi gösterilirken, *olduğunu varsaydığımız* kültürel etkileriyle yeterince detaylı bir biçimde ilgilenilmemektedir.[2]

Buradaki anahtar ifade "özellikle Üçüncü Dünya toplumları üzerindeki kültürel etkisi"dir. Burada ima edilen şey, medya emperyalizmi olarak incelenen ve "özellikle kültürel" olarak tanınan uygulamalardaki tahakküm biçiminin başka bir şeyden farklı olduğudur. Bu da, kültürel *olmayan* bir çeşit medya tahakkümünden farklılık olarak tanımlanabilir. Böylece bir anda "kültürel" olanı belirleme zorunluluğuyla karşılaşırız. Fazlasıyla geniş bir yaklaşıma girersek herhangi bir beşeri uygulamayı dışlamak zorlaşır ve medyayla ilintili hiçbir faaliyeti de dışlayamayız. Dolayısıyla burada Fejes "kültür"ün hangi anlamını ima etmektedir? Fejes'in "uluslarötesi medyanın kurumsal yönleri" ile medya ürünlerinin tüketici üzerindeki etkisi arasında ayrım yapmak istediğini görebiliriz.

Bir taraftan medyanın dünya çapındaki iyelik ve denetimiyle ilgili bir konular yumağı mevcuttur: medya ürünlerinin –TV programları, reklamlar, haberler– üretim ve dağıtım tarzıyla ve özellikle güçlü çokuluslu şirketlerin piyasa hâkimiyetiyle ilgili konular. Öbür taraftan bu piyasa hâkimiyetinin, bu kültür ürünlerini alma konumundaki insanlar açısından içerdiği *anlam* söz konusudur. Bir toplumda yabancı TV programları ve sairenin tüketilmesi, o toplumdaki kültürel özellikleri nasıl etkilemektedir? Kültürel değerleri önemli ölçüde etkilemekte midir –örneğin Batı "tüketiciliğinin" yaygınlaşması, yerel, geleneksel ve doğal kültürü tahrip edip boğmakta, ya da azınlıkta bırakmakta mıdır?

Birinci konu yumağı normal olarak ekonomi politik veya ku-

2. F. Fejes (1981) "Media Imperialism: An Assessment," *Media, Culture and Society*, cilt 3(3), s. 281-89 (s. 287).

rumların "makro sosyolojisi" olarak düşünülür. Burada söz konusu olan tahakküm, daha çok ekonomik terimlerle tanımlanabilir: Bu, Birinci ve Üçüncü Dünyalar arasındaki ilişkileri yapılandıran neo-emperyalizmin bir parçasıdır. Bu, Fejes'in savunduğu, gelişmekte olan toplumların "bağımlılık kuramıdır". İkinci konu yumağı ise Fejes'in belirlemesine göre "özgül kültürel" konulardan ve ekonomik emperyalizmden ayrılır. Burada içerilen fikir, farklı bir çözümleme düzeyi olduğudur ve medya metinleriyle, bu içeriğin alınmasıyla ve alınan içeriğin "Üçüncü Dünya'daki insan ilişkileri ve yaşamlar üzerinde" yarattığı etkiyle ilgilidir bu. Fejes ve diğerlerine göre[3] bu, medya emperyalizmi kuramcılarının genellikle ele almakta başarısız kaldıkları, "medyanın kültürel boyutudur". Bu başarısızlık, Fejes'e göre, "kültürel boyutun" tabiatından kaynaklanmaktadır: "Sorulacak sorunun nasıl ifade edileceği konusunda çok az fikir birliği mevcuttur, yöntem ve kriterler konusunda ise çok daha az görüş birliği vardır."[4]

Fejes'le bu konuda epey bir görüş birliği içinde olabiliriz. Şurası kesindir ki, medya analistlerinin ürettiği pek çok şey, ekonomi politikle veya medya kurumlarıyla ilişkilidir. Aynı şekilde, Fejes'in görüşlerini yazdığı sırada medya etkilerini medya emperyalizmi açısından ele alma konusunda çok az çaba mevcuttu. O zamandan bu yana bazı çabalarda bulunulmuştur ve biz bunları bir sonraki bölümde ele alacağız. Fakat Fejes'in "kültürel olana" ait görüşünü "şimdilik kaydıyla" mülahaza edeceğiz. Kültürel olan, metinlerin ve bunların alınmasının tartışılmaz bağlamı olsaydı, meseleler çok daha basit olurdu. Sırtımızda yük olan bu kültür kavramının doğasında yatan belirsizlik, işleri biraz karışık hale getirmektedir.

Bu karmaşıklığı anlayabilmek için, Fejes'in "kültürel olanın" özgül anını yakalayamadığı için eleştirdiği cinsten, medya emperyalizmini temsil eden bir tartışmaya göz atalım.

Bu metin, Herbert Schiller'in "Transnational Media and National Development" [Uluslarötesi Medya ve Ulusal Kalkınma] adlı küçük bir çalışması olup Nordenstreng ve Schiller'in 1979'da ya-

3. A.g.y. Aynı zamanda bkz. M. Tracey (1985) "The Poisoned Chalice? International Television and the Idea of Dominance," *Daedalus*, cilt 114(4), s. 17-56.
4. A.g.y.

yına hazırladıkları *National Sovereignty and International Communication* (Ulusal Egemenlik ve Uluslararası İletişim) adlı ve sık sık alıntılanan eserinde yayımlanmıştır. Schiller, medya emperyalizmi konusunda en tanınmış ve en üretken yazarlardan biri olup zaman içerisinde bu konularda gayet tutarlı bir çizgi sürdürmüştür. Schiller'in bu çalışmasının tamamen kendine özgü bazı özellikleri vardır ve biz bunlara daha sonra değineceğiz. Kurumsal konulardaki görüşleri, medya metinleri üzerine olanlardan daha tipiktir.

Schiller, önce dünyanın ekonomisinin nasıl işlediğini anlatarak başlar işe. Wallerstein'i[5] izleyerek küresel kapitalist bir piyasa ekonomisinin oluşturduğu "modern bir dünya sistemi" tanımlar; bu sistemdeki gelişmiş endüstrileşmiş Batı'nın "merkez" ülkeleri (Schiller'in analizine Doğu Bloku'nun devletçi planlı ekonomileri dahil edilmemiştir) insani ve doğal kaynakların tahsisatını tahakküm altına almışlardır. Üçüncü Dünya ulusları ise bu modele göre sistemin "çevresinde" yer alırlar; denetim merkezlerinden ekonomik, teknolojik, stratejik ve politik güç bakımından uzaktadırlar. Böylece Schiller, Üçüncü Dünya ülkelerinin ekonomik (hatta politik) gelişmelerini, "ulusal kalkınma" ifadesinin belirttiği anlamda denetim altında tutamadıklarını ileri sürer. İtibari anlamda "bağımsız" ve egemen ulusların dışındaki bazı güçlerdir kalkınmanın nasıl olacağını belirleyen.

Küresel ekonomi politikteki "dünya sistemi" ve "merkez-çevre" fikirleri, geniş anlamda neo-Marksist paradigmada "bağımlılık kuramı" denen görüşlerin tipik bir parçasıdır.[6] Bağımlılık kuramı, eski sömürgelerin Batı'ya ne şekilde bağımlı olduklarını vurgular fakat belki de buradaki esas düşünce, en azından Schiller'e göre, modern küresel kapitalizmin bütünleşik ve *sistematik* karakteridir. Çokuluslu şirketler (ÇUŞ) –bazen uluslarötesi şirketler– bu yaklaşımda merkezi bir öneme sahiptir çünkü genellikle küresel kapitalist "sistemde" en önemli birimin bu olduğu düşünülür. Bu

5. Bkz. I. Wallerstein (1974) *The Modern World System*, New York, Academic Press.

6. Bkz. Bölüm 4, s. 105-108. "Bağımlılık kuramı" tartışmalarıyla ilgili olarak bkz. A. Webster (1984) *Introduction to the Sociology of Development*, Londra: Macmillan ve I. Roxborough (1979) *Theories of Underdevelopment*, Londra: Macmillan.

şirketlerin devasa ekonomik güçleri (ki bazı hallerde ulus devletlerinkini bile aşar bu)[7] ve dünya çapında piyasalardan, doğal kaynaklardan ve işgücünden yararlanma istekleri, çoğu eleştirmene göre, kapitalist kalkınmanın en yüksek noktasını ve Üçüncü Dünya ülke ekonomilerinin başlıca belirleyicisini temsil eder hale gelmiştir. Bağımlılık kuramı, özellikle kalkınma çalışmalarında yerine geçtiği paradigmayı, modernleşme teorisini[8] düşünecek olursak, bu görüşü epey desteklemektedir. Fakat şu da belirtilmelidir ki, Schiller, bazı aldatıcı kavramsal sorunları göz ardı eden basitçe bir versiyon önermektedir ve bu çerçevede "sistem", gayet kaba ve esneklikten uzak "işlevselci" bir biçimde maddeleştirilmektedir. Bu da, en çok eleştiriyi aldığı alanlardan biridir[9] fakat biz şu anda bu konuyla ilgilenmemekteyiz.

Schiller, medyanın dünya kapitalizmi içindeki yerini göstermeye çalışmaktadır ve dikkatini "modern dünya sisteminin merkezini ideolojik olarak destekleyen bilişimsel altyapıya" yöneltir: Bu da çokuluslu şirketlerdir.[10] Çokuluslu medya şirketleri böylece "modern dünya sistemi ve onun belli başlı öğelerinin, özellikle de çokuluslu şirketlerin reklamı, korunması ve yayılmasını" sağlayan aracılar olarak işlev görürler.[11]

Schiller'in ileri sürdüklerinin merkezinde şu yatar: medya emperyalizmi, "gelişmekte olan" toplumlar açısından medyanın gelişmiş toplumlardaki –özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ndeki– ticari işlevinin bir uzantısıdır. Bu rol, çok az tarif edilmektedir, yarım sayfadan daha kısa olarak ve eleştirel medya kuramının aşina

---

7. Bkz. R. Jenkins (1987) *Transnational Corporations and Uneven Development: The Internationalization of Capital and the Third World*, Londra: Methuen.

8."Modernleşme teorisi" tartışmaları için bkz. Bölüm 5, s. 143-44.

9. Bkz. J. O. Boyd-Barrett (1982), "Cultural Dependency and the Mass Media," in M. Gurevitch ve diğerleri (yay.) *Culture, Society and the Media*, Londra: Methuen, s. 178. Bağımlılık teorisinin genel bir eleştirisi için bkz. P. O'Brien (1975) "A Critique of Latin American Theories of Dependency," in I. Oxaal ve diğerleri (yay.) *Beyond the Sociology of Development*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

10. H. I. Schiller (1979) "Transnational Media and National Development," in K. Nordenstreng and H. I. Schiller (yay.) *National Sovereignty and International Communication*, New Jersey, Ablex, s. 21.

11. A.g.y., s. 23.

terimleriyle. Yani medya, izleyicileri kapitalist üretim düzeninin "iyi tüketicileri" yapmak üzere elinde oynatan ticari pazarlama aracı olarak görülür:

> Reklam mesajlarının her ortam vasıtasıyla eriştiği görünür doygunluk, belli başlı markalara sadık, toplumsal gerçek anlayışı metadan tatmin aracılığıyla olan izleyici kitleleri yaratmak olmuştur.[12]

Dikkat edilmesi gereken, burada medyanın güdümleyici ve ideolojik gücünün öne sürülmesidir. Eleştirel medya kuramı, uzun zamandır "medya etkilerinin" sorunlarının hesap edilmesinde karşılaşılan sorunlarla uğraşmaktadır ve bu alanda, ileride de göreceğimiz üzere, önemli güçlükler vardır. Schiller bu sorunlarla ilgilenmemektedir; onun istediği, "sistemin" nasıl ahtapot gibi etrafı sardığını göstermektir. Analizinde medyanın güdümleyici rolünü kaydetmek için bir müddet çaba harcadıktan sonra, hemen sistemin yeni pazarlar edinme ve sömürü alanları ele geçirme ihtiyacına ve bu yönde kullanılan stratejilere geçer. Bize çizdiği tablo, birbirini izleyen medya uygulamalarının (basın ve yayıncılık, reklamcılık, piyasa araştırması, halkla ilişkiler) ve birbirini izleyen teknolojilerin (bilgi işlem ve veri analizi, bilişim teknolojisi, uydu yayıncılığı) dünya çapındaki bütünleşik ve bütünleştirici kapitalist tahakküm sistemi içine alınmasına aittir. Bu tasvirle birlikte, CIA gibi Amerikan kuruluşlarının sistemin dünyada yaygınlaşmasını "dengede tutma" konusundaki gizli rolü, çalışmasının geri kalan kısmını oluşturur.[13]

Schiller'in vardığı sonuç gayet aydınlatıcıdır. Özetinde, uluslarötesi medyayı "genellikle kapitalist olarak tanımlanan, dünya çapında bir kaynak tahsis sisteminin ayrılamaz bir parçası" şeklinde tanımlar. Bu medya, izleyicilerinin bağlılığını sistemin bütününde geçerli olan değerler açısından yaratır ve sürdürür."[14] Fakat bu noktadan sonra detaylı ampirik bir düzeyde medya et-

12. A.g.y.
13. Schiller'in çalışmasındaki özgün noktalardan biri, çokuluslu şirketleri Amerikan stratejik planlamasına bağlayan "komplo teorisine" yaklaşan bir şeyler önerme eğilimidir. Örneğin bkz, H. I. Schiller (1976) *Communication and Cultural Domination*, New York, M.E. Sharpe, s. 19-23.
14. Schiller (1979), a.g.y., s. 30.

kilerini ölçme çabalarını inkâra doğru yol alır. Tek tek medya metinleri, "Amerikan hayat tarzı" ve tüketiciliğin çekiciliğini teşhir etmekte birbirini güçlendirmektedirler. Bunların etkileri, her ne kadar doğrudan ölçülemese de birikimseldir, "kapsayıcıdır" ve belli bir hayat tarzını simgeleyen etkiler olarak gözlemlenebilir. Böylece, uluslarötesi medyanın Üçüncü Dünya'daki "etkileri", Schiller'e göre bir kalkınma tarzının kurumsallaştırılmasıdır:

> Çinliler'e yapılan tarziyeyle birlikte bu, kalkınmaya giden kapitalist yol olarak anlaşılmıştır. Bu süreçte medya, daha önceki devirlerde olduğundan çok daha güçlü ve nüfuz edici bir şekilde izleyicilerini bu yola çeken ve onları eğiten birer araçtır. Bunları yaparken derin gerçeği ve bu yolun uzun vadedeki sonuçlarını gizler.[15]

Schiller, kültür kavramını "bir yaşam tarzı" olarak geniş anlamında kullanır –ve bu yaşam tarzının önemi, bunun içerdiği "sistemin" sahip olduğu önemdir. Schiller, Frankfurt Okulu'nun[16] "eleştirel kuramına" dayanan, kapitalizmin içerici gücü üzerine güçlü bir görüşe sahiptir. Bunun, Batı toplumlarında her düzeyde toplumu şekillendirdiği düşünülmektedir: Askeri-sanayi kompleksinden, yurttaş-tüketicilerin kişisel-varoluşsal deneyimlerine kadar her şey. Bu kapsayıcı görüş o kadar kuvvetlidir ki, Schiller, medya metinleriyle karşılaşmaktan dolayı güçlendiği söylenen siyasi değerlerin ya da tüketici tavırlarının tecrit edilip araştırılmasında bir anlam görmemektedir. Schiller'in gördüğü biçimiyle bunun delili, kapitalizmin vahşice ve inkâr edilemez biçimde yayılmasıdır. Schiller, görevinin bu yayılmayı ve bunun her seferinde kullandığı yeni stratejileri kontrol altında tutmak ve kaydetmek olduğunu düşünür. Onun analizini ekonomik-politik doğrultuda tutarlı olarak şekillendiren, işte bu projedir. Bu çalışmasının üstünden geçen altı yıl sonunda görüşleri esas itibariyle gene aynıdır, hatta daha da pekişmiştir. 1985'te yaptığı "Electronic Information Flows: New Basis for Global Domination?" [Elektronik Bilgi Akışları: Küresel Tahakkümün Yeni Temeli?] adlı bir çalışmasında hikâyeyi yeniden ele alır: "En son gelişmeler, daha da eksiksiz ve kapsamlı bir

15. A.g.y., s. 31.
16. 4. Bölüm'deki tartışmalara bkz., s. 187-194 ve 5. Bölüm, s. 210-214.

bilgi denetimini önceden haber vermektedir."[17] "The Transnational Corporate Business Structure" [Uluslarötesi Birleşik İş Yapısı] ve "Information for Sale" [Satılık Bilgi] gibi alt başlıklar, "makro düzeyde" kalmakta ısrar eden bir söylemi yapılandırır.

Bu konuda Schiller eşsiz değildir. Medya emperyalizmi konusunda üretken bir yazar olan Armand Mattelart'ın da (ki bazı çalışmalarını bir sonraki bölümde inceleyeceğiz) medya kurumları ve çokuluslu ticari stratejiler üzerine benzer görüşleri mevcuttur.[18] Bu genel yaklaşımın entelektüel-stratejik bir esası da yok değildir. Örneğin Golding ile Murdock şunu söylerler: "Kültürel bağımlılığın kendisi, daha temel düzeydeki ekonomik tahakkümün bir özelliğidir ve bu konu, sadece bu biçimde *kavranabilir*."[19] Medya eleştirmenlerinin çoğunda, hem analitik, hem de politik açıdan siyasi-ekonomik analize öncelik verilmesi gerektiği şeklinde bir duygu hâkimdir. Küresel haber piyasasını denetim altında tutan Batı'nın uluslarötesi haber ajanslarını belgeleyen Rohan Samarajiwa'nın bir makalesinde bu stratejik duyunun güzel bir örneğini bulmak mümkündür. Samarajiwa'nın çalışması kuramsal anlamda, Schiller'inki gibi "kapsayıcı" değildir. Dikkatlice yapılmış ve bilgilendirici bir tartışma olup küresel haber piyasası ekonomisinin Üçüncü Dünya'dan gelenlere karşı nasıl bir engel oluşturduğunu gösterir. Bu tip bir analiz, Üçüncü Dünya'dan yükselen seslerin susturulduğu yapının anlaşılmasında çok önemlidir. Fakat bizim için önemli olan, Samarajiwa'nın, çözümlemesini nasıl haklı gösterdiğidir:

Bu yaklaşım, haberlerin sadece bir metadan başka bir şey olmadığı ya

17. H. I. Schiller (1985) "Electronic Information Flows: New Basis for Global Domination?", P. Drummond ve R. Paterson (der.) içinde *Television in Transition: Papers from the First International Television Studies Conference*, Londra: British Film Institute, s. 11.

18. Örneğin bkz. A. Mattelart (1979) *Multinational Corporations and the Control of Culture*, Brighton, Harvaster Press. Dorfman ve Mattelart'ın bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz kitabı, bu genel yaklaşıma istisna oluşturur.

19. P. Golding ve G. Murdock (1979) "Ideology and the Mass Media: the Question of Determination," in M. Barrett ve diğerleri (yay.) *Ideology and Cltural Production*, Londra, Croom Helm, s. 222, (vurgu bana aittir). Aynı zamanda bkz. (P. Golding (1977), "Media Professionalism in the Third World: the Transfer of an Ideology," in J. Curran ve diğerleri (yay.) *Mass Communication and Society*, Londra, Arnold.

da daima bir meta olarak muamele görmesi gerektiği anlamını içermez. *Üçüncü Dünya'nın haberlere gösterdiği ilgi de tamamen bunların politik ve kültürel öneminden kaynaklanmaktadır*... Fakat politik ve kültürel hedeflere varılabilmesi, mevcut düzene meydan okunabilmesi, sadece mevcut yapının zayıf yönlerini ve kuvvetli yanlarını hesaba katan gerçekçi stratejiler benimsenmesiyle mümkün olabilir. Bu tip stratejilerin oluşturulmasında dünya haber piyasalarının siyasi-iktisadi analizi, vazgeçilemez bir adımdır.[20]

Samarajiwa'nınki gibi dikkatli ampirik analizlerle Schiller'in çalışmasındaki tahakküm örnekleriyle oluşan polemikler arasında açık seçik farklar vardır. Fakat yaptıkları işin önceliği konusunda ortak bir yanları mevcuttur. Medya analistlerinin ürettiği yığınla araştırmayı okuduğumuzda, sürekli ertelenen "kültürel anın" kavramsal sorunları kesin olarak görülür. Michael Tracey'nin ifade ettiği üzere:

Televizyon vasıtasıyla kültürel tahakküm fikrini benimseyenler, bireylerin yaşamlarına ait gerçekleri değil de şirket raporlarını incelemeyi tercih etme eğilimindedirler; iletişim akışını soyut olarak tarif ederler fakat bu akışların kültürel anlamını pek ele almazlar.[21]

Tahakkümün materyal bağlamını açıklığa kavuşturma çabalarının –özellikle Marksistler için– yeterli nedenleri vardır. Fakat bu tip analizin kültürel tahakkümün özgüllüğünü kavrayıp kavrayamayacağı sorusunun cevabı hâlâ mevcut değildir.

Fejes'e göre bu mümkün olmayacaktır. Fejes için bireysel tüketici düzeyinde araştırılması gereken "kültürel etki" sorunları mevcuttur. Fejes'in Schiller gibi kuramcıları eleştirmesinin bir nedeni, bu kişilerin, medya ürünlerinin güdümleyici etkileri olduğu varsayımını, *sorgusuz* bir şekilde genellemelerine dahil etmeleridir:

Genel olarak, çeşitli medya ürünlerinin denetiminin kültürel sonuçları olduğunun algılanması, kitlesel yayın araçlarının izleyicilerin dünya

20. R. Samarajiwa (1984), "Third-World Entry to the World Market in News: Problems and Possible Solutions," *Media, Culture and Society*, cilt 6(2), s. 119-136, (s. 120-121; vurgu bana aittir).
21. Fejes, a.g.y., s. 45.

görüşleri ve davranışları üzerinde dolayımsız, doğrudan etkileri olan güdümleyici eylemciler oldukları görüşüne dayanır.[22]

Schiller'in kapsayıcı yaklaşımı, kapitalizmin kültür *olduğunu* varsayar; sistemin "etkilerinin" yayılması, bireyin buna gömülmüşlüğüyle kanıtlanır. Fejes'e göre analizde ele alınması gereken bir aşama daha vardır. Bu da insanların, kapitalizmin kültürünü nasıl yaşadıklarıyla ilgili zor bir sorudur. Belki de o kadar büyük ölçüde güdümleyici değildir veya etkileri farklı bireylerce farklı şekillerde yaşanmaktadır. Belki de tüketimsel değerler ihracı ve piyasa ahlâkı, kültürel sınırları aşarken başka öğelerce dolayımlanmaktadır. Böyle dolayımlayıcı bir etkinin bariz bir örneği olarak din görülebilir. Bu tip değerlendirmeler, Schiller'in yaklaşımının çok sığ ve genel, hatta belki de fazlasıyla kötümser olduğu düşüncesini uyandırmaktadır.

Bu durumda da medya emperyalizminin ekonomik-politik analizinde kültürel anlamlara nasıl yaklaşılabileceği sorusu cevaplandırılmayı beklemektedir. Fejes, medya ürünlerinin izleyicilerin önüne gelene kadar takip edilmesini önerir. Medya metinlerinin nasıl yorumlandığını ve bu yorumların farklı kültürel bağlamlarda nasıl dolayımlanabileceğini incelememiz gerekmektedir. Peki, bu verimli bir çalışma alanı mıdır ve bize "kültürel olan" konusunda yeterli bir fikir verecek midir?

B. VAKVAK AMCA'NIN [DONALD DUCK] OKUNMASI: "EMPERYALİST METNİN" İDEOLOJİSİ-ELEŞTİRİSİ

Schiller'in çalışmasının genel karakterine karşılık belirli medya metinleri üzerine eğilen ve bunların emperyalist özelliğini açığa çıkarmaya çalışan çalışmalar da mevcuttur. Bunların sayısı, kurumsal analizler kadar çok değildir fakat Ariel Dorfman ve Armand Mattelart'ın bir incelemesi, bu çalışmaların güzel bir örneğini oluşturur: *How to Read Donald Duck: Imperialist Ideology in The Disney Comic*[23] [Vakvak Amca Nasıl Okunmalı: Disney Çizgi Ro-

22. Fejes, a.g.y., s. 287.
23. A. Dorfman ve A. Mattelart (1975) *How to Read Donald Duck: Imperialist*

manlarında Emperyalist İdeoloji].

Başlıktan da anlaşılacağı gibi, Dorfman ve Mattelart, Walt Disney dünyasının masum ve dürüst görünüşü arkasında yatan değerlerin emperyalist karakterini ortaya koyarlar. Disney'in çizgi romanları, Amerikan emperyalizminin güçlü bir ideolojik aracıdır, çünkü bunlar çocukların tüketimi için zararsız birer eğlence olarak sunulmuşlardır. Dorfman'la Mattelart'ın bize önerdiği şey, Disney'in "muhalif bir biçimde okunmasıdır," böylece hikâyelerin temelini oluşturan ve hatta belki de Batı kapitalizminin toplumsal ilişkilerini normalleştirip içselleştiren ideolojik varsayımları açığa çıkarmak amacıyla bu masumiyet kabuğunun içine nüfuz edilir. Martin Barker'ın özetlediği gibi, Dorfman ile Mattelart'ın ileri sürdüğü görüş şudur: "Amerikan kapitalizmi, tahakküm altına aldığı insanları, istedikleri şeyin 'Amerikan tarzı hayat' olduğuna ikna etmek zorundadır. Amerika'nın üstünlüğü doğaldır ve herkesin yararınadır."[24]

How to Read Donald Duck, 1971'de, Salvador Allende'nin Halk Birliği hükümeti sırasında devrimci sosyalizmin güçlendiği esnada Şili'de yazılmıştır ve bu dönemin devrimci politikasıyla yakından özdeşleştirilir. 1973'te ABD'nin bilgisi dahilinde General Pinochet başkanlığındaki cuntayı iktidara getiren askeri darbeden sonra bu kitap kamuoyunun gözü önünde yakılmış ve yazarları da sürgüne yollanmıştır. Bundan sonra pek çok dile çevrilmiş olan bu kitabın İngilizce çevirisi, ABD'de de bir süre yasaklanmış, son zamanların anti-emperyalist kültürel eleştirinin klasiklerinden biri haline gelmiştir. John Berger, kitabın İngilizce çevirisi üzerine *New Society*'de şunları yazmıştır: "Bu kitap, sömürgelerin bağımsızlaşması konusunda bir elkitabı haline geldi. Walt Disney'in çizgi romanlarındaki anlamı incelemekte, bu işi hassas ve doğru bir biçimde yaparken küresel bir durumu aydınlatmakta."[25]

Disney'in 1940'lardan beri Üçüncü Dünya'da yaygınca satılan

Ideology in the Disney Comic, New York, International General Editions. Ayrıca bkz. A. Dorfman (1985) *The Empire's Old Clothes*, Londra, Pluto Press, ve Mattelart'ın Amerikan televizyonundaki eğitim programı *Sesame Street* [Susam Sokağı] konusundaki açıklamaları, Mattelart (1979), a.g.y.

24. M. Barker (1989) *Comics: Ideology, Power and the Critics*, Manchester, Manchester University Press, s. 279.

25. J. Berger, aktaran Dorfman ve Mattelart'ın giriş sayfaları, a.g.y., s. 3.

çizgi romanlarını kesinlikle Amerikan kapitalist kültür değerlerinin potansiyel "taşıyıcısı" olarak görebiliriz. Bu anlamda Berger, Dorfman ve Mattelart'ın çözümlemesinin, Batı kökenli medya metinlerinin diğer kültürlerde yaygın olarak mevcut olduğu "küresel bir durumu aydınlattığını" söylemekte haklıdır. Fakat esas sorulacak soru, bu mevcudiyetin kültürel emperyalizmi temsil edip etmediğidir. Tabii *sadece* mevcudiyet kültürel emperyalizmi temsil etmez. Metin, okunmadan kültürel anlam ifade etmez. Bir metnin okunana kadarki statüsü, ithal edilmiş boş kâğıdınkiyle aynıdır: Maddi ve ekonomik bir anlam ifade eder fakat doğrudan kültürel bir anlam içermez. Bu düzeydeki analizde, emperyalist metnin okunması, kültürel emperyalizm hakkında bir hükme varılmasında en önemli konu olur. Medya metinlerinin "kültürel etkisi" konusuna dikkatimizi çeken Fejes'e kulak verirsek, Dorfman ve Mattelart gibilerinin metin analizinin –okumalarının– kültürel emperyalizme nasıl delil oluşturduğunu sormamız gerekir.

How to Read Donald Duck konusunda bir karara varmak güçtür. Dikkatle yapılmış akademik bir çalışma değildir bu, siyasi bir tercihi bilinçli olarak yansıtan, polemik olduğu aşikâr olan bir eserdir. Buradaki analizler kaba değildir, fakat David Kunzle'un da belirttiği gibi, "öfkelidir, alaycıdır ve siyasi hırs içerir".[26] Amerikan tüketici-kapitalist değerlerinin ve bu değerlerin Şili toplumu üzerindeki ideolojik etkisinin analizi olduğu kadar onların *reddidir de.* Aynı zamanda "Amerika" ve kapitalizmi "sınıf düşmanı" anlamında tek bir kategoriye sokma eğilimindedir. Kitabın üretiminin yer aldığı özel bağlamdan kaynaklanan bu özellikleri dolayısıyla, onu kültürel emperyalizmin işleyişi üzerine tutarlı bir görüş olarak ele almak pek yerinde olmayacaktır. Fakat kitapta, bu işleyen emperyalist mekanizmaların zımni bir modeli mevcuttur ve bu model, "emperyalist metnin" *ideolojik gücü* şeklindeki bir ana kavrama dayanır. Kitapta, iki temel kuramsal hamle vardır: emperyalist ideolojinin teşhis edilmesi ve bunun sonuçlarının kuramsallaştırılması.

En önemli olan, birinci hamledir. Dorfman ve Mattelart, çizgi romanlardaki ideolojik temaların bir dökümünü yaparlar: para saplantısı ve "içten gelen, zorlayıcı bir tüketicilik"; zenginlik kaynağı

26. D. Kunzle (1975) "Introduction to the English Edition," Dorfman ve Mattelart, a.g.y., s. 11-21 (s.14).

olan ve bu zenginliği Batılı maceraperestlerce "ele geçirilmeyi bekleyen" "egzotik" ülkelere (yani Üçüncü Dünya'ya) sürekli olarak atıfta bulunulması; Üçüncü Dünya uluslarının kültür ve ırk bakımından belli basmakalıp ifadelerle (özellikle de bu ülke halklarının "çocuklaştırılarak") sunulması; kapitalist sınıf ilişkilerinin doğal, değişmez ve ahlâken meşru gösterilmesi; doğrudan antikomünist ve karşıdevrimci propaganda; kadınların basmakalıp ve zayıf bir konumda ele alınması, vs.

Çoğu durumda yorumları gerçekçidir ve "politize" olmuş okuyucu için itici güce de sahiptir. Fakat yorumun doğası gereği fikir ayrılığı daima olasıdır. Tabii kitap, Disney çizgi romanlarının kendi kendini temsil tarzıyla uyuşmazlık olarak anlaşılmaktadır. Fakat Dorfman ve Mattelart'ın yorumu da hiç şüphesiz pek çok çocuğun, hatta muhtemelen çoğu yetişkinin, "masumane" okumasından farklı olacaktır. Disney çizgi romanlarını eleştiren diğer kişilerin meseleleri farklı gördüklerine dair kesin deliller de vardır. Martin Barker'ın son zamanlarda yaptığı gayet ilginç bir inceleme, Dorfman ve Mattelart'ın ana temalarından birinin, Donald'ın "Varyemez Amca" karakteriyle ifade edilen para saplantısının, farklı eleştirmenlerce ne kadar farklı şekillerde yorumlandıklarını göstermektedir.

Dorfman ve Mattelart, Varyemez Amca'yı kapitalist sınıfın örgütlü gücünü gülünç milyoner bir cimrinin "acınacak derecede duygusal yalnızlığı" arkasına gizleyen bir araç olarak okumaktadırlar.

> [Varyemez Amca] tahakkümün gerçek mekanizmalarını el değmemiş halde bırakmak için yaratılmıştır. Varyemez Amca'ya saldırılması, kapıdaki bekçiyi yere sermek gibi gözle görülebilen fakat ikincil bir belirtidir; ve amaç, Disney şatosundaki diğer yurttaşlarla yüz yüze gelmemektir. Bu gösterişli ve teatral Servet Tanrısı, Varyemez'e güvenmemelerini sağlamak üzere okuyucunun dikkatini dağıtmak için tasarlanmış olabilir mi?[27]

Yazarların bu metni okuyuş tarzları oldukça tipik Marksist çizgidedir ve ideoloji, kapitalizmdeki toplumsal ilişkilerin –yani

27. Dorfman ve Mattelart, a.g.y., s. 78.

sınıfsal yapının– gerçek yüzünü gizleyip "gizemleştirme" görevi yapar. Servetin bazı ellerde toplanması doğal gösterilir ve servetin gücü, buna sahip olan "milyoneri" zararsız, eksantrik bir birey olarak göstermek suretiyle gizlenir. Fakat Barker'ın da gösterdiği gibi, başka üç yorumcu, bu temayı üç farklı şekilde yorumlamıştır. Bunlardan biri, Varyemez'i "para fetişizminin" saçmalığının bilinçli bir yergisi olarak görür; bir diğeri bunu hikâyelerde "kapitalizmin yapay eleştirisi" olarak değerlendirir ve Varyemez, "kapitalizmin rekabetçi aşamasındaki burjuva girişimcinin keskin bir parodisidir". Bir üçüncü yorumcu ise bütün bu para söylemini, hikâyelerde "insanların kendilerini aldatıp yok etmeleri" temasının bir alt öğesi olarak görür. Barker'ın güzel ifadesiyle, "bilgi aynıdır, fakat dört farklı biçimde yorumlanır".[28]

Tabii bu, bu tür metinsel ideoloji-eleştirinin endişe veren yanıdır: Eleştirmenin, metnin "gerçek" ideolojik anlamını yakalayabilmek için "yüzeysel" anlamına nüfuz ettiği görüşünü içerir. Disney'in çizgi romanlarının konusu, *aslında* küçük tüylü hayvanların komik amcaları tarafından altın arayarak macera yaşamak üzere Işıldayan-İnka, Aztekya veya Krizistan gibi hayal ürünü ülkelere gönderilmeleri değildir: Bunlar, anlatıda saklı olan kapitalist-emperyalist dünya görüşü hakkındadır. Fakat son söz kimin olacaktır? Disney, karakterlerini "masum" olarak sunmaktadır, Dorfman ile Mattelart ise onları "suçlu" görürler. Barker'a göre ise "bu karakterler masum ya da suçlu olarak değerlendirilemeyecek kadar karmaşıktırlar, çeşitlilik arz ederler": "Latin Amerika'dakiler de dahil olmak üzere okuyucularıyla, karmaşık bir "mukavele" yapıyor olarak görülmelidirler.[29] Bu, kesinlikle doğrudur. Neticede Dorfman ve Mattelart'ın yorumlarında önemli olan şey, bu yorumlarının edebi-eleştirel değeri değil, sosyo-ekonomik analizlerinin doğruluğu da değil, alelade okuyucunun çizgi romanları nasıl okuduğu sorusudur; yani, metnin ideolojik sonuçları olup olmadığı, varsa bunun nasıl oluştuğudur.

Tespit ettikleri ideolojinin Şili'deki alelade okuyucular üzerindeki sonuçlarını inandırıcı bir şekilde açıklamadıkları sürece Dorfman ve Mattelart'ın çalışması, "emperyalist metnin" politize

28. Barker, a.g.y., s. 287.
29. A. g.y., s. 299.

olmuş bir okumasından ibaret olacaktır, kültürel emperyalizm hakkında herhangi bir sav oluşturmayacaktır. Etki konusunda bir çeşit görüş ileri sürmektedirler fakat bu yeterince geliştirilmemiştir. En yoğun tartışma, son bölümde ("Power to Donald Duck?" [İktidar VakVak Amcaya mı?]) karşımıza çıkar:

> Fakat kapitalist merkezi temsil eden ve üretici güçlerinin gelişimindeki çelişkilerin böylesine bir neticesi olan hâkim sınıfların kültürel üstyapısı azgelişmiş ülkelerde nasıl bu kadar etkili olabilir ve bu kadar popüler olabilir? Disney nasıl böyle bir tehdit oluşturabilir?[30]

Gerçekten, Amerikan Rüyası, nasıl dolaşmaktadır dünyayı? Dorfman ve Mattelart'ın kendi sorularına verdiği ilk cevap, Disney gibi kültürel ithal mallarının genel bağımlılık çerçevesi içindeki yerini vurgulamak olur: "Bizim ülkelerimiz hammadde ihraç eden, üstyapı ve kültür ürünleri ithal eden ülkelerdir."[31]

Bu, yabancı kültür metinlerinin mevcudiyetini açıklar fakat sonuçlarını açıklayamaz henüz. Şöyle devam eder yazarlar:

> "Tek ürüne bağlı" ekonomilerimizin ihtiyaçlarını karşılamak ve kentlere araç-gereç sağlamak için biz bakır yolluyoruz, onlar da bakır çıkarmak için makine ve tabii Coca Cola yolluyorlar. Coca Cola'nın arkasında bir beklentiler ve davranış biçimleri üstyapısı ve bunlarla birlikte de bugünün ve yarının toplumuna ait belli bir görüş ve geçmişin de bir yorumu yatar.[32]

Dolayısıyla, ithal edilen kültür ürünleri –Kola, Disney– Amerikan kapitalizminin tüketim kültürünün değerlerini bir şekilde "içerir" ve iyi yaşamın bir yorumunu da sunar. Fakat, bu kültür ürünlerinin içerdikleri değerleri ve "sundukları" görüşü nasıl etrafa yaydıklarını henüz görememekteyiz. Bu konudaki açıklama nihayet yapıldığında, açıkçası, hayal kırıklığına uğrarız:

> Gecekondudaki ev kadını en son model buzdolabını veya çamaşır makinesini almaya tahrik edilir; fakir sanayi işçisi, Fiat 125 görüntü-

30. Dorfman ve Mattelart, a.g.y., s. 97.
31. A.g.y.
32. A.g.y.

leriyle bombardımana uğratılır [aynı şekilde] ... Azgelişmiş halklar çizgi romanları ikinci elden, yaşamaları gereken ve yabancı güç merkezleriyle ilişkilerini belirleyen talimatname olarak alır.[33]

Hassas bir konu olan ideolojik etkiler konusuna gelince Dorfman ve Mattelart, medya metninin güdümleyici gücünü sorunsallaştırılmamış bir kavram olarak sunarlar. Amerikan çizgi romanlarının okunmasının, reklamların görülmesinin, varlıklı *yanki* hayat tarzını yansıtan filmlerin seyredilmesinin dolaysız bir pedagojik etkisi olduğunu sadece *varsayarlar*. Onların bu etki modeli aynen, önceki bölümde gördüğümüz gibi, Schiller'in kullandığı, Fejes'in eleştirdiği modeldir. Tamamen metinler üzerine eğilirler, kurumlarla ilgilenmezler ve bu şekilde Dorfman ile Mattelart, kültürel emperyalizm sorununu Schiller'inkinden daha ileriye götürmezler. Kültürel emperyalizme bu yaklaşımdaki herhangi bir ilerleme, *metinle izleyici arasındaki ilişkiye bağlıdır*. Bu da, Boyd-Barrett'in belirttiği gibi, kültürel emperyalizmi eleştiren pek az kişinin ele aldığı bir noktadır:

> Batı'da izleyici konusundaki ortodoks görüş, iletişimin alındığı toplumsal bağlamı vurgulayan, bireyin aktif seçim ve hatırlama kapasitesini vurgulayan görüştür. Bu görüşün Üçüncü Dünya bağlamlarına yeterince taşınmamış olduğu görünmektedir.... Bireyin psikolojik bölünme ve rasyonalizasyon kapasitesi, olağandışı derecede küçümsenmiştir. Bireylerin ve grupların yabancı kültür deneyimlerini daha aşina oldukları deneyimlerle ilişkilendirmek üzere anlayıp dönüştürmeleri ve yorumlamaları sürecine çok daha fazla önem vermek gerekir.[34]

Boyd-Barrett'in bunu yazışından bu yana bu sorunlar üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu konuya gelirken gözümüzü Disney'den daha yeni, kültürel emperyalizmin bir başka *bête noire*'ına [gulyabanisine], *Dallas*'a çeviriyoruz.

33. A.g.y., s. 98.
34. Boyd-Barrett, a.g.y., s. 193.

C. "*DALLAS*'I SEYRETMEK": EMPERYALİST METİN VE İZLEYİCİ ARAŞTIRMALARI

Pek çok eleştirmene göre Amerikan TV dizisi *Dallas* 1980'lerde kültürel emperyalizmin başyapıtı haline gelmişti. Ien Ang'in çalışması *Watching Dallas* (Dallas'ı Seyretmek), esas sorun olarak bu Teksas pembe dizisinin büyük uluslararası popüleritesi ile:

> ... Türkiye'den Avustralya'ya, Hong Kong'dan Büyük Britanya'ya kadar doksandan fazla ülkede... dizi başlarken sokaklar boşalıyor, su tüketiminde büyük bir düşme görülüyordu...

bu "başarıya" kültür eleştirmenlerinin gösterdiği tepki arasındaki ilişkiyi alır:

> *Dallas,* Amerikan tarzı ticari kültürün otantik ulusal kimliklere yönelttiği tehdidin yeni bir delili olarak görülüyordu. Örneğin 1983 Şubat'ında Fransa Kültür Bakanı Jack Lang... *Dallas*'ın 'Amerikan kültürel emperyalizminin simgesi' olduğunu ilan etti.[35]

Ang, Avrupalı kültür eleştirmenlerinde bir "kitle kültürü ideolojisi" olduğunu görür; bununla kastettiği, Amerikan kitlesel kültür ürünleri sanayiine karşı genelleştirilmiş bir düşmanlıktır ve bu düşmanlık da aşağılayacağı unsur olarak *Dallas*'a odaklanmıştır. Ang, Michelle Mattelart'dan alıntı yaparak şunu belirtir:

> Kültürün geleceğinin tartışıldığı her yere *Dallas*'ın gölge etmesi boşuna değildir: *Dallas*, mücadele edilen kültürel sefalete karşı mükemmel bir simgesel nefret unsuru haline geldi.[36]

Dallas'ın aşikâr derecede popüler oluşu ile "profesyonel aydınlar" tarafından düşmanca bir eleştiriye tabi oluşunu ve buna bağlı olarak kültürel emperyalizm savlarını bir araya getirecek olursanız, medya emperyalizmi söylemindeki izleyici sorunuyla karşılaşmış olursunuz; çünkü kültür eleştirmenleri, izleyici kitlesinin metni na-

35. I. Ang (1985) *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, Londra: Methuen, s. 1-2.
36. M. Mattelart, a.g.y. aktarılıyor, s.2.

sıl okuduğuna pek dikkat etmeksizin *Dallas*'ı da Vakvak Amca'yı olduğu gibi lanetleme eğilimindedirler. Böylece kültürel emperyalizm bir kere daha metnin ideolojik bir özelliği olarak görülür. Bunun, göz kamaştırıcı gökdelenlerin, pahalı elbise ve otomobillerin, lüks ortamların görüntülerinde ve güçle zenginlik anlatısını yücelten görüntülerde mevcut olduğu görülmektedir. Bütün bunların da seyirci üzerinde gözle görünen güdümleyici, ideolojik bir etkisi olduğu görülür. Lealand'ın da ifade ettiği gibi:

> Amerika'dan ithal edilen TV ürünlerinin ne zaman ve nerede olursa olsun belli bir etkisi olduğu varsayımı mevcuttur fakat aslında bu konuda pek sık araştırma yapılmaz. Sunulan delillerin çoğu hikâye tarzı bir anlatımdır veya olgunun geçerliliğini dolaylı olarak ispat eden delillerdir. Çölün kavurucu sıcağında Dallas'ı seyreden Cezayirli bedeviler... yeterli delil olarak sunulurlar.[37]

Fakat İngiliz eleştirel medya kuramının verdiği cesaretle[38] bazı yazarlar, *Dallas* gibi "emperyalist metinlerin" nasıl algılandığını anlamaya çalışmışlardır. Ien Ang'ın çalışması her ne kadar esas olarak medya emperyalizmi konusuyla ilgili değilse de, bunlardan biridir.

Ang, *Dallas* izleyicilerine, kendi *Dallas* deneyimine dayanarak ürettiği bir hipotezi incelemek niyetiyle yaklaşır. Ang, bu diziden aldığı zevkle bu dizide var olduğunu bildiği ideolojik içeriğin çatıştığını görür. Bu ideolojiye "bir feminist ve aydın" olarak eleştirel bir yaklaşım göstermesi, kendisinin bu programı seyretmekle duyduğu zevkin herhangi bir ideolojik etkiyle pek bağlantılı olmadığını, hatta ideolojik bir sonuca hiç götürmediğini gösterir. Ang'a göre kültür eleştirmenleri metindeki ideolojiye tepki göstermekle, izleyiciyle ilgili çok önemli bir konuyu göz ardı ederler: "Çünkü bir şeyi kabul etmemiz gerekir: *Dallas* popüler olabilmektedir çünkü pek çok kimse nedense bunu seyretmekten *zevk alıyor*."[39]

Ang bu dizinin popülerliğini (ki bu da onun emperyalist i-

37. G. Lealand, aktaran Tracey, a.g.y. s. 36.
38. Özellikle bkz. D. Morley (1980) *The "Nationwide" Audience: Structure and Decoding*, Londra, British Film Institute.
39. Ang, a.g.y., s. 4.

deolojik gücü olarak okunabilir), tek bir nedeni olmayan fakat içsel melodramatik yapısından duyulan zevke bağlı kompleks bir olgu olarak görür. Yazara göre dizinin "melodramatik tahayyül" ile bağlantı kurabilmesi ve bu sayede zevk vermesi, başarısının altında yatan en önemli öğedir; ve bunların da Amerikan kültürünün gücüyle veya tüketim kapitalizmiyle hiçbir zorunlu bağlantısı yoktur. Kültür eleştirmenlerinin göz ardı ettiği nokta ise, izleyicilerin "metinden aldıkları zevkle" yabancı bir kültürün değerleri arasındaki olası çelişkileri telif edebilme yetenekleridir.

Ang'ın çalışması pek de biçimsel olmayan bir yönteme dayanmaktaydı. Ang, Hollanda'da çıkan bir kadın dergisine ilan verir ve bu ilanı okuyanların, kendisine *Dallas*'ın hangi yönlerini beğendiklerini, hangi özelliklerini beğenmediklerini yazmalarını ister. Yanıt verenler, oldukça karmaşık bir tepki gösterirler; bazıları, aynen Ang gibi, dizinin ideolojik içeriğinden duydukları memnuniyetsizliği, onu seyretmekten duydukları zevkle uzlaştırdıkları şeklinde görüş belirtirler. Örneğin:

> *Dallas*... Allah'ım, bana ondan bahsetmeyin. Müptelası oldum çıktım! Fakat inanır mısınız kaç kişi bana "Seni kapitalizme karşı zannediyordum" diyor? Karşıyım gerçekten, fakat *Dallas* o kadar abartılı ki, kapitalizmle hiçbir ilgisi yok artık adeta; tamamen anlamsız rollerden oluşan bir oyun.[40]

Ang'a cevap verenlerin bazıları *Dallas*'taki kültürel değerlere o kadar karşıdır ki, Ang onların görüşlerinin kökeninde kültür eleştirmenlerinin "kitle kültürü ideolojisi" olduğunu belirtir. Ang'a göre bu izleyiciler, ithal edilen kitlesel kültür ürünlerine karşı "doğru" olarak algıladıkları tavrı içselleştirmişlerdir – yani eleştirel konumdaki profesyonel aydınlarınkini. Böylece diziden neden zevk duyduklarını, örneğin alaysı bir tutum takınarak, açıklamak gereğini duymaktadırlar. Buna alternatif olarak da *Dallas* hayranı, "popülizmin" "aydın-karşıtı" ideolojik söylemine dayanarak kitle kültürünü seçkinci ve pederşahi olduğu gerekçesiyle reddedebilir, kültürel bir "suçluluk" duygusuna kapılmadan eğlenme haklarını ("zevkler tartışılmaz" tarzı bir popüler ifadeyle) öne sürebilir.[41]

40. A.g.y., s. 96.
41. A.g.y., s. 113.

Ang'ın *Dallas* metnine yönelik ideolojik konumlandırma ve mücadelesi sorunsuz değildir.[42] Fakat Ang'ın ampirik çalışması en azından emperyalist metne maruz kalmakla hemen ideolojik etkiler görüleceği kavramının ne kadar basit ve olasılık dışı olduğunu ortaya koyar. Ang'a cevap verenlerin karmaşık, düşünsel ve tedirginlik dolu tepkileri, bu tip sonuçlar varsayan kültür eleştirmenlerinin, izleyicilerin metinle ne kadar aktif iletişim kurduklarını ve ortalama izleyicinin/okuyucunun ne kadar olgun olduğunu göz ardı ettikleri konusunda fikir vermektedir.

İzleyicilerin verdikleri tepkiler üzerine yapılan en yeni araştırmalar da aynı mesajı vermektedir. Örneğin Katz ve Liebes de *Dallas*'a gösterilen tepkiyi incelemiş, fakat bunu Ang'ınkinden daha biçimsel ampirik bir çalışma olarak yapmışlardır. Bu yazarların çalışması, İsrail'deki bazı etnik gruplarla Amerikalı izleyicileri *Dallas*'ın etkileri açısından karşılaştıran geniş bir kültürler arası çalışmadır. Katz ile Liebes, kendilerini medya araştırmalarında gitgide genişleyen ve izleyicileri aktif, anlam yapılandırılmasını metinle bir çeşit "müzakere" olarak gören bir perspektife yerleştirirler ve bu perspektif hakkında şunu ileri sürerler:

> [Bu perspektif] Amerikan televizyonunun kültürler arası ve dilsel sınırları görünürde ne kadar kolay programladığı konusunda bir soru getirir akla. Gerçekten de, bu olguyu o kadar sorgusuz sualsiz kabul ederiz ki, bu programların neden bu kadar başarılı olduğu hakkında hemen hemen hiç sistematik bir araştırma yapılmamıştır. İnsan, esas ruhu itibariyle Amerikan malı olan bu ürünlerin nasıl olup da anlaşıldığını merak ediyor. Bu olgunun kültürel emperyalizm sürecinin bir parçası olduğunu sık sık ileri süren iddiaya göre her şeyden önce içerik ve biçimde Amerikan mahsulü bir mesaj mevcuttur; ikincisi, bu mesaj izleyiciler tarafından şu ya da bu şekilde algılanmaktadır; üçüncüsü, farklı kültürlerdeki insanlar tarafından aynı şekilde algılanmaktadır.[43]

---

42. D. Webster'deki (1988) eleştiriye bkz: *Looka Yonder: the Imaginary America of Populist Culture*, Londra, Routledge/Comedia, s. 202. Webster'in bulduğu başlıca hata, Ang'ın tarif ettiği popülizmin "doğal" durumunu abartması, bulvar gazetelerinin televizyon hakkında popülist bir söylem oluşturabileceğini kabul etmemesidir.

43. E. Katz ve T. Liebes (1985) "Mutual Aid in the Decoding of Dallas: Preliminary Notes from a Cross-Cultural Study," (yay.) Drummond ve Paterson, a.g.y., s. 187.

Ang gibi Katz ve Liebes de medya emperyalizmi iddialarının, savunucuları tarafından dile getiriliş tarzını şüpheyle karşılarlar:

> Bir TV programına atfedilen etkiler genellikle sadece içerik analizine dayanılarak çıkarsandığı için, izleyicilerin eleştirmenlerce alımladıkları iddia edilen mesajları doğrudan ya da dolaylı olarak ne ölçüde massettiklerini incelemek özellikle ilginç olacaktır.[44]

Böylece Katz ve Liebes'in *Dallas* üzerine yaptıkları inceleme, bugüne kadar medya emperyalizmi görüşlerini ampirik olarak araştırma çabalarının izleyici tepkileri perspektifinden yapılmış en iddialı örneğidir belki de. Bunu gerçekleştirmek üzere, her biri üç çiftten oluşan ve *Dallas*'ın bir bölümünü izleyecek olan elli "odak grubu" oluşturmuşlardır. Programı gruplar halinde izlemek, araştırmacıları yönlendiren ilkelerden biri açısından önemliydi. Bu ilke de, TV metinlerine, *toplumsal* bir süreç olan izleme ve gidimsel yorumlama yoluyla anlam kazandırıldığıdır. Bu araştırmacılar, son zamanlarda diğer bazı yorumcularla birlikte bir görüşü paylaşırlar;[45] bu da TV izleme olgusunun zorunlu olarak münferit ve bireysel bir uygulama olmadığı, toplumsal etkileşimin –"önemli diğer kişilerle söyleşinin"– bu yorumsal değerlendirme sürecinin çok önemli bir parçası olduğudur. Bu durum, söz konusu programın yabancı bir kültürün ürünü olması ve böylece "deşifre edilmesi" ihtimalinin daha fazla olması halinde daha da önemli olabilir.

Katz ve Liebes'in ayarladığı grupların hepsi de benzer sınıfsal kökene sahipti –"lise ya da daha az tahsilli alt-orta sınıf"– ve her grup, "etnik açıdan türdeşti":

> İsrailli Araplar, İsrail'e Rusya'dan yeni göç etmiş kişiler, birinci ve ikinci nesil Fas göçmenleri ve Kibbutz üyelerinin her birinden onar grup vardı. Bu grupların her birini, *Dallas*'ı bütün dünyada izleyen kitlelerin bir mikrokozmosu olarak düşündüğümüz için Los Angeles'tan

44. A.g.y., s. 190

45. Örneğin, bkz. D. Morley (1986) *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, Londra, Comedia; ve D. Morley and R. Silverstone (1990) "Domestic Communication - Technologies and Meanings", *Media, Culture and Society*, cilt 12(1), s. 31-55.

seçilmiş on eşdeğer Amerikalı grup ile karşılaştırıyoruz.[46]

Bu gruplar, *Dallas*'ı izledikten sonra bir saat süreyle "açık olarak yapılandırılmış" bir tartışmaya girmişler ve bir ankete bireysel olarak cevap vermişlerdir. Tartışmalar kaydedilmiş ve böylece araştırmanın esas verileri oluşturulmuştur; Katz ve Liebes, buna "etno-semiyolojik veriler" adını vermiştir.

Gruplar her şeyden önce, hikâyede ne olduğunu anlatmaya davet edilmişlerdir; "programın ele aldığı öykü dizisi, konular, sorunlar ve temalardır bunlar".[47] Bu temel seviyede bile Katz ile Liebes, grupların yorumları üzerinde kültürel kökenlerden kaynaklandığına ve grupların birbirleriyle ilişkisi sayesinde güçlendiğine inandıkları etkiler görmüşlerdir. Arap gruplardan biri, programdaki bilgiyi, kendi kültür ufuklarıyla daha uyumlu kılacak şekilde "yanlış değerlendirmiştir". Seyredilen bölümde Sue Ellen, bebeğini alıp kocası JR'dan kaçmış ve eski sevgilisiyle birlikte onun babasının evine gitmiştir. Fakat Arap grup, kendi anlayışları açısından, geleneksel yoruma uyarak Sue'nun *kendi* babasının evine gittiği konusunda birbirlerini teyit etmişlerdir. Öyküdeki olayların böylesine radikal çevirisinin anlamı, metinlerin kültür sınırlarını aşarken değişmeden kaldığı nosyonunu en azından zayıflatmaktadır.

Belki daha da önemlisi, Katz ve Liebes, farklı etnik grupların herhangi bir programı değerlendirirken kendi değerlerini devreye soktuklarını bulmuşlardır. Faslı bir Yahudi'nin değerlendirmesini şöyle aktarırlar:

> *Machluf:* Görüyorsunuz, ben takke giyen bir Yahudi'yim ve ben bu diziden, "ne mutlu bize ve ne güzel bir cilvesidir kaderin ki," bizler Yahudiyiz, demeyi öğrendim. JR ve Allah bilir dört-beş babalı bebeğiyle ilgili her şey – kim bilir? Annesi Sue Ellen, tabii, ve Pam'in erkek kardeşi ayrılır. Baba belki de odur... Belli oluyor ki bunların hemen hepsi piç.[48]

Sadece Batı'nın kokuşmuşluğunu reddetmekle kalmayıp izleyicilerin kendi kültürel değerlerini de güçlendiren bu türden bir ce-

46. Katz ve Liebes, a.g.y., s. 188.
47. A.g.y., s. 190.
48. A.g.y., s. 193 -194.

vap, kişilerarası ve cinsel ahlâk sorunlarından tutunuz, programın maddi refahı yüceltmesine kadar uzanmıştır: "Bütün o paraya pula sahip olmalarına rağmen benim hayat standardım onlarınkinden daha yüksek." Fakat bu noktada, "gerçek temelde" Katz ve Liebes, paranın önemi konusunda fikir birliği olarak daha tipik bir cevapla karşılaşmışlardır:

> *Miriam:* Para her kapıyı açar. İnsanlar onun için seyrediyor onu. Millet evinde oturup nasıl olduğunu seyretmek istiyor.
>
> [. . .]
>
> *Yosef:* Herkes zengin olmak ister. İnsanın neyi olursa olsun, daha fazlasını ister.
>
> *Zari:* Kim zengin olmak istemez ki? Bütün dünya zengin olmak istiyor.[49]

Söylemeye gerek dahi yoktur ki, bu tip cevaplar *Dallas*'ın algılanan mesajına ait özelliklerle fikir birliğinden başka bir şey değildir ve programın ideolojik etkisi olarak görülemezler. Gayet emin olarak kabul etmeliyiz ki bütün kültürler, varlık ile mutluluk arasındaki ilişki gibi konularda kendi temel tavırlarını ortaya çıkaracaklardır. *Dallas* belki de böyle bir tavrın, kapitalizmin hâkim küresel kültürüne dayanan en güçlü ifadesini temsil etmektedir. Fakat bugünkü dünyada herhangi bir kültürel ortamda yaşayan insanların hayatlarının bu kadar önemli bir öğesine karşı telegörsel tasvirlerden bağımsız bir tavır geliştirmiş olmayacaklarını düşünmek saçma olur. *Dallas*'ın insanlara bu programı sadece seyretmekle zengin olma isteği aşılayacağını farz edemeyiz. Burada olsa olsa programın mesajıyla fikir birliğinin, aynen başka konulardaki fikir ayrılıklarında olduğu gibi, insanların metinle "müzakeresinden" kaynaklanan bir sonuç olduğunu varsayabiliriz.

Katz ve Liebes, bu karmaşık verilerden bir sonuca varmak için acele etmemektedirler. Fakat bu verilerin, aktif toplumsal izleme olgusuna inançlarını desteklediğini ve sıradan insanların gidimli yorumlarının gayet ileri bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Southfork Range'in varlıklı yurttaşları ile onların dünyadaki seyircileri arasındaki sosyal ve ekonomik mesafenin sanıldığından

49. A.g.y., s. 194.

daha önemsiz olduğu şeklinde ilginç bir öneride de bulunmaktadırlar: "Mutsuzluk, en büyük eşitlik unsuru."[50] Bu düşünce de, Ang'ın görüşünü çağrıştırır: *Dallas*'ın dünya çapındaki popülerliği, tüketim kapitalizminin göz alıcı unsurlarını gözler önüne getirmesinden değil, anlatının melodramatik tabiatından ve bunun "hislerin trajik yapısına" yönelik cazibesinden kaynaklanmaktadır.

Ampirik çalışmaların genel mesajı (Ang'ınki gibi biçimsellikten uzak olanlar ve Katz ve Liebes'inki gibi daha geniş çaplı biçimsel projeler), izleyici kitlelerinin çoğu medya kuramcısının ileri sürdüğünden daha aktif ve eleştirel olduğu, tepkilerinin daha karmaşık ve düşünceye dayalı olduğu ve kültürel değerlerin güdümlenmeye ve "istilaya" daha dirençli olduğudur. Bu ampirik çalışmayı Fejes'in izleyicilerin "hayatları ve insani ilişkileri" üzerinde "emperyalist metnin" yaptığı etkiyi araştırma konusundaki çağrısına yeterli bir cevap olarak kabul edersek, bu etkinin Schiller, Dorfman ve Mattelart gibi yazarların polemiklerinde fazlasıyla abartıldığı sonucuna varabiliriz.

D. CHAPLİN'E GÜLMEK: İZLEYİCİ ARAŞTIRMALARININ SORUNLARI

Bunu kabul etmekle birlikte, bu alandaki ampirik araştırmanın içkin kısıtlılıklarını akıldan çıkarmamamız gerekir. Bir metnin izleyicilerce alımlanması konusunun ampirik olarak araştırılması, yarattığı sorunlar bakımından kötü bir üne sahiptir çünkü belli bir düzeyde "mahrem" olanı kamusal hale getirmek gibi bir görev içerir: Bir metnin, seyirci, dinleyici ya da okuyucunun bir bilinci üzerindeki, düşünceleri, tavırları ve inançları üzerindeki "etkileri" demektir bu da. Katz ve Liebes'in çalışması, bu bilinç süreçlerinin gidimsel eklemlenmesine getirdiği asgari kısıtlamalar bakımından oldukça iyi tasarlanmıştır. "Açık" sorular rehberliğindeki ve biçimsel olmayan grup tartışmaları, en azından araştırmacının elde edilen verileri etkilemesini asgariye indirir. Fakat bir programın kontrollü bir biçimde seyredilmesindeki "yapaylık", bulguların ge-

50. A.g.y., s. 197.

çerliliği hakkında daima şüphe uyandırmalıdır. Örneğin, programın bir bölümünün "eleştirel" bir şekilde seyredilmesinin *istenmesi* bile, seyircileri sadece birer "seyirci" olmaktan çıkarıp "eleştirmen" rolüne sokabilir; ve bu da günlük hayatta olduğundan daha aktif olarak müzakere edilen ve düşünmeye sevk eden bir okumayla sonuçlanabilir.

Katz ve Liebes grup seyri ve tartışmalarından faydalanmalarını savunurlar çünkü bu şekilde seyir, normal TV seyretme biçimine, bireysel seyirden daha çok yaklaşmaktadır diye düşünmektedirler. Bu da makuldür fakat bu "biçimsel" grup çalışmasının oluşturduğu gidimsel bağlamla günlük hayattaki hane içi durumu arasındaki farkı kabul etmek gerekir. Bu farkla ilgili olarak Richardson ve Corner, "grup dinamiğinin getirdiği tahakküm, bastırma ve fikir birliği değişkenlerini" açıklamaktaki güçlüğü anlatırlar.[51] Hangi tür bir kamusal toplumsal durumda olursa olsun, durumdan kaynaklanan kısıtlamalar ve baskının etkisi, insanların söylemlerini etkileye-cektir. Araştırmacılar metodolojilerinde bu sorunlara az ya da çok, değişen ölçülerde duyarlılık gösterecektir. Fakat en hassas etnografik araştırmalar, insanların araştırma konusu olduklarını bildikleri için ya da kamusal alanda fikir belirtiyor ve böylece güce yönelimli söylemsel ortamda kendilerini ifade ediyor olmalarından kaynaklanan bu sorunlardan asla tümüyle kaçınamazlar. Bütün bunlar da şunu gösterir: İnsanların belli bir metin hakkında umumi bir ortamda söyleyecekleri –yani ampirik olarak belgelenebilecek şekil– ile o metni kendi ve sıradan ortamlarında gözlem ve müdahaleden uzak olarak "yaşayışları" arasında daima açık bir farklılık olacaktır.

Bu tür geçerlilik konuları, medya emperyalizmi konusundaki ampirik araştırmalarda karşılaşılan en alt düzey sorunlardır. Seyircilerin deneyimleriyle ilgili "fenomonolojik" verilerin ampirik verilere çevrilmesi işi, seyircilerle ilgili çalışmaların hepsinde vardır ve genel olarak da medya etkileri tartışmalarında merkezi bir yer işgal eder. Medya emperyalizminin eleştirisi bir bakıma

51. K. Richardson ve J Corner (1986) "Reading Reception: Mediation and Transparency in Viewers' Accounts of a TV Programme", *Media, Culture and Society*, vol 8(4), s. 485-508 (s. 488).

Batı'daki pek çok eleştirel medya kuramcısının "ideolojik etki" görüşlerinin bir çeşididir.[52] Fakat medya emperyalizminin kültürler arası araştırmalarında bir başka güçlük daha çıkar ortaya: ampirik verilerin *yorumlanması* güçlüğü. Burada en önemli olan nokta, araştırmacıların kendi kültür anlayışlarına dayanarak başka bir kültürden gelen insanların cevaplarını doğru yorumlayıp yorumlayamayacaklarıdır. Katz ve Liebes, inceledikleri grupları bu bakımdan sorunsuz görmektedirler; yani, herkesin aynı eleştirel-söylemsel "dili" konuştuğunu varsaymaktadırlar. Belki de inceledikleri grupların kültür ufukları birbirine ve kendilerinkine yeterince yakındı ve böylece herkes karşılıklı olarak birbirini belli bir kültürün ortak referanslarına dayanarak anlayabilmekteydi. Böylece belki de onların çalışmasındaki farklı etnik grupları birleştiren bir "üst-kültürden" (meta-culture) bahsetmek mümkün olacaktır? Bu "üst-kültür" televizyon gibi ortak bir deneyim, "adalet", "sevgi", "sadakat", "kişilik", "yaşam tarzı" gibi bazı temel kavramlar, ve toplumsal *modernlik* gibi ortak bir deneyime dayanarak tanımlanabilir örneğin. Kültürler arasındaki mesafeyi azaltan ve karşılıklı anlayış varsayımını mümkün kılan, işte bu genel referanslardır.

Fakat bu varsayımların nasıl çöküverdiğini görmek için Katz ve Liebes'in çalışmasının Amazon'un kuş uçmaz kervan geçmez bölgelerinden birindeki bir yerli kabilesine uygulandığını tasavvur etmemiz yeterlidir. Örneğin böyle bir etnik grup, Katz ve Liebes'in çalışmasında yer alan ve bir Rus göçmenine yöneltilen şu soruya nasıl cevap verir acaba: "Yani duygusuzca mı?" Mülakatı yapan kişi, konuşanın J.R.'ın kişiliğini ve davranışını nasıl yorumladığını açığa kavuşturmaya çalışmaktadır ve bu soruya verilen cevap, "duygusuzca" teriminin, bu kişilerin ortak bir referansı olduğunu gösteriyordu –hem anlam ifade eden, hem de bağlam açısından âlakalı olan bir referans. Fakat bu anlamda ve bu mübadelede zımnen tanınan "duygu", nisbeten modern ve hatta oldukça karmaşık, soyut bir psikolojik kavramdır. Belki de sadece on dokuzuncu yüzyıldan bu yana olan Avrupa hümanizmi (ve bunun etkisiyle) oluşan kültürel biçimlenme içinde anlam ifade etmektedir.

52. Bu görüşlerin eleştirisi için bkz. C. Lodziak (1986) *The Power of Television: A Critical Appraisal*, Londra, Frances Pinter.

Bu sorunun, bu kültürel etki alanı dışındaki bir kimseye de aynı anlamı ifade edeceğini, hatta *herhangi bir* anlam ifade edeceğini varsayamayız. Önemli olan şudur ki, televizyon metinlerinin eleştirel söyleminde kullanılan gayet "sıradan" terimler, belli bir kültürel "mesafeden" sonra gerçek yorumbilgisel sorunlar çıkarabilmektedir.

Kültürel mesafe itibariyle varsayımsal "ilkeller" kadar uzağa gitmemize de gerek yoktur bu yorumsal sorunları anlayabilmemiz için. Irene Penacchioni, bunu "The Reception of Popular Television in Northeast Brazil" (Kuzeydoğu Brezilya'da Popüler Televizyon Yayınlarının Alımlanması) adlı makalesinde göstermektedir. Penacchioni'nin makalesi, Brezilya'nın en az gelişmiş ve en fakir bölgesinde yapılmış bir çalışmaya dayanmaktadır ve esas olarak Batılı medya eleştirmenlerinin yürüttüğü birtakım ucuz varsayımlarla polemiğe girmektedir. Penacchioni, "siz medya akademisyenlerinin aklını karıştıracağını ümit ettiğim" şeklinde dile getirdiği üç hikâye anlatır.[53] Bu hikâyelerden biri, yazarın Teresina kasabasında yaşadıklarıyla ilgilidir: "Kuzeydoğudaki en berbat, kurak ve fakir eyaletin yönetim merkezi... kurşuni renkte bataklıklarla çevrili ve tropikal bir yer... sapa bir yerde, çıkışı olmayan bir kasaba." Yazar, içinde bulunduğu uçağın acil iniş yapmasıyla geldiği bu ne olduğu belirsiz yerde etrafı keşfe çıkar:

> Vakit gece yarısı. Sokaklar neredeyse bomboş. Kasabanın tek meydanına varıyoruz. Hemen sönük, garip ve etrafı hayalet gibi siluetlerle çevrili bir ışık dikkatimizi çekiyor. Işık, bir televizyon ekranının ışığı. Gülüşmeler duyuyoruz. Sertao'dan, yani kırsal kesimden uzun boylu bir adam öylesine gülüyor ki, bisikletine tutunmak gereğini duyuyor düşmemek için. Pekiyi, ekranda ne görüyoruz dersiniz? Charlie Chaplin'in *Altına Hücum* filminden ekmek dansı. Neticede, kasaba meydanında hepimiz aynı anda aynı şeye gülüyoruz.[54]

Fakat gerçekten öyle midir? Penacchioni, bazı tereddütler uyandıracak şekilde devam eder:

---

53. I. Penacchioni)1984) "The Reception of Television in Northeast Brazil," *Media, Culture and Society*, c. 6(4), s. 337-341 (s. 338).
54. A.g.y., s. 339.

> Dilbilimsel ve kültürel farklılıkları aşan bu gülüşmeyi dahi anlayabilmekten acizsek nasıl olur da televizyonun etkisinden bahsetmeye kalkarız?[55]

Buradaki gülüşmeler, yorum gerektiren bir cevaptır. Tropikal bataklıkların göbeğinde yaşayan bu uzun boylu köylü ile Avrupalı sosyolog, sahip olduğu kültür referanslarıyla (Chaplin – "küçük adam" – elemin komedyası – klasik sessiz film) nasıl olur da "aynı şeye" güldüğünü düşünür? Yazarın bütün söylemesi gereken şey, hepsinin aynı görüntüyü görüp güldükleri olmamalı mıdır?

Bu belirsizliklerin üstüne gitmek belki de sapkınlık olarak görülecektir fakat bunları gözardı etmenin getireceği sonuçlara bir göz atalım. Chaplin'in hem Latin Amerikalı köylüde, hem Avrupalı entelektüelde aynı tepkiye neden olduğu varsayımı, Chaplin'in espri anlayışının "evrensel bir cazibesi" olduğu varsayımını getirecektir hemen, yani ufak tefek adamın garipliklerinin, kültür farklılıklarını aşan ve ortak bir insanlığa hitap eden bir tarafı vardır. Bir başka medya eleştirmeni olan Michael Tracey bu çıkarsamayı yapar. Tracey, Penacchioni'nin tarif ettiği olayı Chaplin'in Birinci Dünya Savaşı ertesinde kendi kasabası olan Oldham'da çocuklar arasındaki popülerliğiyle ilişkilendirir. Tracey, modern bir folk müzik grubu olan Oldham Tinkers'ın çocukların Chaplin ile ilgili olarak söylediği bir halk türküsünü kaydettiğini duymuştur. Böylece zaman ve mekân içinde muazzam bir ilişkiler ağı tasavvur edilmeye başlar ve küçük adamın "ortak insanlığı", kuzey İngiltere'deki bu kasabanın haşarı çocuklarını, New York'un sinema seyircilerini, Üçüncü Dünya köylülerini, Paris'in entelektüellerini ve 1920'lerle 1980'leri büyük bir insanlık ailesi içinde bir araya getirir. Tracey, kültürel emperyalizm tezinin böylesine "epey sapkın" bir imajına kendini kaptırdığını kabul eder. Oldham'daki çocukların söylediği türküyle ilgili olarak şunları yazar Tracey:

> Bu, Hollywood'un kültürel etkisinin ilk işaretlerinden biri, emperyalist bir kültürün ilk aşaması, bir başka kültürün tahakküm altına alınışının bir emaresi miydi? Bu şekilde düşünmek neredeyse fazla köylülük gibi

55. A.g.y.

> bir şey. Ufak tefek adam evrensel cazibesi olan o gülmesiyle derin bir zevk hazinesi değil midir? İnsanların ortak bir tarafına hitap edip onları bir araya getirmek, Chaplin'in gerçek dehasının bir ürünü değil midir? Ve gerçekten insanlığı bir araya getiren, bunu her şeyden daha başarılı olarak gerçekleştiren şey, Amerikan popüler kültürü değil midir?[56]

"İnsanlığın ortak özelliklerine", ya da başka bir ifadeyle, "evrenselliğe" hitap etmek, zorunlu kültür farklılıklarının inkâr edilmesidir. Bundan da iki anlam çıkarılabilir: Birincisi, yorumbilimsel güçlüklerin üzerinde fazla durulmaktadır; meselelerin "derinine" inecek olursak kültürler arasında "ortak bir anlayış" mevcuttur, dolayısıyla da hepimiz aynı şeylere güleriz. İkincisi, kültürel emperyalizm ihtimali inkâr edilmektedir *çünkü* bu görüş temel kültür farklılıklarını inkâr eder: Böylece kültürel bir biçimin yaygınlığı, tahakküm sorunlarından ayrılmaktadır çünkü daima evrensel çekicilik iddiasına başvurulabilir. Dikkat ettiyseniz, Ang ve Katz ile Liebes *Dallas*'ın cazibesi konusundaki spekülasyonlarında evrensellik görüşüne bir ölçüde yaklaşırlar – "hissiyatın trajik yapısına" olan cazibesi gibi kavramlar, vs. Tracey ise bu kavramı bir parça daha ileri götürür. Bunun mantıksal sonucu da küresel iletişim alanında "serbest piyasa" fikrinin savunucularından olan Ithiel de Sola'nın bir görüşü içerisinde yer alır: "Dünya kültürünün Amerikanlaşması olarak bu kadar sık dile getirilen ve yakınılan meseleye dünya kültür zevklerinin keşfedilmesi denmesi daha yerinde olurdu."[57]

Evrensellik fikrinde yanlış olan nedir? Neden meseleler Tracey'nin önerdiği kadar basit olmasın? İdeolojik ve yorumbilimsel sorunlar nelerdir burada? Önce ideolojik olanla başlayalım işe. Tracey'nin içine düştüğü tuzak, Batı medyasının görüntülerini dağıtma konusundaki gücünün ne anlama geldiğini göz ardı etmesidir. Chaplin'in mizah anlayışının neden evrensel görülebildiği ise, onun evrensel *mevcudiyetidir*. Chaplin'in filmleri Amerika dışında dağıtılmış olmasaydı, böyle bir şeye aday olamazdı asla. Batılı eleştirmenlerin Moğolistan ya da Bali'den herhangi bir ko-

56. Tracey, a.g.y., s. 40.
57. I. De Sola Pool (1979) "Direct Broadcast Satellites and the Integrity of National Cultures," Nordenstreng ve Schiller, a.g.y., s. 145.

medyenin insanlığın ortak mizah anlayışına hitap edebileceğini önermemiş olması, bu görüşün inandırıcılığını açıklamaktadır. Bu ülkelerle ABD arasındaki küresel medya gücünü bu gerçekten akla uygun bir şekilde ayıramayız.

Tikel olanın evrensel olarak gösterilmesi, yaygın bir ideolojik araçtır: İnsanlığın "Tanrı'nın çocukları olmak" gibi derinde yatan ortak bir yanı olduğunu göstermeye çalışan Hıristiyanlık gibi dinlerde İncil'e uygun vaazlar ya da misyonerlik eğilimlerinde görülür. Bu durumda da diğer dinlerin iddialarını inkâr etmek gibi bir anlam içerilmektedir. Ve tabii Marx, kapitalist sınıfın kendi çıkarlarını nasıl "evrensel" olarak göstermeye çalıştığını belirtir.[58]

Roland Barthes, evrensellik ideolojisini kısa fakat güçlü bir yazı olan "The Great Family of Man" [Büyük İnsanlık Ailesi] adlı makalesinde gayet iyi ifade etmektedir. Yazının başlığı, Paris'te sergilenen ve bazı tema ve uygulamaların dünyanın bütün kültürlerinde görüldüğünü kanıtlamaya çalışan birtakım fotoğraflara atıfta bulunmaktadır. Barthes, bu sergideki "mitolojiyi", kültürel çeşitlilik örneklerine dayanarak tasavvur edilen bir evrensel insan topluluğu olarak çözümler:

> Bu söylence, iki aşamada işlev görmektedir: Önce insan morfolojileri arasındaki fark ortaya konmakta, egzotizm üzerinde durulmakta, türlerin sonsuz çeşitleri, deri, kafatası ve âdetler gösterilmekte ve Babil imajı dünya imajı üzerine yerleştirilmektedir. Sonra, bu çoğulculuktan sihirli bir şekilde bir çeşit birlik üretilmektedir: İnsan her yerde aynı şekilde doğar, çalışır, güler ve ölür; ve bu eylemlerde hâlâ bir etnik özellik kalmışsa, en azından şu ima edilmektedir ki, bunların hepsinin altında yatan benzer bir "tabiat" söz konusudur.[59]

Barthes'a göre burada işleyen mekanizma, *tarihin* bastırılması, buna karşılık bir "tabiat" söylemi kullanılmasıdır. "Dış görünüşümüze

58. Örneğin "yönetici sınıfın fikirleri her dönemde hâkim fikirlerdir" iddiasını düşününüz. K. Marx ve F. Engels (1970) *Alman İdeolojisi*, Londra, Lawrence and Wishart, s. 64. Giddens'ın bu pasajı "belli bir kesimin çıkarlarının evrensel çıkarlar olarak gösterilmesi" şeklindeki yorumladığına bkz. A. Giddens (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londra, Macmillan, s. 193.

59. R. Barthes (1973) *Mythologies*, Londra, Paladin, s. 100.

rağmen" neticede hepimizin kardeş olduğu kavramındaki duygusallık, tarihsel gerçekleri sadece kültürel farklılık açısından değil, aynı zamanda tahakküm ve eşitsizlik açısından da gizler: İşte bu tarihsel koşullar altındadır ki, der Barthes, insanlar doğar, çalışır, güler ve ölür, yoksa mutluluk dolu "doğal" bir insanlık hali içerisinde değil. Barthes, evrenselliğin bütün insanların gerçekten aynı olduğu iddiasına karşı çıkar çünkü bu iddiayı ileri süren hep hâkim kültür olmuştur. Barthes der ki: "Soralım bakalım Paris'in Goutte d'Or bölgesindeki kuzey Afrikalı işçilere *Büyük İnsanlık Ailesi* hakkında ne düşünüyorlar."[60]

Kısacası, evrensellik iddiaları hemen her zaman bir çeşit tahakküm projesiyle ilintilidir: "Zorunlu insanlık" projesinin yabancı bir kültürden alınması hali çok nadirdir.

Dolayısıyla, "ortak insanlıktan" bahsetmek, daima ideolojik uzlaşma tehlikesini içerir. Tracey'nin buna itibar etmesinin nedeni ise, yüzeysel bir popülerlik açıklaması sağlaması, Penacchioni'nin Brezilyalı köylülerinin "ortak gülüşmelerini" açıklamasıdır. Fakat bu açıklama, zor olan yorumbilimsel soruyu sormadığı için yüzeyseldir: Bu gülüş, *aynı* gülüş müdür? Kültürel sınırları aşan insanlık anlamında ortak özellikler, ne olduğu belli olmayan gülme olgusundan fazla zahmetsizce *çıkarımsanmış* bir açıklamadır. Dolayısıyla yorumbilimsel sorun, evrenselliğin yorum meselesini göz ardı etmesidir. Penacchioni, gülmeyle ilgili başka bir hikâye de anlatır ve bundan, gülme konusunu neden belirsiz ve yoruma açık olarak değerlendirmemiz gerektiğini açıkça anlarız:

> Üçüncü hikâyede, okuması yazması olmayan, bu tarihe kadar Kuzeybatı'nın kurak bölgesi olan Sertao'nun iç kısımlarında yaşamış olan 20 yaşındaki Juan'la beraberce televizyon haberlerini seyrediyoruz. Birdenbire ekranda bilgi âleminin o ürkütücü sahnelerinden biri gözüküyor: Bir sürat motoru, kontrolden çıkıyor ve plajdakilerin üzerine geliyor ve herkesi havaya fırlatıyor. Çoğu ölüyor – Juan kahkahadan kırılıyor.[61]

Belli ki bu, "dilbilimsel ve kültürel sınırları aşan" gülüş değildir.

---

60. A.g.y., s. 102.
61. Penacchioni, a.g.y., s. 339.

Penacchioni bunu yorumlamaya kalkışmaz ve bize verilen ayrıntılardan bizim de bunu yorumlayabilmemiz mümkün değildir. Fakat bu gülüşle Chaplin karşısındaki gülüş arasındaki tek fark, bizim bu konudaki muvafakatimizdir. Bundan da, herhangi bir tepkinin dış görünüşüne itibar etmemizin tehlikeli olacağını anlamalıyız. Anlam, bir kültürün daima imleyici sistemi *içinde* okunmalıdır. Başka kültürlerdeki medya metinlerine seyirci tepkilerinin okunması, ampirik projelerde genellikle olabildiğinden muhtemelen çok daha karmaşıktır. İşin içine giren yorumlama sorunları, ampirik çalışmalardan bir sonuca varmakta acele etmemiz için ya da en azından mevcut çalışmalardan diğer kültürlere, hatta belki de "daha uzak" kültürel bağlamlara genelleme yapmak konusunda bizi uyarmalıdır.

Bu düşünce, bizi ampirik çalışmaları bekleyen son soruna getirir. Bu da, uygulamanın sınırları dahilinde kültürel emperyalizmin yeterli bir genelleme düzeyinde yakalanıp yakalanamayacağı sorunudur. Katz ve Liebes, kendi gruplarının (ki çoğu İsrail'e göç etmiş kişilerden oluşan bir gruptur) "*Dallas*'ı seyreden dünyanın bir mikrokozmosu" olarak görülebileceğini ifade ederler.[62] Fakat bu görüşe de pek çok tarzda itirazda bulunulabilir.

İsrail'in bu çalışma için araştırmacılara cazip gelmesinin nedeni, araştırmacıların anavatanı olmasının yanı sıra, kültürel anlamda bir "eritme potası" olması, çeşitli etnik grupları barındıran modern bir devlet olmasıdır. Fakat bu rahatlık, küresel durumu temsil ettiğini ileri sürdükleri iddiayı da zora sokar. Bu etnik gruplarla Batılı bir izleyici kitlesi arasında daha yüksek bir kültürel yakınlık derecesi olabileceğinden –toplumsal modernliğin ortak bir "üst-kültürünün" kültürler arası anlayışı zayıflatabileceğinden– zaten bahsetmiştik. Başka bir ülkeye göçmeyi seçmiş olmak ve modern, gelişmiş bir devlette yaşıyor olmak, bu grupları "etnik" kökenlerinden bir ölçüde ayırıyor olmalıdır. Bu kişilerin kültürel "kökenleriyle" ülkelerinde kalanlara nazaran farklı bir ilişki içinde olacakları ileri sürülebilir – belki daha güçlü, belki de daha zayıf bir ilişki. Hatta kültürel kimlik duygusunun ortalama bir Çinli ya da Fransız'a nazaran İsrail'de yaşayan *herkes* –"yerleşmiş" İsrailliler, Filistinliler, ya da daha yeni göçmenler– için daha karmaşık ve sorunlu olması

62. Katz ve Liebes, a.g.y., s. 188.

ihtimali mevcuttur. *Dallas* gibi metinlere verilen tepkilerin kültürel karmaşa içinde olan ya da özel kimlik bunalımı yaşayan kişiler için istikrarlı kültürel bir ortamdaki kişilere kıyasen daha farklı olması beklenebilir. Bu düşünceler, Katz ve Liebes'in küresel *Dallas* izleyicisi kitlenin bir "mikrokozmosunu" inceledikleri iddiasına gölge düşürüyor olsa gerektir.

Bunların hiçbiri, Katz ve Liebes'in çalışmasının özgül bir eleştirisi olmak amacını taşımamaktadır; emperyalist metin için gerçek bir izleyici mikrokozmosu bulma görevinin ne kadar güç olacağını göstermektir hedeflenen. Katz ve Liebes, makalelerinin bir yerinde bir tür yorgunluk hali içerisinde projelerinin kısıtlılığını ve örneğin, *Dallas*'tan diğer TV tarzlarına genişlemenin maliyetini ve karmaşıklığını kabul ederler: "Bizim yaptığımız iş, yeterince karmaşık."[63] Benim de belirtmek istediğim aynen budur. Schiller gibi bazılarının kültürel emperyalizm fikrini ifade etmekte kullandıkları küresel terimler, konuyu ampirik araştırmaların pratik sınırlarının dışına taşımaktadır. Katz ve Liebes'in çalışmaları gibi uzlaşılar, herhalde bulacağımızın en iyisidir ve o çalışmalarda mecburen tereddüt uyandıran alanları da öylece kabul etmemiz gerekecektir. Dolayısıyla, medya metinlerine izleyici kitlelerinin tepkisi düzeyinde ampirik bir sorun olarak ortaya atıldığında kültürel emperyalizm iddiaları, pek de cevaplandırılması mümkün bir konu olmayabilir.

Bu (metodolojik, yorumsal ve en azından boyutsal) zorlukların kabul edilmesi, kültürel emperyalizm konusundaki ampirik çalışmaların değeri hakkında bir hükme varmamızı herhalde kolaylaştıracaktır. Bana öyle görünüyor ki, bunların değeri kültürel emperyalizm iddialarının güçlü ifade edilen biçimlerinin *sorunsallaştırılmasından* ibarettir. İzleyiciler üzerine yapılan çalışmalardan çıkan, insanların metinlere gösterdikleri tepkide yaygınca ve kolayca kültürel güdümlemenin geçerli olamayacağı kadar aktif ve karmaşık bir özellik arz ettikleridir. Bu kadarı yeterince geçerlidir; fakat ampirik bulguların kültürel emperyalizm iddialarını *reddetmeye* yetmeyeceğini çünkü mevcut delillerin neticede galebe çalacağını kabul etmemiz gerekir. Ampirik çalışmaların do-

63. A.g.y., s. 189.

ğasından kaynaklanan yetersizlikler, bu tartışmaların bir yere varamayacağını göstermeye mahkûmdur adeta. Katz ve Liebes'in alaysı yorumu, bu noktayı gayet güzel ifade eder:

> Hegemonya kuramcıları, *Dallas*'taki değerleri kurulu düzenin mesajları olarak kabul edenlerin ve reddedenlerin tepkilerini kolayca yorumlayabileceklerdir. Ewingler'in maddi varlığı ve gücü toplumsal hareketlilik ve sözümona "Amerikan hayat tarzı" hayallerine bir davetiye olarak görülecekse, o zaman *Dallas*'ın karakterleriyle özdeşleşmek, amacı gerçekleştirmeye yetecektir. Fakat *Dallas*'ı seyredip de güç sahibi olmamanın çok daha olumlu olduğunu görenler için ne demek gerekir? Bu durumun daha da hegemonyal olduğunu görmek için fazla uğraşmaya gerek yok. Yerinden kımıldamayıp mümkün olan alternatiflerden iyice olanının keyfini çıkarırken mutsuz azınlığa da diğerlerinin işini yıkmak şeklinde bir mesajdır bu.[64]

Herhangi bir medya mesajıyla (böyle bir mesajın doğru olarak ifade edilebileceğini varsayarsak) özdeşleşmeyi ya da bunun reddiyesini bir tür hegemonya olarak okumak mümkün olabiliyorsa, kültürel emperyalizm sorunu, tek bir ampirik projenin boyutlarını aşar ve akıl ve kuram yoluyla ele alınması gerekir. Kuramsal bir sorun olarak neyin kültürel emperyalizm olarak görülmesi gerektiği –"yerinden kımıldamamak mesajı," "Amerikan tarzı hayata" özendirilmekle aynı şey midir?– ampirik bir sorun değildir.

Neticede ampirik araştırmaların yararı nedir? Bunları halen tasavvur edildiği ve pratikte sahip olduğu yetersizlikleriyle, sorunu halletmeye yarayacak kararlılıkta bir proje olmaktan çok sorunun *düşünülmesinde* bize yardımcı olan bir araç olarak görmek daha yararlı olacaktır. Örneğin Katz ve Liebes'in çalışmasındaki tartışma grupları, TV seyretmenin yarattığı sonuçları bireysel bir bilincin bir metinle tek başına karşılaşması olarak değil de medya mesajının daha geniş bir kültürel bağlam aracılığıyla dolayımlandığı *toplumsal bir karşılaşma* olarak görülmesi gerektiğini ortaya koyar. Penacchioni'nin Brezilya'dan aktardığı hikâye de bunu destekler ve hatta bu kültür bağlamında seyretme eyleminin toplumsal karakteri, Avrupa bağlamındaki tipik toplumsal özelliklerden ayrılır:

64. A.g.y., s. 198.

> Burada, bir tarafta suskunluk, yoğunluk ve yalnızlığın (ki bunlar edebiyatla ve film seyretmeyle bağlantılıdır), öbür tarafta çeşitlilik, gürültü ve dikkati dağıtan öğelerin, ki bunlar da farklı kültürel bağlamlarla ilişkilidir, bulunduğu Avrupa ikileminin mevcut olmadığı, en geniş anlamda bir kültür bağlamı söz konusudur. Brezilya'da. . . televizyon, neredeyse hiç kesintisiz bir aktivitenin göbeğindeki ses mekânının içinde bütünleşmiş durumda.[65]

Brezilya veya İsrail, ya da herhangi bir başka yerdeki medya emperyalizmini düşünmek için meseleyi izleyicilerin daha geniş kültürel "çevresi" içinde ifade etmemiz gerekir. Fakat bu durumda da "kültür" denen olgunun belirsizliği belirir. Kültürel bağlam dediğimiz zaman gerçekten neyi kastederiz? Bunu medyayla etkileşim içinde oluşan kültürel andan nasıl ayırabiliriz? Bunlar karmaşık, zor sorulardır ve eninde sonunda bizi yerleşik medya kuramı söyleminin ötesine götürecektir.

E. MEDYA VE KÜLTÜR

Medya emperyalizmi konusundaki araştırmalar üzerine yapılan tartışmalara dikkat etmekte fayda vardır. Şu ana kadar yapılan tartışmalar, "emperyalist medyanın" ele geçirdiği kültürler üzerinde doğrudan güdümleyici etkisi olduğu şeklindeki basit görüşlere gölge düşürmüştür. Aslında Batı'nın, özellikle Amerika'nın çokuluslu medya şirketlerinin dünyadaki hâkim konumunu tartışan kimse yok:[66] şüphe edilen nokta, bu mevcudiyetin kültürel anlamlarıdır.

Önce "medya emperyalizmi" etiketi taşıyan araştırmaların ne kadarının politik-ekonomik ya da kurumsal analiz düzeyinde yürütüldüğünü ve kültürel tahakküm denen özgül anın nasıl sürekli gerilediğini gördük. Her ne kadar analizin nesnesi olarak tasavvur edilse de kültürel tahakküm sürekli olarak ekonomik tahakküm fik-

65. Penacchioni, a.g.y., s. 339.
66. Fakat Tracey'nin dünyada TV dağılımı konusunun ne kadar karmaşık olduğu ve ayrıca bu akışların "uluslararası televizyonun tamamen Amerikan tahakkümü altında olduğu" modeline pek iyi uymadığı konusundaki görüşlerine bakınız. Tracey, a.g.y., s. 23.

rine doğru yönelir.

Bu "makro" tarz yaklaşımları kullanan, Fejes, Tracey ve Boyd-Barrett gibi eleştirmenlerin, medya metinlerinin izleyici kitleleri üzerindeki gerçek etkisi açısından ileri sürülen kültür etkilerinin teşhir edilmesini istediklerini gördük. Metinlerin analizleri, hatta Dorfmann ve Mattelart'ınki gibi nispeten incelikli ideolojik okumalar bile bu etkiyi gösteremez. Burada önemli olan, izleyici kitlelerinin "emperyalist metinlere" nasıl *tepki verdiklerine* karar vermek gibi zor bir iştir. Bu konuda bu kadar az çalışma yapılmış olması, izleyicilerin okumalarında, medya emperyalizmi kuramcılarının teslim ettiklerinden daha aktif, karmaşık ve eleştirel bir bilince sahip olduklarına işaret etmektedir. "Aktif izleyicilere" olan bu inanç, medya metinlerinin sahip olduğu varsayılan "ideolojik etkileri" konusunda Batı'da yapılan izleyici araştırmaları tarafından da desteklenmektedir: Öyle görünüyor ki, insanlar genellikle eleştirel medya kuramcılarının teslim ettiğinden daha az kanmaktadırlar.

Bu noktada, medya emperyalizmi konusu biraz şüpheli görünmeye başlamıştır fakat bu tabloya izleyici tepkileri konusunda yapılmış bazı ampirik çalışmaların eleştirilerini eklememiz gerekmiştir. TV programları hakkındaki fenomonolojik verilere erişilmesi konusunda yaşanan sorunlar, kültürler arası yorum sorunları, boyut konusundaki sorunlar ve uygulanabilirlik konusu, ampirik çalışmaların inandırıcılığını reddetmeyi gerektirmektedir. Bizim de bunu bir tavsiye olarak değerlendirmemiz gerekir. Bu durum medya emperyalizmi görüşünü olduğundan daha güçlü hale getirmez fakat medya metinlerinin etkileri konusunda meselelerin de henüz tamamen halledilmemiş olduğu anlamına gelir.

Fakat ampirik çalışmalar konusunda belirttiğim en son nokta, uğraştığımız sorunların yeniden ifade edilmesinde bize yardımcı olmalarıdır. Katz ve Liebes'inki gibi çalışmaların program izleme konusunun toplumsal bağlamı üzerine yaptıkları vurgu, bizim dikkatimizi metin-izleyici bağından uzaklaştırır, kültür içerisindeki medya biçimleri gibi çok daha geniş sorunlara yöneltir. Bu şekilde bakıldığında medya emperyalizmi görüşünün ampirik çalışmalara dayanılarak *yanlış olmadığı, yanlış ifade edildiği* gösterilebilir. Böylece Schiller'in dökümünü yaptığı politik-ekonomik ve ku-

rumsal hâkimiyetin kültürel "etkisini" kavramak, metinlerin ve izleyicilerin soruşturulmasıyla mümkün olmayabilir: Medya uzmanlarının şu ana kadar sunduğu araştırma programından daha karmaşık bir kültürel dolayım içerebilir. Hatta medya emperyalizminin kültürel emperyalizmi belki de medya çalışmalarının kavramsal ufku dışındadır. Bu, daha önce pek çok defa ima ettiğim bir olasılıktır: Şimdi bunun ne anlam içerdiğine bakmalıyız.

En önemli nokta, medya ve kültür arasındaki ilişkinin dikkatle düşünülmesi gerektiğidir. Medya emperyalizmi iddialarını hem savunanların, hem de bunlara karşı çıkanların paylaştığı bir varsayım vardır ki bu da medyanın kültürel süreçlerin merkezinde yer aldığı ve kültürel tahakkümü konularının bu nedenle medya tahakkümüne dönüştüğüdür. Örneğin, Schiller, tahmin edilebileceği üzere, "Kamusal medya kültürel tahakkümün nüfuz edici süreçlerinde kullanılan teşebbüslerin en önemli örneğidir" der; fakat aynı şekilde Boyd-Barrett, ki Schiller'i en sert biçimde eleştirenlerden biridir, medya emperyalizminin "resmi eğitim kurumları haricinde kültürel emperyalizmin tek ve en önemli öğesi" olduğunu ileri sürer.[67] Medyanın, en kamusal özellikte olması dolayısıyla en göze batan hedef olduğu şeklinde bir duygu mevcuttur. Fakat bu aşikâr durumun üzerine gitmenin getireceği bir tehlike vardır: Medya sorunlarını kültürel emperyalizmin içeriği olarak kabul edebiliriz; halbuki, bu sorunlar biraz daha derinde yatan kültürel süreçlerin birer emaresinden başka bir şey olmayabilir. Lodziak bizi medya kuramının "medya-merkezliliği" karşısında uyarır ve bununla kastettiği de bu alanda çalışan insanların, inceledikleri kültürel ve ideolojik süreçlerin toplumsal gerçeğin merkezinde olduğuna inanma eğilimleridir. Lodziak'a göre bu dar perspektif, televizyon gibi bir olgunun genel toplumsal anlamını çarpıtmaktadır:

> Televizyonun gücüne o kadar inanılmaktadır ki, televizyonun kendisi araştırma konusu olacağına araştırma yöntemlerini ve kuramsal muhakeme tarzlarını bile yönlendirmektedir... Medya-merkezli muhakeme tarzı ne televizyonun neden Batı toplumlarının pek çoğunda

67. Schiller (1976), a.g.y., s. 9. Ve Boyd-Barrett (1977) "Media Imperialism: Towards and International Framework for the Analysis of Media Systems," yay. J. Curran ve diğerleri, a.g.y., s. 119.

en önemli eğlence faaliyeti haline geldiğini açıklayabilmektedir, ne de bunun toplumsal önemini kavrayabilmektedir.[68]

Neticede Lodziak, medya kuramcılarına doğru yönü bulmaları konusunda bir çeşit "Kopernik hilesi" yaparak meydan okumaktadır: Onları kozmolojilerinin merkezinden koparmaktadır. Bu bizim için de sağlıklı bir tavsiyedir. Şimdi genellikle kültürel alanda medyaya atfedilen bu önemi biraz sorgulamakta yarar var.

Önce çağdaş kültür kuramcılarının en güçlü iddialarıyla başlayalım. Bunlar çoğu açıdan sorunlu fakat moda olan "postmodernlik" teorilerinde bulunabilir ve bu konuyla ilgili kişiler de Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard ve Frederic Jameson gibi isimlerdir. Bu kuramlarla ilgili olarak bu kitabın sonlarında söyleyeceklerim olacak fakat şu an için bu tür kültür teorilerinin çağdaş toplumlarda "medya" ile "kültür" arasında sanal bir özdeşlik iddiasında bulunduğunu kaydetmek istiyorum. Bunun bir örneği olarak iki Kanadalı toplumsal kuramcının ileri sürdüğü bir görüşü ele alabiliriz; bunlar Arthur Kroker ile David Cook'tur:

> Kelimenin sözlük anlamıyla konuşacak olursak TV, modern değil, postmodern kültür, toplum –muzaffer teknisizmin ruhundan kaynaklanan dinamik momentumun ve müptezel görüntülerin heyecan ve çöküntüsüyle hayat bulan gerçek popüler kültürün karakterize ettiği bir toplum– ve ekonominin gerçek dünyasıdır; ve TV'nin gerçek dünyasından kurtulan her şey, onun kimlik prensibi olarak videolaşmamış olan her şey, ilişkisel gücün en mükemmel teknik malzemesi olan TV'de işlenmemiş olan her şey çağdaş yüzyılın ana eğilimlerine uzak düşer. Postmodern kültürde toplumun aynası TV değildir, tam tersi olarak *toplum TV'nin aynasıdır*.[69]

Bu abartının arkasında pek de nadir görülmeyen şöyle bir algılama vardır: Kitlesel yayın araçları çağdaş kültürü o derece doyuma ulaştırmıştır ki, dolayımsız bir "gerçek" kültür deneyimini televizyon ekranı vasıtasıyla yaşadıklarımızdan ayırmak kolay ol-

---

68. Lodziak, a.g.y., s. 2-3.
69. A. Kroker ve D. Cook (1988) *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, [Postmodern Manzara: Dışkısal Kültür ve Hiper-Estetik] Londra, Macmillan Education, s. 268.

mamaktadır. Kroker ve Cook'un yakından izledikleri Baudrillard, bu fikrin en fiyakalı destekçilerindendir ve gerçeğin kendisinin medya ürünü olan "hiper gerçekliğe" dönüştüğünü ve bu hiper gerçeklikte "ortamla gerçek olanın artık belirsiz bir birliktelik içinde olduğunu ve bunun doğruluğunu çözmenin mümkün olmadığını" ileri sürer.[70] Aslında Baudrillard'ın söyleminde bunlara atfedilen güç "medya" kavramını dönüşüme uğratır. Bunlar artık iletişimi sağlayan birer *araç* –biçimler ve kurumlar– olarak görülmezler: Anlamlı iletişimi eritip yok eden bir çeşit (post)modern kültür deneyiminin *ilkesi* haline gelirler. Bu görüş, hem postmodern söylemde yaygın olan dolayımsız "yaşanan gerçek" olasılığına duyulan genel itimatsızlık ile, hem de medya izleyicilerine, ya da Baudrillard'ın tabiriyle "kitlelere" karşı küçümseyici tavırla bağlantılıdır.

Tabii ortodoks medya araştırmaları açısından bu tip iddiaları eleştirmek çok kolaydır; çünkü Baudrillard ile Kroker ve Cook, bu bölümde sözünü ettiğimiz yorumbilimsel konulara girmemekte, herhangi bir ampirik kanıta dayanmamaktadırlar.[71] Fakat en azından bu tip kuramların ifade etmeye çalıştığı şeyi anlamak mümkündür: kültür uygulamalarında, kültür deneyiminden söz edebilmemizi mümkün kılacak terimleri önemli ölçüde tadil eden bir değişim. Örneğin Baudrillard televizyon görüntülerinin "müstehcenliğinden" bahsettiği zaman "hayatımızın en özel süreçlerinin, medyanın sanal gıda kaynağı haline geldiği" bir durumu anlamaya çalışmaktadır (herhangi bir felaket haberinin duyurulması sırasında adeta zorunlu olan üzüntü sahnelerini göz önüne getiriniz) ve aynı zamanda "bütün bir evren sizin evinizdeki ekranda rastgele bir biçimde gözlerinizin önüne serilmektedir" (kanaldan kanala dolaşırken önünüze gelen birbirinden kopuk sonsuz sayıdaki görüntüyü düşününüz). Baudrillard'a göre bütün bunlar "eskiden kamusal ve özel alanların asgari düzeyde birbirinden ayrılmasıyla korunan tabloyu paramparça eder."[72] "Müstehcenlik",

70. J. Baudrillard, aktaran D. Kellner (1989) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge, Polity Press, s. 69.
71. Bkz. Kellner'deki eleştiri, a.g.y., s. 73-76.
72. J. Baudrillard (1985) "The Ecstacy of Communication", yay. H. Foster *Postmodern Culture*, Londra, Pluto Press, s. 130.

bütün olguların aşırı derecede "görünürlük" kazandığı durumdur. Dolayısıyla televizyonun, kamusal ve özel alan konusunda olduğu gibi, bizim kültür "sınırları" konusundaki bütün duygularımızı radikal bir biçimde değiştirebileceği ve böylece bütün yaşananları aynı derecede görünür fakat "önemsiz" hale getireceği şeklinde bir duygu mevcuttur – böylelikle de olaylara özel anlam kazandıran ayrımsama gücünden bizi yoksun kılacaktır.

Postmodern medya teorisinin abartılı söylemi, bir kültür *duygusu* edinme gayreti olarak görülebilir; Harvey'nin belirttiği gibi, "ortalama bir Amerikalı, günde yedi saatten fazla televizyon seyretmekle ünlüdür".[73] Fakat esas sorunun hâlâ cevabı yoktur: Kimin kültür duygusu tanımlanmaktadır? Ortalama Amerikalı, gerçekten Baudrillard gibilerinin medya uygulamalarıyla birlikte oluştuğunu belirttiği cinsten kültürel anlamların parçalara ayrılmasını yaşamakta mıdır? Yoksa Ang ve diğerlerinin tanımladığı türden bir medya izleyicisi dünyasıyla kültür eleştirmeninin dünyası arasındaki uçurumun bir başka örneğiyle mi karşı karşıyayız?[74]

Stuart Hall'un medyanın önemi konusunda önerdiği daha az aşırı fakat aynı derecede güçlü bir noktaya hareket ederek bu konuya devam edebiliriz. Kitlesel yayın araçlarının Batı'daki gelişimi konusundaki analizi Hall'u şu yorumu yapmaya yöneltir:

> Hem nicel, hem de nitel olarak yirminci yüzyılın ileri kapitalizminde medya, kültür alanında kararlı ve temel karakterde bir önderlik oluşturmuştur. Sadece ekonomik, teknik, toplumsal ve kültürel kaynaklar açısından kitle yayıncılığı, daha eski ve geleneksel olan ve hâlâ mevcudiyeti devam etmekte olan diğer kültür kanallarından daha büyük bir nicel güce sahiptir.[75]

Bu da kitlesel medya kuruluşlarının sadece materyal varlığının bile insanların artık "gitgide birbirinden daha kopuk ve farklılaşmış toplum kesimlerinde yaşar" hale geldiği modern toplumlardaki eski

73. D. Harvey (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Nature of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell, s. 61.
74. Bkz. Kellner'in Baudrillard'ın "kuramcılığı" eleştirisi, Kellner, a.g.y., s. 74-75. Aynı zamanda bkz. Lodziak, a.g.y., s. Bölüm 4, "The Maligned Audience."
75. Bkz. S. Hall (1977) "Culture, the Media and the 'Ideological Effect'", yay. Curran ve diğerleri, a.g.y., s. 341.

sosyal iletişim araçlarını marjinalleştirdiğini ileri sürmek demektir. Kitlesel medya böylece, massedilmiş, "anomik" ve toplumsal anlamda parçalanmış kapitalist toplumlarda, insanların toplumsal "bütünlüğe" ve kendilerinin bu bütünlükle ilişkilerine dair fikir edinmelerini sağlayan en önemli yol haline gelmiştir:

> Bu, modern medyanın önemli kültürel işlevlerinin ilkidir: Bizim diğerlerinin "dünyalarını", "yaşanan gerçeklerini" algılamamızı ve hayal yoluyla o diğer insanların ve kendimizin hayatımızı yeniden inşa edip bir "herkesin dünyası" oluşturmamızı sağlayan *toplumsal bilginin*, toplumsal muhayyilenin hazırlanması ve seçmeci olarak inşası.[76]

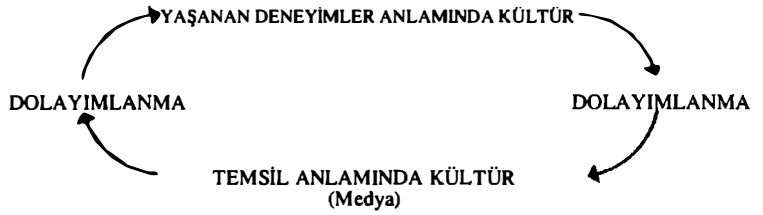
O halde, Hall'a göre modern kapitalist kültürde kitlesel yayın kuruluşları merkezi öneme sahiptir çünkü bunlar insanların deneyimlerini anlamlı bir biçimde örgütlemeleri ve bir "düzene" sokmaları açısından en önemli kaynaktır. Bunda da modern kapitalizmin toplumsal ve teknik-ekonomik süreçleriyle yakından ilişkilidirler çünkü hem toplumsal modernliğin "akıl karıştıran karmaşıklıklarını" ve hem de karmaşık deneyimin "dolayımlanması" için gerekli teknik araçları üretirler. Medyanın kültürel önemi, kendisini üreten toplumun bir fonksiyonudur: Modern kapitalist toplumlar her türlü toplumsal deneyimi her düzeyde üretirler: "bölgesel bazda, sınıflar ve alt-sınıflar içerisinde, mahallelerde ve topluluklarda, çıkar gruplarında ve dernekleşmiş azınlıklarda"[77] ve hatta diyebiliriz ki, aile ortamında, kişilerarası ve "varoluşçu" esaslarda olur bu üretim. Medya, bu deneyimi (Kroker ve Cook'un önerdiği gibi) yerinden etmez, onu tutarlı ve anlaşılır bir "bütün" halinde örgütlemenin bir yolunu bulurlar – kültür alanında medyanın yaptığı "önderlik", deneyimin böylece "yönetilmesindedir"

.Hall'un görüşü oldukça güçlüdür çünkü ihtiyatlı bir şekilde kurulmuştur – modern medyanın bütün iletişim biçimlerine ve kültür pratiklerine bütünüyle galebe çaldığı iddiasında olmayıp modern medyanın emsalsiz bir yönetim işlevi gördüğünü ileri sürmektedir. Ayrıca ileri kapitalist ülkelerdeki insanların sıradan günlük pratikleri açısından da mümkündür bu –örneğin, televizyon sey-

76. A.g.y., s. 340-341.
77. A.g.y.

retmek, pek çok kişinin boş zamanını adeta "sömürgeleştirmektedir."[78] Fakat bütün bunlara rağmen, medyanın öneminin burada da abartılması tehlikesi mevcuttur. Gözle görülen bütün sorunlarına rağmen izleyici araştırmaları, medyanın, Hall'un ima ettiği tartışılmaz yönetsel işleve sahip olduğunu varsayarlar, çünkü medya mesajlarının kendisi, başka tarz kültür deneyimleri tarafından dolayımlanır, "aktif izleyici kitlesi" ile kastedilen de budur.

Çağdaş kültür pratiklerinde kitle iletişim araçlarına atfedilen bu tartışılmaz derecedeki yüksek profil, insanların bununla başederken başka kültürel kaynakları devreye soktukları gerçeği karşısında, medya ile kültür arasındaki ilişkiyi *dolayımlanmaların karşılıklı ilişkisi* olarak görebileceğimizi ifade etmektedir. Böylece, medyayı modern kültürün hâkim durumdaki *temsili* unsuru olarak düşünebiliriz. Fakat kültürün "yaşanan deneyimleri" ailelerin, dostların ve günlük yaşamın söylemsel bir ilişkisini de içerebilir: yemek yemek, çalışmak, iyi ya da hasta olmak, cinsellik, zamanın akıp gittiği duygusu, vs. Dolayısıyla, aşağıdaki ilişki öne sürülebilir:



Burada ima edilen ilişki, kültür deneyiminin bir yönünün diğer bir yönü tarafından sürekli olarak dolayımlanmasıdır: Bir televizyon programı veya roman ya da gazete makalesine ne anlam vereceğimizi, hayatımızda olup biten diğer hadiseler mütemadiyen etkileyip şekillendirir. Fakat aynı şekilde, hayatımız, kültürümüzde mevcut olan temsiller anlamına gelmek üzere, kendimize dönük temsiller olarak yaşanır: Biyografilerimiz kısmen "metinler arası ilişki" arz eder. Bu ilişkideki her "andan" bir örnek vererek konuyu

78. Bkz. Sahin ve J.P. Robinson (1981) "Beyond the Realm of Necessity: Television and the Colonization of Leisure," *Media, Culture and Society*, cilt 3(1), s. 85-89.

daha az soyut hale getirebiliriz.

Hall'un medyanın "yönetimsel" rolü fikrine göre benim bu kitabı yazdığım Midlands şehrindeki ortalama vatandaş, "dünya görüşünü" esas olarak televizyon, gazeteler, dergiler vs.'ye dayanarak düzenler. Buna göre (ki ilk bakışta, şehirdeki ticari durumu gayet iyi olan bütün gazete bayilerinin, video kiralayan işyerlerinin, TV kiralama şirketlerinin desteği söz konusudur) yirminci yüzyılın sonlarında kapitalist Batı'da yaşamanın anlamı, medya görüntülerinin sürekli akışı sayesinde tutarlılık kazanır. Aynı zamanda şurası da bence gayet açıktır ki, şehirde gördüğüm insanların günlük yaşamlarında "gerçek" bir kültür deneyimleri var ve bu da medyanın onlara sunduğu bütün deneyimlerden daha üst düzeyde bir tercihe dayanmaktadır. Yaşanan bu deneyimler, büyük bir olasılıkla, insanların "gerçek hayatın" ne olduğu konusundaki fikirlerine daha çok benzemektedir: Gerçekten de bunlar, medyanın kendilerine sunduğu temsili hayattan farklı olarak "gerçek hayattır". Bu alelade fakat varoluşsal olarak yakın düzeydeki deneyim (aile sorunları, günlük işlerin düzenlenmesi, baş ağrıları, dedikodu, hayal kurma, şakalaşmalar), insanların medya görüntülerini nasıl kullandıklarını ve bunları algılayışlarını "yönetiyor" olmalıdır.

Örneğin romantik aşk konusunu ele alalım. Sıradan bir hafta boyunca televizyon, aşkın ne olduğuna dair pek çok tarz sunar seyirciye: Pembe dizilerin "realizminden" eski siyah-beyaz filmlerin "romansına" kadar değişen bir yelpazedir bu. Söz konusu hafta boyunca seyircilerin "gerçek" deneyimleri tarafından dolayımlanacaktır bu görüntüler: Bunlar, âşıkları ya da aileleriyle süregiden ilişkileriyle, dostlarının başarıları konusundaki bilgileri sayesinde dolayımlanacaktır. Böylece "aşkın" kültürel gerçeğinin ne olduğu, bir bakıma, onun yaşanan gerçeğin kişisel delilleriyle en büyük ahengi oluşturan kamusal tasarımıdır. Kurgusal temsillere uygulanan yaygın bir kriter, "gerçek hayata uygun" olup olmadıklarıdır. O halde yaşanan gerçekliğin temsiliyete baskın çıktığı an budur.

Aynı romantik aşk örneğini, diğer tahakküm anını sergilemek için de ele alabiliriz; yani temsil anının yaşanan deneyimlere baskın

çıkması. "Âşık olma" deneyimi gayet kişisel olup "aciliyet" kesbedebilir: Hissettiğimiz bir şey, yöneldiği kimseye mahsustur. Bu anlamda bu deneyimin *temsillerinin* daima "gerçek olanın" bir türevi olduğunu düşünebiliriz: Özünde "sübjektif" olan bir şeyin kavranıp başkalarına ifade edilmesidir bu. Dolayısıyla Gustave Flaubert, Emma Bovary'nin Leon Dupois'ya "âşık olduğunu" söylediği zaman bu son derece kişisel hissiyatı temsil etme sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Flaubert, Emma'nın aşk duygularının obsesif-nevrotik tabiatını şöyle tarif etmektedir:

> Âşığının bozulmamış görüntüsünden haz alacağı bir yalnızlık arıyordu. Onu gerçek hayatta görmek, Emma'nın hayallerini sarsıyordu. Âşığının ayak sesleri onu titretiyordu. Fakat onunla olduğu zaman Emma'nın heyecanı sönüyor, yerini üzüntü içinde müthiş bir şaşkınlığa bırakıyordu.[79]

Buna benim gibi, duyguları açığa çıkarma gücü ve sağladığı psikolojik içgörü dolayısıyla heyecanla tepki verecek olursanız (eğer bu bildik bir şeyler çağrıştırıyorsa), neden diye sormalısınız. Flaubert, dili kullanarak "gerçek olanın" belli bir tarafını mı tasavvur etmektedir? Bence Flaubert, Emma'nın Leon'a olan duygularının daha çok okuduğu romantik romanlardan kaynaklandığını söylemekle bu fikrin içyüzünü ortaya koymaktadır:

> Bunların hepsi aşk ve âşıklarla ilgiliydi, ıssız evlerde bayılan acı içindeki genç kızlar, yol boyunca öldürülmüş posta rehberleri, her sayfada çatlayana kadar koşturulmuş atlar, insanın ruhunu karartan ormanlar, kalp rahatsızlıkları, verilen sözler, ağlayıp yakınmalar, öpücükler, mehtapta kürek çekenler, koruluktaki bülbüller, aslanlar gibi yürekli, kuzular gibi yumuşak kalpli fakat gerçek olamayacak kadar erdemli, her zaman iyi giyimli ve iki göz iki çeşme ağlayan beyefendiler.[80]

Dolayısıyla aşkın bu kurgusal biçimde yaşanması, aslında diğer (kurgusal!) kurguların bir ürünüdür; ve *biz* Flaubert'i okuduğumuzda bu *bizim* aşk "gerçeği" konusundaki anlayışımıza bir kat-

79. G. Flaubert (1950) *Madame Bovary*, Harmondsworth, Penguin, s. 120.
80. A.g.y., s. 50.

kıda bulunmaz mı? Aşk gerçeğinin kısmen bir tasarım ürünü olduğunu anlamak için metin içinde metinlerin bütün detaylarını incelememiz gerekmez. Bunun ima ettiği de şudur ki, okuduğumuz her romantik roman, seyrettiğimiz her pembe dizi, bizim "gerçekte" yaşadıklarımızı şekillendirip, dolayımlayabilir. Bu da, bu deneyimlerin neticede daha az "gerçek" olduğu anlamına gelmez: Mesele şudur ki, mevcut gerçek, daima bizim geçmiş deneyimlerimizin bir fonksiyonu olmak zorundadır ki modern kültürlerde bu genellikle medya metinleri deneyimlerini içerir.

Buradan da şöyle bir sonuca varılır ki, "yaşanan deneyimlerle" kültürel (medya) tasarımları arasındaki diyalektik ilişki, kolaylıkla kendisini oluşturan parçalara ayrıştırılabilecek bir ilişki değildir: Gayet tabii insanlar haklı olarak kendi "gerçek hayatlarıyla" televizyonda gördükleri veya kitaplarda okudukları arasında bir ayrım yaparlar. Fakat bunu düşünecek olursak, farklı düzeylerdeki deneyimler arasında sürekli olarak karşılıklı değişim ve dolayımlanma olmalıdır. Gerçek hayatı mutlak derecede doğrudan yaşanmış deneyimler olarak ve bizim kültürel tasarımlarımızdan tamamen ayrı olarak düşünmek de televizyonu "gerçek dünya" olarak düşünmek (Kroker ve Cook) kadar inanılması güç bir durumdur.

Bir düzeydeki deneyimlerin başka düzeydeki deneyimler tarafından sürekli olarak dolayımlanması görüşü bizi medyanın modern kültürdeki yerini bulma konusunda nereye götürmektedir? Bence bu konudaki en önemli nokta, *dolayımlanma* fikrinin kendisini iyi kavramaktır. Medya iktidarı konusundaki fiyakalı iddialar, teorisyenlerin medyanın kültür deneyimlerini dolayımladığını değil de *belirlediğini* ileri sürdükleri hallerde görülmektedir; yani diğer pratikler ve deneyimlerle ilgili olarak değil de meselelerin merkezinde olduğunu düşündükleri zaman. İlk olarak şunu bilmemiz gerekir ki bütün kültürlerde temsiliyetle "yaşanan gerçek" arasında karşılıklı ilişki vardır –hatta kitlesel dolayımlanmanın bulunduğu modern kültürlerden farklı olduğunu düşünebileceğimiz "geleneksel" kültürlerde bile. Modern toplumlarda medya metinleriyle olan rutin karşılıklı ilişki, "geleneksel" toplumlardakinden çok daha fazladır; ve Hall'un da önerdiği üzere, kitlesel dolayımlanmaya [mass media(tion)] tabi kültürlerle pek bu

durumda olmayan toplumlar arasında gerçek tarihsel farklılıklar olması ihtimali vardır. Fakat bu durum, medyanın, insanların kültürel gerçekliklerini tamamen medya aracılığıyla yaşadıkları anlamında modern kültürlerin "merkezinde" olduğu anlamına gelmez. Modern toplumlarda insanlar, televizyon seyretmekten başka pek çok ilişkiler ve pratikler içine girerler ve bu durumda adil olabilmek için medyayı bazı kültürel teorilerde sahip olduğu "merkezi konumdan çıkarmak" gerekir.

Bütün bunlardan çıkan, "emperyalist" medyanın başka bir kültür üzerindeki etkisini düşünmenin en yararlı yolunun, tamamen medya kurumları ve metinleri üzerine eğilen dar anlamda medya emperyalizmi olmayabileceğidir. Kültürel emperyalizmi, medya da dahil olmak üzere diğer faktörleri de içeren çok daha geniş bir kültürel değişim süreci olarak düşünmek daha uygun olacaktır. Batı medyasının "gelişmekte olan toplumların" kültür hayatına girişindeki önemi düşünecek olursak, bu etkiyi "yaşanan deneyimler anlamında kültür" ile "temsiliyet anlamında kültür" arasındaki "diyalektiğin" içerdiği güçler dengesindeki değişim olarak düşünebiliriz: İnsanların gerçeği inşa etmekte medya görüntülerine gitgide daha fazla yaslanmalarıdır bu. Fakat bu süreç, insanların hayatlarını yaşama tarzlarında meydana gelen başka pek çok değişimin bir parçası olarak gelişir: kent hayatı, geniş ölçekli kapitalist sanayiye hem gelir bakımından, hem de ihtiyaçların karşılanması bakımından bağımlılık, hayatların birbirinden farklı "alanlara" bölünmüşlüğü –iş hayatı, tüketim, "özel hayat" vs. Yaşanan gerçekliğin rutini içinde bu değişimler (ki bu, medya tasarımlarının pek çok biçimde dolayımlarını da içerir) kapitalist modernleşmenin etkisi olarak görülebilir. 4. ve 5. Bölüm'lerde ileriye süreceğim üzere, kültürel emperyalizm düşüncesi, en iyi kapitalist modernleşmenin yaygınlaşması açısından anlaşılabilir.

III
Milliyet söylemi ve kültürel emperyalizm

Bu bölümde kendi kendine (aldatıcı derecede) yeterli ve somut medya söyleminden daha genelleştirilmiş bir kültür söylemine döneceğiz. Medya emperyalizmi iddialarının pek çoğunda mesele, "milli kültüre" olan tehdit olarak gözükmektedir. Örneğin, Nordenstreng ve Schiller, medya emperyalizmi üzerine olan derlemelerine *National Sovereignty and International Communication* (Ulusal Egemenlik ve Uluslararası İletişim) adını vermişlerdir ve giriş kısmında "bütün ulusların kültürel ve siyasi egemenliğine saygı gösterilmesinin savunulmasından" bahsetmektedirler. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Schiller'in eleştirisinin gerçek hedefi, "dünya kapitalist sistemidir" ve kullandığı söylem de büyük ölçüde Marksizmin sınıf hâkimiyeti söylemidir. Fakat şurası açıktır

ki, küresel konulardan söz eden bir kimse, uluslar ve milliyet sorunlarından bahsetmeden edemez. Fakat bu, Marksistler için güçlükler içeren bir söylemdir. Pool'un da belirttiği gibi:

> Milliyetçilik, sağ kanadın solu en kolay biçimde işbirliğine sevk ettiği doktrindir. Tarihsel planda liberallerle radikaller enternasyonalist olmuşlardır. Marx'ın "işçilerin anavatanı yoktur" hükmü, bunun en güzel örneğidir. Liberal entelektüeller seyahat hürriyeti, dünya kültürleri arasında alışveriş için ve sansüre karşı mücadele etmişlerdir; etnosantrizm ve önyargıyı lanetlemişlerdir.[1]

Böylece kültürel emperyalizm eleştirilerinin çıktığı genel sol kanat perspektifi açısından "ulusal kültürlerin" savunulması, bazı yönlerden problem oluşturmaktadır. Fakat bu, göreceğimiz üzere *kavramsal* açıdan da sorun oluşturmaktadır. Bu bölümün yapacağı şey, kültürel emperyalizmden böyle genel biçimde bahsederken ortaya çıkan bazı sorunları ortaya koymaktır: Bu da bir ulusal kültürün başka bir ulusal kültür üzerindeki tahakkümü anlamını içerir. Bu sorunlar karmaşık ve birbiriyle ilişkili sorunlardır fakat bunları kabaca dört kategoriye ayırabiliriz.

Öncelikle, ulusal bir kültürün belirli özellikleriyle ilgili olarak ortaya çıkan sorunlar vardır. "Kültürler" –cemaat içi pratikler, değerler ve topluca paylaşılan anlamlar olarak– ulus-devletlerin siyasi şablonuna tam olarak oturmamaktadır. "Ulusal kültürden" bahsetmenin mümkün olduğu gayet aşikâr olmakla birlikte ulus-devletlerde, hatta ulusal sınırlar ötesinde "ulusal kültürden" oldukça farklı olan, hatta onunla doğrudan çatışan bazı kültürel kimlikler olduğunu kabul etmemiz gerekir. Modern dünyada bu farklı "kültürel kimlikler" ile "ulusal kültürel kimliklerin" çoğu zaman birbirine uymaması, bizim ele alacağımız ilk sorun olacaktır. Birinci kısımda UNESCO'daki kültürel tahakküm söyleminde bu durumun yarattığı çelişki ve belirsizliklere bakacağız. İkinci kısımda bu tartışmaları, modern ulus-devletin kültürel çoğulculuğu bağlamında bir ulusal kültürün istila edilmesi fikrinin bize ne kadar

1. I. De Sola Pool (1979) "Direct Broadcast Satellites and the Integrity of National Cultures", K. Nordenstreng ve H. I. Schiller, *National Sovereignty and International Communication*, New Jersey, Ablex, s. 139.

yol aldıracağını anlamak üzere sürdüreceğiz.

Bu mülahazalardan çıkarılması gereken en genel sonuç, insanlara kültürel bir aidiyet duygusunu vermenin pek çok yolundan bir tanesinin "ulusal kimlik" olduğudur, fakat bunun da özel bir ideolojik ve siyasi anlamı vardır. Ulus-devletlerin dünyayı oluşturan en önemli ekonomik ve politik birim olması, ulusal kimliklerin oluşturulmasında hatırı sayılır ve bilinçli bir "kültürel inşa" söz konusu olduğu anlamına gelir. Fakat "ulusal kimliğin" tamamen ideolojik bir yapı olduğunu düşünmek de yanlış olur. Bir insanın herhangi bir ulusun bir parçası olarak yaşamasının sadece ideolojiyle açıklanamayacak bir tarafı vardır. Bizim ele alacağımız ikinci grup sorunlar –üçüncü ve dördüncü bölümlerde– kompleks ideolojik ve psikolojik süreçleri içermektedir ki bu süreçler sayesinde "ulusal kimlik" duygusu ortaya çıkabilmektedir.

Fakat bu noktada önemli bir alt metin belirmektedir. Çünkü bizim ele alacağımız ulusal kimlik tartışmaları, bu tür kimliğin sadece daha geniş tarihsel süreçler açısından anlaşılabileceğini vurgulamaktadır –özellikle de toplumsal *modernliği* yaratan süreçlerdir bunlar. Ulus-devlet sisteminin kendisinin modernliğin bir olgusu olarak görülmesi gerekmektedir. Bu bölümün esas fikri –ve benim buradaki üçüncü görüşüm– bizim kültürel emperyalizm konusunu kavramsallaştırma tarzımızı *mekân* düzleminden *zaman* düzlemine kaydırmamız gerektiğidir. Bütün sosyal olgular –bütün olgular– gayet tabii ki, hem zaman hem de mekân içerisinde yer alır. Fakat benim düşündüğüm nokta, kültürel emperyalizmden söz ederken daha çok mekân konusuna ağırlık vermemiz gerekebileceğidir. "Ulusal egemenlik" konusundan bahsetmek, esas itibariyle mekânsal bir konuşma tarzıdır çünkü ulusal sınırlara atıfta bulunulur. Dolayısıyla bu söylemde coğrafi ve eşzamanlı (senkronik) konuşma eğilimi vardır. Yani bizim ele aldığımız süreçler mekâna dağılmış ve zaman içerisinde "donup kalmış" gibidirler adeta. Böylece bir Latin Amerika ülkesindeki Amerikan kültürel tahakkümü "şimdi" ve yer açısından ifade edilecektir. Örneğin birbirinin aynı görüntüye sahip şehir merkezlerini düşünebiliriz, veya kültürel yakınlık ve uzaklık mecazı kullanarak tahakküm altındaki ülkenin Kuzey Amerikalılar için bir turizm alanı olduğunu, veya tahakkümün toprak konusunda içerdiği anlamlarla birlikte onu bir

kültürel "işgal" olarak, ya da Batı'nın elektronik medyasını sınırlar aşan ve kültürel mekâna nüfuz eden bir olgu olarak düşünebiliriz.[2] Bütün bu fikirler esas olarak mekân düzleminde yürütülmektedir. Gerçi durup şöyle bir düşünecek olursak, süreçlerin daima zaman aldığını fark ederiz – örneğin "şehir merkezlerinin birbirine benzemeye *başladığından*" söz etmemiz gerekir. Fakat genel olarak zaman ve mekânı bir arada düşünmeyiz ve mekânsal kelimeler kullanmakla zaman öğelerini ihmal ederiz. Bunun sonuçlarından biri, kültürel kimliği "durağan" bir olgu olarak, sürekli değişen ve gelişen bir şey değil de zaman içerisinde donup kalmış bir olgu olarak düşünmektir –"İngiliz olmak," ya da "Amerikan tarzı" gibi ifadeler kullanırız. Kültürel kimlikte zaman boyutunu kabul etmek, 5. Bölüm'de göreceğimiz üzere, kültürel emperyalizm fikrini anında sorunsallaştırmaktır.

En son sorun, bir değer sorunudur, bu söylemde tahakkümün nasıl düşünüldüğü sorunudur. Daha önce gördük ki, tahakküm fikri "emperyalist" medya metinleri açısından gayet çetrefillidir. Biz burada kültürel tahakküm fikrinin daha farklı bir formülasyonunu ele alacağız: Bir kültürün özerkliğinin yabancı bir kültür tarafından tehdit edildiği görüşünü içeren formülasyon. Bu formülasyon, milliyet söyleminde yaygın olup "kültürün" aslında ne olduğu konusunda problemler yaratır.

A. KÜLTÜREL KİMLİK: UNESCO SÖYLEMİ

Ulusal kültürler konusunu ele almanın bir yolu, UNESCO'nun kurumsal söylemi içerisinde bu kavramın nasıl kullanıldığını irdelemektir. Burada "uluslararası" bir kurumsal ortamın empoze ettiği parametreler dahilinde var olan bir kültürel emperyalizm söylemi mevcuttur. UNESCO söyleminde kültürel kimliğin tanımlarını, bunun altında yatan ve UNESCO'nun kendi söylemsel yapısını yeniden üretme gerekliliği, yani küresel ilişkiler içerisinde ulus-devletin diğer bütün kurumlardan meşru üstünlüğünü ileri

2. Örneğin Latin Amerika "görsel-işitsel mekânı" nosyonuna bkz. A. Mattelart, X. Delacourt ve M. Mattelart (1984) *International Image Markets: In Search of an Alternative Perspective*, Londra: Comedia.

sürme gerekliliği belirleyecektir; çünkü UNESCO söylemi, esas olarak ulus-devletlerin küresel ilişkileri demektir. Bunun anlamı şudur: Bir UNESCO oturumunda kültürlerden bahsetmek ve bu kültürleri koruma gereğinin ortaya çıkması, kültürel kimliğin bir mahalli olarak ulusu ayrıcalıklı kılacak demektir. Kültürel kimlik, böylece ulusal kimliğin gölgesinde kalacaktır. Dolayısıyla UNESCO'da kültürel kimliği kültürel emperyalizme karşı savunmak gereğinden bahsedildiğinde, aslında ulusal kültürlerin savunulmasından bahsedilmektedir.

Fakat Philip Schlesinger'in de belirttiği gibi,[3] (sadece ulus devletlere ait olanların değil) *bütün* kültürel biçimlenmelerin eşitliğini öne süren "çoğullaştırıcı eğilimin" de aynı anda mevcudiyeti UNESCO söyleminde ilginç belirsizlikler ve gerilimlere yol açmaktadır. Basit bir ifadeyle söyleyecek olursak, UNESCO, aldığı kararlarda ulusal kimliğin (belirleyici anlamda) kültürel kimlik olduğunu öne sürmekle bunun inkârı arasında bocalamak zorunda bırakılmaktadır.

Bu eğilimi 1982'de UNESCO'nun Mexico City'de düzenlediği World Conference on Cultural Policies'de (Kültür Politikaları Dünya Konferansı) görmek mümkündü. Bu konferansın genel amacı (ki 1970'te Venedik'te başlayan bir dizi çalışmanın bir parçasıdır) uluslararası ilişkilerde kültürün mahiyet ve anlamını tartışmak, ve kültür alanında tavsiye kararlarının alınması idi. Konferansın açılış konuşmasında Fernando Solana'nın söylediği üzere: "Gündemimizdeki temel bir konu, bütün insanların kültürel kimliklerine saygı konusudur."[4]

Dolayısıyla burada UNESCO "bütün insanlar" adına kültürel kimliği tartışmayı kendine görev edinmektedir. Bu durum önemlidir çünkü söylem, başlangıçta "uluslar" değil, "insanlar" açısından kurulmaktadır:

---

3. P. Schlesinger (1987) "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised", *Social Science Information*, c. 26 (2), s. 219-64. Bana bu makalesini temin ettiği için Prof. Schlesinger'e teşekkür borçluyum. Bu bölümdeki konuları muhakeme etmemde bu makale bana son derece yardımcı oldu.

4. UNESCO (1982) *Final Report of World Conference on Cultural Policies*, Mexico City ve Paris, UNESCO, s. 179.

> Delegelerin çoğu, insanların kültürel kimliği konusunda artan bilinçlerini, bundan kaynaklanan çoğulculuğu, farklı olma haklarını, kültürlerin, azınlık kültürleri de dahil olmak üzere birbirlerine karşılıklı saygı göstermeleri konusundaki bilinçlerini vurguladı.[5]

Bu, UNESCO'nun *çoğulcu* söylemi olup 200 küsur sayfalık nihai raporun pek çok yerinde tekrar edilmektedir: Kültürel farklılıkların bir arada barışçı yaşama haklarının öne sürülmesidir bu: "Herkesin hemfikir olduğu bir noktadır bu –başkalarının mevcudiyetinin kabul edilip buna saygı gösterilmesi, hoşgörü, kardeşlik ruhu ve farklılıkların kabulü."[6] Bu arada "kardeşlik (brotherhood) ruhuna" atıfta bulunulması dikkate şayandır çünkü bu, UNESCO'nun başka bir ideolojik taahhüdünü içermektedir (her ne kadar cinsiyetçi bir dille yazılmış da olsa): Bu, birleştirici bir "hümanizma" konusundaki kararlılıktır. Herkes aynı olduğu varsayımı dolayısıyladır ki, –"kardeşlik", ortak bir insanlık– farklılıklara hoşgörü gösterilmektedir: "Kültür insanlığa aittir –bütün insanlara. Kültür evrenseldir, ancak tek değildir."[7]

Evrensel bir hümanizma söylemi (ki buna göre hepimiz "temel" bir düzeyde[8] birbirimizden farksızız), UNESCO'nun kültürel farklılıkları savunmasını garanti eden öğedir. Burada çoğulculuk hümanizmadan kaynaklanır. Bu tip raporlardaki diplomatik söylemin ayrılmaz bir parçası da olsa, çoğulculuk ile hümanizma arasındaki bu ilişki ilginçtir. Bütün insanların aynı olduğu gibi bir varsayım, şu zor sorunun cevabıdır çünkü: Farklı kültürlerin birbirine hoşgörü göstermesi neden *gerekir*? UNESCO'nun cevabı, bunun böyle olması gerektiğidir; farklılıklarını uyum içinde birlikte yaşamalıdırlar, çünkü derinlerde bir yerde hepsini bir arada tutan bir şey vardır. Dolaylı olarak ifade edilen şudur ki, *kültürel* farklılığı tahammül edilebilir kılan, derinlerdeki bu öğedir. Aile benzetmesi ("kardeşlik") bu derinlerdeki "bağları" ifade etmek için kullanılmıştır. Neticede, meşru farklılığın kabul edilmesi, sadece bu derinlerdeki "benzerlik" dolayısıyla olmaktadır. Bu ilginç pa-

5. A.g.y., s. 8.
6. A.g.y.
7. A.g.y.
8. İkinci Bölümde Barthes'ın "evrensel hümanizma" konusundaki tartışmasına bkz. s. 53-54.

radoks, neredeyse tamamen UNESCO'nun kurumsal rolüne ideolojik bir sınır çizme ihtiyacından doğmaktadır. Çoğulculuk, UNESCO'nun uluslararası ilişkilerini yürütebilmesi bakımından onun kurumsal mevcudiyetinin gerekli bir öğesidir; dolayısıyla çoğulculuk, kendi söylemi içerisinde sorgulanamaz. Bir başka ifadeyle, UNESCO söyleminin ayrılmaz bir parçasıdır. İtiraz edilemeyecek kadar genel ve soyut bir "hümanizma", çoğulculuk değerleri için uygun bir söylemsel "çerçeve" sağlamaktadır. Farklılık, hoşgörü, sakınma, barış içinde bir arada yaşama gibi değerlerdir bunlar. Fakat bu söylem fazla sorgulamaya gelmemektedir: neticede neden insan olmak diğer insanların kültürlerine hoşgörü göstermemiz *gerektiği* anlamına gelsin? Örneğin bu durum yamyamlık ya da kadınların sünnet edilmesi veyahut nükleer silahların depolanması gibi konuları da kapsamakta mıdır? Fakat bu noktada dipsiz çukura düşmek üzereyiz çünkü kulağa hoş gelen modern bir değer olan hoşgörü gibi *herhangi* bir değerin "zeminsizliğini" görüyoruz. Şu an için bu iç karartıcı sonucu gözardı edelim. Çoğulculuk, her ne şekilde elde edilirse edilsin, UNESCO söyleminin zorunlu bir öğesidir.

Bu çoğulculuk, UNESCO söyleminin diğer temel belirleyicisi olan milliyet unsuru tarafından disiplin altına alınır. Böylece: "Pek çok delege... temel kavramlar olan ulusal egemenlik ve toprak bağımsızlığını yeniden teyit etmeksizin kültürel kimlikten bahsedilemeyeceğini belirtti."[9] Raporların tavsiyelerinde kültürel kimliğe sürekli olarak ulusal kimlik biçiminde atıflar mevcuttur: "ulusal manevi değerler... etik, ulusun bir bütün olarak alışkanlıkları ve teamülleri."[10] Kültürel özerklik de benzer şekilde ulusal egemenlikle ilişkilendirilmiştir: "Konferans... kültürel özerkliğin tam egemenlikten ayrılamayacağını beyan eder."[11]

Uluslararası bir örgüt olarak UNESCO'nun tabiatı itibariyle, *ulusal kültür* içine kültürel kimliğin sıkıştırıldığı kalıptır. Böylece kültürel tahakküm (ki konferans bu konuda iki özgül politika önerisinde bulunmuştur) esas olarak ulusal terimlerle açıklanmaktadır; örneğin "ulusların kültürel kimliğini tehdit eden en

9. UNESCO, a.g.y., s.22.
10. A.g.y., s. 59.
11. A.g.y., s. 61.

önemli tehlikelerden biri" olarak kavramsallaştırılmaktadır.[12]

Fakat en genel biçimiyle çoğulculuk, kaçınılmaz bir biçimde kendini yeniden ortaya koymaktadır:

> Fakat bazı delegeler kültürel kimliğin sadece ulusal kimlik terimleriyle tanımlanamayacağında ısrar ettiler. Bireylerin, grupların topluluk ya da sınıfların kültürel kimliği aslında çok boyutluydu... Böylece çoğulculuk belli bir ulusal kimliğin koşullarına, azınlık gruplarına ve toplumsal sınıflara eşit olarak uygulanırken ulusal kimlik daha geniş bir kimlik içine yerleştirilebilirdi – örneğin bölgesel bir kimlik...[13]

UNESCO söylemi diplomatik bir tutarsızlığa mahkûm gözükmektedir. Bir taraftan her düzeyde çoğulculukta ısrar ederken öbür taraftan ulusal bölünmelerin statükosu açısından kültürel savunmaya geçmektedir. Bu zoraki belirsizlik kavram kargaşasına yol açmaktadır. Örneğin rapor, dilin kültür içindeki merkezi rolünü kabul etmektedir, fakat Schlesinger'in dediği gibi:

> Açıktır ki, dil kültürel kimlik içinde merkezi bir yere sahipse, *kültürel* kimlik *ulusal* kimlikle aynı şey değil demektir, çünkü çeşitli dil grupları belli bir ulus devletin sınırları içinde yaşıyor olabilir, ya da onun sınırları dışında olup o devletle bağlantılı olabilirler.[14]

UNESCO söylemi, bu karmaşık durumu hiçbir tutarlılıkla halledememektedir. Kültürel tahakküm konusunda üye devletlere şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

> –Ulusal dillerin güçlendirilmesi. Bunu yaparken kültürel kimliği teyit ve faaliyetlerin ve yaşamın farklı yönlerini ifade ederek, ve böylece ulusal kalkınmayı daha ileriye götürerek bu kimliğin doğal rolünü yeniden kazanmasını sağlamak.[15]

Kısacası, UNESCO'nun kültürel kimlik söylemi, tabiatı itibariyle belirsiz ve çelişiktir ve bu güçlükler onun daha çok "uluslararası" bir örgüt olmasından kaynaklanır. Bu önemli bir noktadır çünkü bi-

12. A.g.y., s. 60.
13. A.g.y., s. 23.
14. Schlesinger, A.g.y., s. s. 227.
15. UNESCO, A.g.y., s. 60.

ze "kimin konuştuğu" konusunun kültürel emperyalizm söylemlerinde daima çok önemli olduğunu hatırlatır.

UNESCO söylemindeki belirsizliklerin hepsi "diplomatik" değildir. Kültürel kimliği ifade etmekte karşılaşılan gerçek bazı güçlükler de mevcuttur ve bunlar, kültürel olanın yerine ulusal olanın konması eğilimini doğurmaktadır. "Ulus", "kültürden" daha somut ve "tanımlanabilir" bir varlık gibi *gözükmektedir* ve genellikle uluslarla kültürlerin bir arada olduğu şeklinde sağduyusal bir duygu mevcuttur. UNESCO söyleminden ortaya çıkan şudur: Ulusla kültürün birbirine denk olmadığını kabul edip de, bunlar *denkmişçesine* kültürel tahakkümden söz etmek söylemsel bir olasılıktır.

Ulusal kimlikle kültürel kimlik arasındaki bu zor ayrımla neden ilgilenmemiz gerektiğine gelirsek, kültürel emperyalizm konusundaki pek çok söylemde, özellikle de hâkim söylemlerde (UNESCO söylemi, "Amerikanlaştırma" terimiyle anlamlandırılan söylem ve medya emperyalizmi konusunda söylenenlerin pek çoğu), bu konu ulusal bir kültürün başka bir ulusal kültür tarafından tahakküm altına alındığı şeklinde ele alınmaktadır. Fakat bu kavramsallaştırma tarzı, sadece "işgal altında" olduğunu varsaydığımız kültürün içerisinde bütünlük arz eden başka bir ulusal kültürün var olması halinde tutarlıdır. Bunun böyle olmaması halinde (örneğin bir ulus içindeki etnik veya bölgesel kültürler arasında bir mücadele olması halinde) bu kültürel tahakküm söylemi yara alacaktır. Çünkü "boğulma" veya ulusal kültürün erozyona uğraması iddiası, gerçekte olmadığı halde bir kültür birliğinin var olduğu anlamına gelebilir. Bunun siyasi sonucu, bir kültürel tahakküme karşı çıkarken öbürüne arka çıkmak olabilir. Kültürel "ötekinin" (hatta "düşmanın") ulusal sınırlar dışında olduğu bir söylem inşa etmek, kendinin "ulusun" temsilcisi olduğunu öne süren kültür odaklarına ya da ulus adına konuşan herhangi bir kültüre yapay bir meşruiyet kazandırabilir.

Bu sorunun aciliyetinin bir ulustan öbürüne değiştiği açıktır: Fransa'nın bugünkü ulusal kültürü, Sri Lanka ya da Lübnan'ınkinden daha önemsiz bir mücadele alanıdır. Fakat bütünlük arz eden bir ulusal kültürün modern dünyada kural olduğunu

düşünmek yanıltıcı olacaktır. Anthony D. Smith'in bize hatırlattığı üzere, bunun tam tersi geçerlidir:

> Bugün, dünyanın "çoğul" olduğunu gitgide daha çok kimse fark etmektedir; yani "ulus-devlet" denen varlıklar nadiren gerçeği yansıtmaktadır, çünkü çok az devletin yapısında etnik türdeşlik vardır. Tersine, çoğu devlet iki ya da daha fazla etnik topluluktan oluşmaktadır ve bunlar iktidar mücadelesi içindedirler; veya aynı sınırlar dahilinde huzursuz bir birliktelikleri vardır.[16]

O halde çoğu ulus kültürel olarak türdeş bir varlık değildir ve pek çoğundaki aktif mücadele ve çekişme, günümüz siyasi ve toplumsal hayatının önemli bir özelliğini oluşturmaktadır. Bu, bütünlük arz eden uluslarda birkaç muhafazakâr hizbin hayatta kalmış olmasından kaynaklanan tortu niteliğinde bir olgu olmayıp Smith'in de öne sürdüğü üzere yaklaşık olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan bugüne kadarki dönemde dünya uluslarında *gelişmekte olan* önemli bir eğilimdir. Smith buna "etnik canlanma" demektedir. Smith'in, "içinde oldukça geniş azınlıklar" barındıran ülkeler listesini buraya aynen almakta fayda var:

> Kanada, Amerika Birleşik Devletleri, Meksika, Brezilya, Peru, Trinidad, Bolivya, Guyana, Paraguay, Ekvador; Britanya, Fransa, Belçika, İsviçre, İspanya, Yugoslavya, Romanya, Çekoslovakya, Sovyetler Birliği, Kıbrıs, Irak, İsrail, Ürdün, Suriye, Lübnan, Suudi Arabistan, Mısır, Türkiye ve İran; Pakistan, Afganistan, Hindistan, Burma, Sri Lanka, Çin, Malezya, Endonezya, Vietnam, Laos, Filipinler, Avustralya ve Yeni Zelanda; ve Afrika'da ise: Fas, Cezayir, Sudan, Etiyopya, Kenya, Uganda, Tanzanya, Zambiya, Zimbabwe, Güney Afrika, Namibya, Angola, Kongo, Kamerun, Nijerya, Gana, Fildişi Sahili, Sierra Leone, Senegal, ve yeni pek çok başka devlet.[17]

Daha küçük azınlıkların listeye dahil edilmesi halinde sadece bir avuç modern devlet etnik türdeşliğe sahip olduğunu ileri sürebilir; örneğin Portekiz, Yunanistan, İzlanda, Norveç, Malta ve bazı nitelikleriyle Batı Almanya ve Japonya. Bunun ışığı altında, yazarın

16. A.D.Smith (1981) *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, s.9.
17. A.g.y.

"'ulus devlet,' yanlış bir adlandırmadır"[18] iddiasına ve dünyadaki bölünmelerin kültürel çeşitlilik içeren devletlerle muhtemel veya bizatihi kültürel mücadeleye sahne olan devletler arasında olması gerektiğine esasında itiraz edebilmek zordur.

Yukarıdaki liste, dünyadaki her kıtanın nasıl temsil edildiğini ve etnik çeşitliliğin nasıl "Üçüncü Dünya" ve "Birinci Dünya"yı da karakterize ettiğini göstermektedir ve tabii ki kültürel emperyalist olduğu varsayılan devletler de buna dahildir. Genellikle etnik çeşitliliğin Üçüncü Dünya ülkelerine mahsus bir sorun olduğu gözlemlenmektedir ve bunlar kolonyal geçmişlerinin kendilerini bölgesel-idari bir tasavvura dayalı olarak ulusal bir kimliğin yaratılması sorunuyla karşı karşıya bıraktığı devletlerdir: "harita üzerinde çizilen sınırlar" meselesi. Bu oldukça doğrudur fakat bununla birlikte "gelişmiş dünyanın" birleşmiş ve "olgunlaşmış" kültürel kimliklere sahip olduğunu da düşünmemeliyiz. Örneğin Amerika'daki siyahları, Fransız kökenli Kanadalılar'ı, veya Birleşik Krallık'ta yaşayan Kuzey İrlandalılar'ı düşününüz –ve tabii bir de *perestroika* dolayısıyla Sovyet blokunda yeniden dikkatleri çekmeye başlayan etnik bölünmeleri.

Ulus devletler olarak bildiğimiz birimlerin kültürel çeşitliliğinin kabul edilmesi, kültürel emperyalizm iddialarının "ulusal" formülasyonunu iki ana fay hattı boyunca parçalamaya yönelmiş gözükmektedir: "İşgal" edilmiş ülkede birleşmiş bir kültürel kimlik teşhis etmek zor olabileceği gibi aynı şeyi "işgalci" olduğu varsayılan taraf için de söylemek mümkün olabilir. O halde küresel hegemonyayı tehdit eden "Amerikan tarzı" *nedir*? Bu sorunlara, ulusal sınırları aşan kültürel kimliklerin kabul edilmesiyle ortaya çıkan komplikasyonları da ekleyebiliriz; bunlardan en aşikâr olanı da dinle ilgili olanlardır. Her ne kadar "İslam Dünyası" veya "Hıristiyan Dünyası" gibi terimlerde gizli olan ve yanıltıcı olabilecek birlik ve bütünlük duygusuna karşı dikkatli olmamız gerekiyorsa da[19] kültürel kimlik bakımından önemli olan dini uygulamalar ve kurallar mevcuttur ve bunlar ulus-devletlerin siyasi şablonuna pek

18. A.g.y., s. 10.
19. Örneğin Batı'nın homojen bir "İslam Dünyası" algılamaları konusundaki eleştirileri için bkz. Edward Said (1978) *Orientalism*, London, Routledge and Kegan Paul.

de kolayca oturtulamaz.

Bütün bunları düşündüğümüzde UNESCO'daki tartışmalarda tipik olarak ortaya atılan kültürel emperyalizm (bir ulusal kültürün başka bir ulusal kültürün tahakkümü altına girdiği) iddialarının yelkenleri ne kadar rüzgâr almaktadır?

B. "YANQUİES AFUERA"

Şimdi "emperyalist" ulusların kültürel çoğulculuk meselesiyle başlayalım işe ve baş-emperyalist ABD'yi ele alalım. Biliyoruz ki, ABD kültürel açıdan iddia ettiği kadar birleşik bir tablo arz etmemektedir: Şu meşhur "eritme potası," dünyanın karmakarışık kitlelerinden türdeş bir ulus yaratmayı başaramamıştır.[20] Fakat bu durum, bizi tartışma konusu olan ABD topraklarında hegemonyal bir kültür olarak (ya da en azından böyle olmaya çalışan) "Amerikan yaşam biçimini" teşhis etmekten alıkoymaz. Gayet açıktır ki, siyah, İspanyol kökenli veya yerli kültürleri, kelimenin tam anlamıyla esas beyaz kültürünün (WASP?)* tahakkümü altındadır. Bu hegemonyal kültürün, Amerika'nın bu mütehakkim "biçiminin", şirketleşmiş kapitalizm tarafından ihraç edilen kültür olduğunu, öyle ki bu ihraç edilen kültürün diğer milliyetlere esas ve katıksız Amerikan kültürü olarak gözükeceğini düşünebiliriz. "Yankees go home" (Defolun Amerikalılar) sloganı, Yankee'lerde herhangi bir kültürel çeşitlilik tanımamaktadır. Bu sloganın kabul ettiği şey, kültürel uygulamaların yurtiçinde ve yurtdışında kime ait olduğudur: doların gücü ve bunun kültür ürünlerindeki tezahürü; yani Madonna ve McDonald's gibi ürünler. Kültürel işgalin "fenomonolojisi," önemli özellikleri yakalar. Bu anlamda McDonald's lokantaları, Amerika'nın ta kendisidir; öyle ki, New York'taki bir deniz ürünleri lokantası, pizzacı, Yahudi yiyecekleri satan bir şarküteri ya da chop-suey (susam yağında kızartılarak yapılan bir çeşit Çin yemeği – ç.n.) lokantası hiçbir zaman bu kadar Amerikalı olamaz. Dolayısıyla, dışarıdan edindiğimiz deneyim açısından he-

20. Smith'in "asimilasyon" tartışması için bkz.: Smith, a.g.y., 8. Bölüm.

* WASP: White Anglosaxon Protestant: Beyaz Anglosakson Protestan. (ç.n.)

gemonyal ve ulusal bir Amerikan kültüründen söz edebiliriz. Bu deneyim, bazı sembolik materyallerle bağlantılı olabilir: kot, selüloid (bir zamanlar krom vardı), sembolik biçimler ve boyutlar: yüksek binalar, çok şeritli otoyollar, büyük alışveriş merkezleri (bir zamanlar "akış çizgileri" vardı).[21]

Açıkça görülmektedir ki, algılanan Amerikan kültürünün bu tip yönleri, sembolik görüntülerin tartışılan veya çelişik bir biçimde ya da Amerikan kültürünün diğer "versiyonlarıyla" bir arada var olduğu daha karmaşık bir "gerçekten" ayırt edilebilir. Bu görüntüler, Barthes'ın Amerika "söylencesi" diye adlandırabileceği bir biçimde yaşamaktadır.[22] Fakat bu "söylencesel" özellik, bunların *gerçek* bir kültürel tehdit olarak mevcut olmadığı anlamına gelmez: Neticede McDonald's lokantaları, inşa edilen çevreyi ve kültürün günlük uygulamalarını etkileyen gerçek, somut birer varoluş arz eder. Burada söylenebilecek tek nokta, Amerika'yı temsil eden McDonald's'ın algılanması ile "gerçek" Amerika'yı oluşturan kültürel olguların çoğulluğu arasında bir fark olduğudur. Sonunda McDonald's'ı, kültürel tahakkümün mekânsal değil ("Amerika"), zamansal ("modernlik") bir olgusu olarak düşünmenin daha anlamlı olacağına karar verebiliriz. Fakat şu an için McDonald's'ı Amerika olarak yani Amerika'nın "emperyalist" niyetleri olan hegemonyal bir versiyonunu temsil eden önemli bir özellik olarak gören kültürel emperyalizm söyleminde belli bir tutarlılık mevcuttur.

İlişkinin öbür yanı daha pürüzlüdür. Etnik çoğulluk, bizi kültürel emperyalizmin bir ulusal kültür üzerindeki etkisinden söz etmekten alıkoymakta mıdır? Belki de bu karmaşık sorunu ele almanın en iyi yolu tek bir ulusu incelemektir.

Kasım 1985'te İspanya'nın pek çok şehrinde ülkenin NATO'dan ayrılması talebiyle gösteriler yapılmıştı. İspanya NATO'ya, 1975'te General Franco'nun ölümünü müteakiben "geçiş döneminde" Adolfo Suarez'in ve Leopoldo Calvo Sotelo'nun merkez-sağ iktidarları sırasında üye olmuştu. Bu gösteriler, sosyalist bir iktidar sırasında

21. Sembolik Amerikan biçimlerinin algılanması konusunda bkz. D. Hebdige (1988) "Towards a Cartography of Taste 1935-1962" *Hiding in the Light*, Londra, Comedia/Routledge.
22. Bkz. R. Barthes (1973) *Mythologies*, Londra, Paladin

yapılmaktaydı ve sosyalist başbakan Felipe Gonzalez'in bir sonraki ilkbahar için söz verdiği referanduma yönelik bir kampanyanın parçasıydı. Gösteriler, NATO konusunu, ABD ile Franco arasında 1953'te yapılan bir anlaşma gereği gerçekleşmiş olan İspanya'daki Amerikan askeri mevcudiyetiyle bir araya getirmekteydi. Böylece hem İspanya'nın NATO'dan ayrılması, hem de ABD üslerinin kapatılması talep edilmekteydi.

Gösterilerin Amerikan karşıtı gösteriler olduğu gayet belirgindi. Seville'deki bir gösteride "NO AL IMPERIO YANQUI" (Yanki emperyalizmine hayır) pankartları, üzerinde "FUERA YANQUIES DE CENTROAMERICA" (Yankiler Orta Amerika'dan defolun) yazılı duvarlar boyunca geçiyordu. Her biri Amerikan bayrağındaki yıldız ve çubuklar şeklinde yapılmış olan ve OTAN (NATO) yazısını taşıyan dört büyük pankartın Triana Köprüsü'nden Guadalquivir Nehri'ne atılmasıyla gösteriler doruk noktasına ulaşmıştı. Gösteriler bir kutlama havası içinde ve Endülüs ruhuna uygun olarak yapılmaktaydı: Fakat buna rağmen burada Amerikan karşıtı siyasi duygularla Amerikan karşıtı kültürel duygular birbirine karışmaktaydı. O halde bunların İspanyol ulusal kimliğiyle ilişkisi nasıldı?

Esasında gayet problemli bir ilişkiydi bu. Komünist Partisi'nin kızıl bayrakları kalabalıkta Endülüs bölgesinin yeşil bayraklarıyla bir aradaydı. Kırmızı ve sarı renklerden oluşan İspanyol bayrağından ise eser yoktu –göstericilerin fazladan bağırıp çağırmak amacıyla önünde durakladıkları Frankocuların şube binasında alay edercesine duran bayrak hariç. Bu Amerikan karşıtı gösteriler esas olarak ulusal değil, *bölgesel* kimlik adına yapılmaktaydı. Bunların amacı da gerçekten İspanya'nın NATO'dan çıkması, İspanya'daki Amerikan üslerinin kaldırılmasıydı; ve tabii bunların altında yatan hem sınıfsal hem de jeopolitik dürtüler vardı. Fakat göstericiler kendi "ülkeleri" adına konuştukları ölçüde Endülüs adına da en az bu kadar, hatta İspanya için olduğundan daha fazla konuşuyorlardı.

Bölgesel kimlik, çağdaş İspanyol toplumunun önemli bir özelliğidir. Her ne kadar mevcut bölgelerin en bağımsızı olmasa da, Endülüs, Madrid'deki merkezi yönetim olarak görülen "İspanya'dan" ayrı olduğu konusunda güçlü duygulara sahiptir. 1930'larda İspanya iç savaşı patlak verdiğinde Endülüs, siyasi

özerklik elde etme süreci içerisinde olan dört bölgeden biriydi –diğerleri Galiçya, (sonunda bu özerkliği o dönemde elde eden) Katalonya ve Bask bölgesiydi. Savaştan sonra Franco sistematik olarak bölgeciliği bastırdı ve Madrid'den merkeziyetçi otoriter bir rejim dayatarak çoğu bakımdan "birleşmiş bir İspanya" icat etti. Bu bastırma hareketinin belli başlı kültürel biçimlerinden biri, bölgesel dillere getirilen kısıtlamalar idi: Uygulamada Kastilya dili İspanya'nın dili olarak empoze edildi ve epey farklı diller olan Katalan, Galiçya ve Bask dili yasaklandı. Bu diller toplu olarak İspanya nüfusunun yaklaşık dörtte birinin "anadil" olarak konuştuğu diller olduğundan, Franco'nun rejimini dahili kültürel emperyalizm olarak adlandırmak için oldukça güçlü nedenler bulunmaktadır.[23]

Bunun önemini takdir edebilmek için İspanya'nın bu bölgelerinde Franco'nun emperyalist varlığını gösteren belli bir noktaya, askeri mevcudiyete bakabiliriz. Herhangi bir büyüklükteki bir taşra kasabasında bulunan askeri kışlalar, merkezin çevre üzerindeki gücünün bariz bir işaretidir. Buralarda İspanyol ulusal bayrağı dalgalanır, kışla girişlerindeki silahlı nöbetçiler büyük ihtimalle diğer bölgelerden gelme askerlerdir ve kapının üzerinde Kastilya diliyle ordunun sloganı olan "Toda por la Patria" ifadesi yazmaktadır. Bu ifade, güçlü bir ulusal tarih duygusu yaratmaktadır. Sadece "Her şey vatan için" demek olmamaktadır –böyle olması için *por* kelimesinin *para* ile değiştirilmesi gerekir.* Halbuki, *por* kelimesinde "dolayısıyla," "sayesinde," "vasıtasıyla" anlamları vardır. Slogan böylece ulusal orduyu –ve gerçekte de kışlanın kapısından girip çıktıkça günlük hayatı da– mümkün kılan tarihsel bir "İspanya" oluşturduğu havasını verir. "Toda por la Patria" böylece ulusal bütünlüğü teşvik edici olmaktan çok uzun, kesintisiz bir İspanyol ulusal geçmişi hayal eden, kaçınılmaz bir tarihsel gerçek üzerinde ısrar eder.[24]

---

23. Bu, karmaşık siyasi bir durumu fazlasıyla basitleştirir. Açıklamalar için bkz. Carr (1982) *Spain 1808-1975*, Oxford, Oxford University Press, ve P. Preston (yay.) (1976) *Spain in Crisis: the Evolution and Decline of the Franco Regime*, Brighton, Harvester Press.

* İspanyolca'da hem *para* hem de *por* kelimeleri "için" anlamında kullanılmaktadır, ancak *por* aynı zamanda "tarafından", "sayesinde" vb. anlamlara gelir. (ç.n.)

24. Dr. Anny Jones'a İspanyol dili ve kültürüyle ilgili bu hususlardan dolayı minnettarım.

Bu tip imajlar ve bunların kendine mahsus siyasi bağlamı içerisindedir ki İspanya gibi bir ülkede bölgeciliğin potansiyel gücünü takdir edebiliriz. Güç gösterileri (askeri mevcudiyet) ile kültür meselelerinin (dil, tarih) bir araya getirilmesiyle bunların zıddiyetini görebiliriz. Kuzey İrlanda'da İngiltere'nin askeri mevcudiyeti bir noktaya kadar benzerlik arz eder. Franco'dan sonra İspanya devletinin liberalleşmesi ve demokratikleşmesiyle bu bölgeler epey siyasi özerklik elde etmişlerdir fakat kışla, ki askerin ve dolayısıyla merkezin devam eden siyasi gücünü gösterir, henüz ortadan kalkmamıştır. Dahası, Bask bölgesinde ETA'nın sürmekte olan ayrılıkçı mücadelesi gücün devredilmesi ve bölgecilik sorunlarına hemen çözüm getirmeyecektir. İspanya gibi ve tartışılabilir olmakla birlikte, Büyük Britanya gibi sınırları dahilinde farklı kültür kimlikleri barındıran ulus-devletlerin yapısında kronik bir *yapısal* gerilim vardır.

NATO gösterilerine dönecek olursak, bunların emperyalizm karşıtı oluşları karmaşık bir durum arz eder: Amerika'yı emperyalist olarak kabul etmektedir, fakat aynı zamanda emperyalizm karşıtlığı anlamında merkeziyetçiliğe de karşıdır ve Madrid hükümetine karşı derin bir itimatsızlık duygusu hâkimdir.[25] Gösterilerde sıkça tekrarlanan bir sloganı ele alarak bu durumu kültür düzeyinde daha da açıklayabiliriz. Esas koro şöyleydi:

Que salgan, que salgan, que salgan
Que salgan los Yankies de aqui
No queremos estar en la OTAN
De la OTAN queremos salir.

(Gitsinler, gitsinler, gitsinler
Yankiler gitsin buradan
NATO'da kalmak istemiyoruz
NATO'dan çıkmak istiyoruz.)

25. Seville gösterilerindeki bir pankartta şu yazılıydı: "Felipe: Dime con quien pactas y te dire quien eres" (Felipe, bana kiminle pakt kurduğunu söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim). Sosyalist başbakanla, kendi tasviri Franco'nun 1953 paktını yapar şekilde alay edilmektedir. Gonzalez Endülüslü olduğu için alay daha da dokundurucudur.

Amerikan karşıtı duyguları işleyen ikinci bir kıta da şöyleydi:

Que salgan, que salgan, que salgan
Que salgan los Yankies de aqui
No queremos beber Coca-Cola
Cruzcampo queremos beber

(Gitsinler, gitsinler, gitsinler
Yankiler gitsin buradan
Coca-Cola içmek istemiyoruz
Cruzcampo içmek istiyoruz.)

Madrid birası Aguila'nın değil de Sevilla'nın *yerel* birası olan Cruzcampo'nun telaffuz edilmesi, küçük bir ayrıntı da olsa önemlidir. Diğer sloganlar Endülüs'ün yerel *mantequa colora*'sını (paprikayla renklendirilmiş bir çeşit yağ) *mantequilla amarilla*'ya, yani kuzeyin daha gelişkin tereyağına tercih belirtmektedir. Kültürel emperyalizmin dolaylı popüler eleştirisi ilginçtir çünkü ulusal sınırlar tanıması gerekmeyen mekânsal bir düzlemde işlemektedir: Bu söylemde metropolitan zevkler aynen "ecnebi" zevkler kadar yabancı kaçmaktadır.

Bu örneklerden, ulusal ve kültürel kimlik kavramlarının ne kadar bulanık olduğunu ve meselelerin ne kadar karmaşık hale gelebildiğini anlıyoruz. Fakat çoğu ulus-devletin etnik arka planına bakarak konuşacak olursak, insanlar içinde yaşadıkları ulusun birliğini teyit etmeksizin yabancı bir ulusun kültürel emperyalizmini reddedebilmektedirler. O halde ulus, kültürel emperyalistin kültürel "öteki" olarak belirlenebileceği tek referans değildir: "Amerikanlaşma", belli bir bölgenin, şehrin veya "yamacın bu tarafının" kültürüne yönelik bir tehdit olarak tutarlı bir biçimde algılanabilir belki. Dahası, kültürel kimlik tanımı bu tip *pek çok* düzeyde mümkün gözükmektedir. Hiç şüphesiz NATO karşıtı gösterilerde, farklı zamanlarda (hatta belki de eş zamanlı olarak) kendini *Sevilli, Endülüslü* veya *İspanyol* olarak tanımlamış kişiler mevcuttu. Bir insanın kültürel kimliğini bu biçimlerin herhangi biri veya hepsi ile kültür işgaline karşı korumak istemesi gayet anlaşılır bir durumdur.

Ulusal kimlik kavramı açısından bunun bazı anlamları vardır.

Ulusal kimlik, başka bazı aidiyet biçimlerinin yanı sıra sadece bir çeşit "aidiyettir" ve prensip olarak onlarla bir arada bulunabilir. Fakat tabii sorun şurada ki, Bask ayrılıkçılarından da anladığımız gibi, genellikle durum böyle değildir. Ulusal kimlik hemen hemen her zaman belirsiz bir kimliktir. Çünkü bu kimlik tarzı, dünyadaki en önemli siyasi ve ekonomik güç "potası" olan bölgesel-idari bir kategoriyle, ulus-devletle ilişkili olarak "inşa edilmiştir."[26] İşin içine giren büyük ekonomik ve siyasi çıkarlar dolayısıyla ulusal kimlik ayırıcı bir kültürel kimliktir. Herhangi bir nüfusun belirlenmesinde onun şehri değil de ülkesi üzerinde daha çok durulduğundan, sembolik düzeyde ulusal kimliğin inşasında işin içine daha bilinçli bir ideolojik çalışma girecektir.

Ulusal kimlik düzeyinde bir kültürel emperyalizm söylemi genellikle sorun yaratır çünkü kendine referans olarak ulus-devletin idari kurumlarınca ve belirleyici olmak üzere bilinçle kullandığı kültür öğelerini alabilir –örneğin bayrak ve onunla bağlantılı törenler, ulusal marş, devlet törenleri gibi. Fakat bu ideolojik öğelerin ulusal kimliğin içeriğini oluşturmaya yetmeyeceği anlaşılmaktadır. Giddens'ın da önerdiği gibi, genellikle, insanların "ulusal aidiyet" duyguları, "ilgisiz veya gönülsüz bir nüfusa dayatılan birtakım sembol ve inançlardan" daha karmaşık olsa gerektir.[27] Her halükârda ulusal kimlik konusunun içerdiği duygular diğer kültürel kimlik biçimlerinde de bulunacaktır.

Ulus-devlet üzerinde odaklaşan kültürel emperyalizm söylemini daha fazla anlayabilmek için ulusal kimlik fikrini daha iyi anlamamız gerekmektedir. İspanyol bölgeciliğinin de gösterdiği gibi, ulusal kimlik milliyet konusundan çıkarsanamaz –yani belli bir ulus-devlete siyasi anlamda ait olma ya da belli bir pasaportu taşımak gibi öğeler yeterli olamaz. Kültürel emperyalizm ulusal kültürel kimliği tehdit ediyorsa, aidiyetin *yaşanmasına* yönelmiş bir tehdit olmalıdır bu. Bir ulus-devlete ait olma konusu neler içermektedir tam olarak ve bu deneyim nasıl ortaya çıkar?

---

26. Bkz. A. Giddens (1985) *The Nation State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge, Polity Press, s. 13.
27. A. Giddens (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Volume One: Power, Property and the State*, London, Macmillan, s. 192.

C. "HAYALİ CEMAAT" ANLAMINDA ULUS VE KÜLTÜR

Ulusal kimlik tartışmaları genellikle milliyetçilik literatüründe bulunmaktadır fakat Schlesinger'ın da gözlemlediği gibi, bunun pek azı toplu kimliğin daha genel düzeydeki ideolojik-psikolojik kompleksini soruşturma "amacıyla inşa edilmiştir."[28] Milliyetçiliğe dair anlatımlarda genellikle amaç bunun ulus-devlet içindeki ve modernliğin kapitalizm, sanayicilik ve kitle iletişimi gibi diğer olguları içerisinde tarihsel köklerini bulmaktır. Bu tip anlatımlarda ulusal kimlik genellikle belli gelişmelerin sonucu olarak ele alınır, örneğin Ernest Gellner'in açıklamalarında sanayi toplumunun "büyük, merkezi bir eğitim sisteminden geçmiş, kültürel açıdan türdeş birimler" yaratabilme baskısı söz konusu edilir.[29] Fakat ulusal kimliğin özgül psikolojik içeriği, "fenomonolojisi," nadiren detaylı olarak ele alınır.[30] Ancak ulusal kimliğin bu şekilde yaşanması, kültürel emperyalizm söyleminin esas hassas noktasını oluşturmaktadır, çünkü çoğu zaman özgül bir (ulusal) kültüre ait olma duygusunun tehlike altında olduğu ileri sürülür. Son zamanlarda milliyetçilik tartışmaları bu deneyime ışık tutmaya çalışmıştır. Biz bunlardan ikisini ele alacağız: Benedict Anderson'ın ve Anthony Giddens'ın çalışmaları.

Benedict Anderson'ın kitabı *Imagined Communities* (Hayali Cemaatler) milliyetçiliğin tarihsel kökenleri üzerine bir çalışmadır. Fakat ta işin başında iyi kavramsal tanımlar getirmeye çalışan güzel bir çabadır. Anderson, ulusu "hayali bir siyasi cemaat" olarak tanımlar:

> *Hayali* bir cemaattir çünkü en küçük ulusların bile fertleri kendi uluslarının diğer fertlerini tanımamaktadır, onlarla tanışmamıştır, hatta onlar hakkında bir şey de duymaz; fakat hepsinin de zihninde birlikteliklerinin tahayyülatı yatar.[31]

28. Schlesinger, a.g.y., s. 236. Schlesinger, bu literatürü eleştirel olarak çok güzel biçimde gözden geçirmektedir.
29. E. Gellner (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, s. 35.
30. Gellner, "milliyetçiliğin insan hafızasında pek derinlere giden kökleri olmadığını" iddia eder. A.g.y., s. 34. Psikolojik bir açıklama konusunda bkz. Giddens (1985), a.g.y., s. 214-215.
31. B. Anderson (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso, s. 15.

Bu gayet aşikâr bir düşünce olmakla birlikte aynı zamanda en önemlisidir de çünkü ulusal kimliği belli bir soyut düzeyde tespit eder. Ulusal kimlik burada bir "birliktelik" olarak görülmektedir ki bu *sadece* bir hayal mahsulü olabilir: Şayet ben kendimi İngiliz milletine ait olarak görüyorsam bu durum benim ilişkide olduğum bir avuç insan sebebiyle olamaz. Ayrıca ben büyük ihtimalle kendimi bu insanlarla yurttaş olarak değil de aile bağlarım, arkadaşlıklarım ve komşuluk ilişkilerim dolayısıyla benzer görüyor olacağımdır. Gene de Anderson'ın dediği gibi, bu hayal mahsulü birlikteliğin inkâr edilemeyecek bir gerçek tarafı vardır:

> (Ulus) *cemaat* olarak tahayyül edilir çünkü bunların her birinde mevcut olabilecek her türlü eşitsizlik ve sömürüye rağmen ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak görülür. Neticede son iki yüzyıl içerisinde milyonlarca insanın adam öldürmesini değilse de, bu kadar sınırlı bir tahayyülat için gönüllü olarak ölmesini mümkün kılan, bu kardeşliktir.[32]

Anderson, ulus tanımına iki kriter daha ekler: *sınırlı* (değişebilir de olsa nerede bittiği belli olan ve ötesinde başka ulusların olduğu), ve *egemen* olarak, yani, diğer devletlerden dahili yasama yetkesi açısından özerk olarak tahayyül edilmiştir ulus. Anderson'ın yaklaşımının iyi tarafı, Schlesinger'in ifadesiyle, "dışarıya içeriden bakarken insanın duyduğu milliyet duygusudur"[33] ki bu, insanların ulus olma özelliklerini nasıl *yaşayacakları* ihtimalidir. Bu deneyim, ki buna ulusal kimlik diyebiliriz, hayali bir cemaate aittir ve bu cemaat, sınırları belli bir toprak üzerinde, mevcut ulus-devletin egemenliğine bağlı olarak sunulan birtakım özgürlüklere sahiptir (bu son noktaya iyi bir örnek, Britanya tebaası olması dolayısıyla Salman Rüşti'nin Ayetullah Humeyni tarafından yargılanma masuniyetine sahip olmasıdır).

O halde Anderson'a göre ulusal kimlik insanların muhayyilesinde var olan bir şeydir. Fakat hemen şunu da ilave eder Anderson: Bu hayal, *yanlış* bir hayal değildir, fakat "yaşayan 'gerçek' bazı cemaatleri de ulusların yanına koymamalıyız."

32. A.g.y., s. 16.
33. Schlesinger, a.g.y., s. 247.

> Esasında insanların yüz yüze ilişkide olduğu basit köylerden daha geniş (hatta belki bunlar da dahil) bütün cemaatler birer hayal mahsulüdür. Cemaatlerin birbirinden ayrımı gerçeklik/sahtelik esasında değil, ne şekilde tahayyül edildiklerine bağlı olarak yapılmalıdır.[34]

Bu, bizim yapmak istediğimiz iş açısından önemli bir noktadır çünkü bütün kültürel kimlikler, ulusal olsunlar, bölgesel ya da yerel olsunlar, bir bakıma aynı mertebededirler. Hepsi birer aidiyet temsil eder (tahayyülün bir tasavvur melekesi olduğu ölçüde). Anderson, milliyetçi duyguların bir bölgeyle, hatta küçük bir "organik" toplulukla özdeşleşmekten daha az "gerçek" olmadığını söylerken oldukça haklıdır. İnsanlar hemen yakınlarında olan kişilerin mevcudiyetinin ötesini düşündükleri zaman, ki bu durum artık dünyanın her yerinde görülebilmektedir, ait oldukları "bir cemaat tahayyül etmektedirler".

Anderson'ın cemaatlerin tahayyül ediliş tarzına yaptığı atıf, kendisinin milliyetçiliğin kökenleriyle ilgili esas görüşleriyle bağlantılıdır. Anderson esas olarak on sekizinci yüzyıl sonlarına doğru bazı tarihsel olayların bir araya gelmesinin "ulus olma durumunu" tahayyül edilebilir kıldığını ileri sürer. Bunlardan en önemlisi Avrupa'daki "matbaa kapitalizmi" idi. Kitapların ve daha da önemlisi gazetelerin metalaşmış ve makineleşmiş olarak üretimi, Anderson'a göre, ulusal bilincin yaratılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Matbu malzemenin dağıtımı için gerekli kapasitenin, kapitalizmin dinamikleri ve baskı teknolojisi sayesinde artması, iki önemli sonuç yaratmıştır. Belli bir yerel dili "ulusal" dil olarak "tespit etmiştir" ve "ulusal" "toplulukların," bu kapasite tarafından kendi tasavvurları içerisinde yaratılmış olan zaman ve mekânın bir araya getirilmesi suretiyle yeni bir biçimde anlaşılmasını mümkün kılmıştır.

Bu noktalardan ilkinin anlaşılması kolaydır. Matbaa kapitalizminin ilk piyasası "okuryazar Avrupa" idi ve bu kitle, "iki dil bilen", Latince okuyan ve bir yerel dil ile konuşan nispeten küçük bir elit kitle idi. Bu piyasa doyum noktasına ulaştıktan sonra kapitalizmin genişleme yönündeki baskısı ile "tek dilli kitlelerin temsil ettiği ve potansiyel olarak çok büyük olabilecek bir piyasa"

34. Anderson, a.g.y., s. 15.

arayışına gidilecekti ve anadilde basım kısa bir süre sonra standart uygulama haline gelecekti.

Protestan Reformasyon'un Katolik Kilisesi'nin dili olan Latinceyi değil de yerel dilleri tercih etmesi gibi gelişmelerle birlikte kapitalizmin kendi dinamiği, Anderson'a göre, "konuşulan yerel dillerin üstünde olan fakat Latince'nin altında kalan mübadele ve iletişim birleşik alanlarını" temsil eden basım dilleri oluşturmuştur.[35] İlk defa olarak, belirli bir ülke içerisinde farklı yerel diller konuşan kitlelerin birbirlerini ortak bir basım dili vasıtasıyla anlamaları mümkün oluyordu. Farklı "İngilizceler" ve farklı "Fransızcalar" konuşan insanların birbirlerini yazılı olarak anlamaları mümkün olmakla kalmıyor, bu insanlar artık birbirlerini ortak yazı dilleri altında birleşmiş olarak da düşünüyorlardı:

> Bu süreç içinde kendi dil alanlarındaki yüz binlerce, hatta milyonlarca diğer insanın da zamanla farkına varmaya ve *sadece bu* yüz binlerin ya da milyonların aynı kategoride olduğunu anlamaya başladılar. Basılı yazı vasıtasıyla bağlı oldukları bu kardeş okurlar, dünyevi, özgün ve görülebilir görünmezlikleriyle ulusal olarak tahayyül edilen cemaatlerin rüşeymini oluşturmuştur.[36]

Anderson'a göre "ulusal tahayyül" modernliğin getirdiği bir olgudur, ki bu da modern kapitalist toplumları yaratan ekonomik ve teknolojik değişimlerin bağlamı içinde mümkün olabilmiş bir deneyimdir. Ulus olma durumunu tahayyül "tarzı", esas olarak kitlesel olarak dolayımlanmış bir biçimdir ve gelişmiş iletişim yapılarına sahip okuryazar toplumlarda görülür. Bu, ulusal çaptaki gazetelerin okunmasıyla teşvik bulan bir tahayyüldür.[37]

Bu, bizi onun yerel dillerde kitlesel basımın sonuçları konusundaki esas iddiasına götürür: sosyal zaman ve mekânın tahayyül edilmesini koordine edebilme kapasitesi. Modern roman ve özellikle gazete, insanları birbirinden mekânsal olarak farklı yer-

35. A.g.y., s. 46.
36. A.g.y., s. 47.
37. Schlesinger, Anderson'ın elektronik iletişim araçlarına "ve bunların ulusal sınırları ne kadar kolaylıkla aşabilmeleri durumunun doğurduğu anlama" ne kadar az önem verdiğini ileri sürmektedir (a.g.y., s. 249). Hiç şüphesiz, bu durum Anderson'ın çalışmasındaki zayıf bir noktadır.

lerde vuku bulan eşzamanlı olayları hayal etmeye teşvik eder. Günlük gazeteler, bir ülkede, hatta dünyada olan biten münferit olayları aynı zamanda olup bittikleri, yani takvim itibariyle aynı tarihte yer aldıkları esasına bağlı olarak koordine eder –şurada burada olan cinayetler, grevler, başka bir kıtadaki bir deprem gibi. Anderson'a göre bu, "zamanın boş ve türdeş bir zaman" olarak algılanması şeklinde modern bir anlam içerir: zaman, saat ve takvimle ölçülebilen evrensel bir ortamdır ve toplumlar bu sayede "hareket ederler". Geniş ulus-devletlerin kapsadığı alanda insanların birbirleriyle olan ilişkilerini kavramalarını sağlayan ve oldukça modern bir kavram olan "esnasında" kavramını kapsayan bir zaman anlayışıdır bu. Bu zaman anlayışı, daha geniş bir modernleşme sürecinin bir fonksiyonudur ve özellikle laik bilimin gelişmesiyle ilişkilidir. Fakat gazeteler, bizim kültürel-tarihsel tahayyülümüzün "esnasında" boyutunu günlük olarak yeniden üreterek bu olgunun esas taşıyıcısı olurlar. Günlük gazeteyi okumak gibi alelade bir konuda şunları söylemektedir:

> Bu kitlesel törenin anlamı –Hegel, gazetenin modern insan hayatında sabah duasının yerini aldığını gözlemler– paradoksaldır. Bu tören sessiz bir mahremiyet içinde, kafatasının içinde icra edilir. Fakat bu iletişim içerisinde yer alan herkes bilir ki, varlığından emin olduğu fakat kimliği konusunda en ufak bir fikir sahibi bile olmadığı binlerce (ya da milyonlarca) başka kişi de aynı işi aynı anda yapmaktadır. Ve ayrıca, bu tören günlük ya da yarım günlük aralıklarla takvim boyunca sürekli tekrarlanır. Tahayyül edilen, tarihsel bir takvime bağlanmış olan bu dünyevi cemaat için daha canlı bir tarif düşünülebilir mi?[38]

Anderson'ın yaklaşımı, soyut bir nosyon olan "ulus" kavramıyla özdeşleşmeyi mümkün kılan sürecin açıklanması gibi bir avantaj sağlar. Bu mümkün olur çünkü "modern" kültürel tahayyüllerin "geleneksel" toplumlardaki tahayyüllerden ayrılmasını sağlayan teknolojik ve mutasavvır değişimler vardır. Modern ulus-devletin doğuşu da bu değişimlere tekabül eder. Fakat milliyet konusunun kültürel olarak tasavvur edilmesinin neden *gerekli* olduğu, ya da daha da iyisi, bunun neden hâkim kültürel kimlik haline geldiği a-

38. Anderson, A.g.y., s. 39.

çıklanır. Çünkü toplumsal modernleşme süreçleri, insanlara genel yönelimlerini veren diğer uygulamaların çürümesiyle ortaya çıkar. Anderson burada özellikle Hıristiyanlık ve İslamiyet'in "kutsal yazı dillerini" tartışır. Bunlar, insanları "Hıristiyanlığın kıtalararası kardeşliği içinde, İslam ümmeti içinde" birleştirmiştir. Anderson aynı zamanda yetkisini "kutsal hakka" dayandıran hanedan monarşilerinin yönetimi altında toplumların doğal örgütlenmesi inancını ve (modern takvim zamanını değil de) "kozmolojiyle tarihin birbirinden ayırt edilemediği, dünyanın kökenleriyle insanoğlunun-kinin esas olarak özdeş olduğu" "kutsal zaman" kavramını tartışır:

> Hepsi bir araya gelince bu fikirler insanın hayatını sağlam bir şekilde eşyanın tabiatı içerisine yerleştiriyordu, varoluşun günlük kazalarına belli anlamlar yüklüyordu (kayıplar, kölelik, ve tabii ölüm) ve bunlardan çeşitli biçimlerde kurtuluşu sağlıyordu.[39]

Varoluşun bu kesin özelliklerinin kapitalist dünyevi rasyonalizm altında çöküp gitmesi, kültürel yönelimlerde bir boşluk yaratmıştır: "aranan şey, kardeşlik, iktidar ve zamanın anlamlı bir şekilde nasıl bir araya getirilebileceğiydi".[40]

Özetlenecek olursa, Anderson'ın görüşüne göre ulusal kimlik, toplumsal modernleşme süreçlerinin mümkün kıldığı ve *gerektirdiği* üzere "cemaatin" belli bir tarzda "tahayyül edilmesidir": laik rasyonalizm, zamanın takvim esasında algılanması, kapitalizme bağlı teknolojik kalkınma, kitlesel okuryazarlık ve iletişim, siyasi demokratikleşme, modern ulus-devlet. Bütün bu özellikler, karmaşık bir biçimde bir araya gelerek kültürel kimliğin belirlenmesinde ulusun ön plana çıkmasını sağlamıştır.

Soyut bir kavram olan "ulus" nosyonu ile özdeşleşmeyi anlaşılabilir kılmak için Anderson'ın açıklaması buna epey yüklenir. "Biraz fazla kullanılmış bir Katolik metaforu olan kolektif tasavvurların genel ortak bağlılığına" fazla yaslandığı söylenebilir.[41] Bu da ulus-devletin sınırlarıyla türdeş kültürel bir özdeşliğin olduğu gibi bir yanılmaya yol açar. Daha önce de gördüğümüz gibi,

39. A.g.y., s. 40.
40. A.g.y. Bunu, Castoriadis'in modern toplumlarda "toplumsal tahayyülat" kavramıyla karşılaştırınız. Bkz. 5. Bölüm, s. 229-240.
41. Schlesinger, a.g.y., s. 249.

bölgesel ve etnik bölünmeler (sınıfsal bölünmelerin de karmaşık bir biçimde eklemlenmesiyle) çoğu çağdaş ulus-devletin kronik bir özelliğidir. Fakat Anderson'a karşı adil davranmak istersek, kabul etmek gerekir ki, onun yapmak istediği şey, bulundukları yerdeki milliyetçi duyguları açıklamaktır –kendini ulusla özdeşleştirenlerin tahayyüllerinde. Ulusal tahayyüllerin diğer kimlik biçimlerini her zaman dışladığını düşünmek için bir sebep yoktur; birazdan göreceğimiz üzere, bunlar her zaman insan aklında ön planı işgal eder. Ulusal kimlikle ilgili olarak Anderson'ın tartıştığı bazı modernleşme unsurlarının çağdaş bölgesel kimliklerin de açıklanmasında kullanılabileceği ileri sürülebilir. Endülüs gibi bir bölgeye ait olma duygusu, İspanya'ya ait olma duygusunda olduğu gibi aynen "mesafeli bir tahayyül" gerektirir ve muhtemelen benzer toplumsal gelişmelerden kaynaklanmaktadır (kitlesel okuryazarlık, bölgesel medya, vs.). Kapitalist ulus-devletin sahip olduğu gücün, kültürel sınırları içerisindeki polis kuvvetine bağlı olması, milliyetçiliğin bölgeciliğe galebe çaldığını göstermeye yeter; fakat her iki tür kimlikte de oldukça benzer psikolojik süreçlerin devreye girdiği anlaşılmaktadır.

O halde Anderson'ın açıklamalarındaki cazibe, ulusal kimliğin toplumsal modernleşmeye bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Ulusal kimlik, oldukça dolayımlı bir mütehayyil aidiyet olup bir bakıma daha önceki kültürel aidiyet biçimlerinin yerini alır. Dolayısıyla ulusal kimlik olgusuyla (ve bölgecilik gibi rakip kültürel kimlikler arayışını da ekleyebiliriz) çağdaş toplumsal hayatı karakterize eden belirliliklerin çöküşü arasında bir bağlantı vardır.

Ulusal kimliğin bu şekilde düşünülmesi, bir ulusal kimliğin daha güçlü olan bir başka ulusal kimlik tarafından gölgelenmesi şeklindeki basit kültürel emperyalizm görüşünü problemli hale getirir. Çünkü şimdi anlıyoruz ki, ulusal kimlikler, bir anavatana kısmen doğal bir tarzda olan derin kültürel aidiyetler değillerdir; aksine, özgül tarihsel koşullar altında ortaya çıkmış karmaşık kültürel yapılardır. Ulusal kimliğin "yaşanan bir gerçeği" vardır fakat bu, tasavvurlarda yaşanır –doğrudan toplumsal dayanışma ile değil. Ayrıca, paradoksal olarak, ulusal kimlikler, diğer söylemlerde kültürel emperyalizmi oluşturduğu söylenen bu süreçlerin –genişleyen kapitalizm, Batı rasyonalitesi, "geleneklerin" çöküşü,

kültür deneyiminin "medyatize" edilmesi– kültürel sonuçlarıdır.

Bütün bunlar, kültürel emperyalizmi "mekânsal eşzamanlı" terimlerle değil, esas olarak tarihsel terimlerle anlamamız gerektiğini gösterir. Şimdi, Anthony Giddens'ın milliyetçilik konusundaki açıklamalarından yararlanarak, içerisinde ulusal kimliklerin doğduğu kültürel modernleşmenin bağlamına göz atacağız.

D. MODERNLİĞİN BİR SONUCU OLARAK ULUSAL KİMLİK

Giddens'ın milliyetçilik hakkındaki görüşleri çoğu zaman insanı ürküten derecede bir soyutlama düzeyindeki geniş toplumsal-teorik analizinin bir parçasını oluşturur.[42] Fakat bizim burada ulusal kimlik dediğimiz şeyle onun milliyetçilik konusundaki görüşlerinin alakasını anlamak zor değildir –her ne kadar onun bu görüşlerini geniş kuramsal projesinin bir parçası olarak okumak gerekiyorsa da.

Giddens milliyetçiliği daha çok psikolojik bir olgu olarak görür ve bu psikolojiyi ulus-devletle ilgili sadece *kurumsal* olan konulardan ayrı tutar. "Milliyetçilik" olarak ele aldığı konuların pek çoğu sadece "ulusal kimlik" denebilecek bağlılık süreçlerini içerir. Aynı zamanda, Anderson gibi, milliyetçiliğin modernleşme sürecine ait bir olgu olduğunu ileri sürer. Buna göre milliyetçilik bir çeşit psikolojik "aidiyettir" ve kapitalizmin doğurduğu teknolojik kaynaklarla örgütlenmiş olan ve ulus-devletin en güçlü "güç potasını" oluşturduğu toplumlarda ortaya çıkar. Giddens'ın milliyetçilik analizinin önemli bir kısmını, modernleşme süreçlerinin insan yaşamında ortaya çıkardığı dönüşümler açısından bu özgün kültürel bağlılığın psikolojisini açıklama çabası oluşturur.

Giddens'a göre belli bir ulusa aidiyet duygusu, Clifford Geertz'ın bahsettiği ve köy toplulukları ve kabile toplumlarında görülen "ilksel duyguların" zayıflamış bir biçimidir.[43] Bu modern öncesi kültürel bağlamların temin ettiği aidiyet duygusu, Giddens'ın "yüksek düzey mevcudiyetin erişilirliği" dediği, yani i-

42. Bkz. Giddens (1981) a.g.y.; (1985), a.g.y. ve (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press.
43. Giddens (1981) a.g.y., s. 193.

lişkilerin doğrudan doğruya yüz yüze olduğu (Anderson'ın görüşleriyle olan paralellik burada da açıktır) bağlamlara bağlıdır. Böyle bağlamlarda aidiyet duygusu, akrabalık, din ve "gelenek" yapıları içerisinde yer alır. Bu tip yapılar, insanlara genel varoluşsal yönelimlerini buldukları anlamları ve ahlâki bağlamları temin etmiştir: R.D. Laing'in yolundan giderek Giddens buna "ontolojik güvenlik" adını verir. Bu, doğal ve insan eseri dünyalarla ilişkisi açısından insana bir istikrar duygusu veriyordu.[44]

Modern kapitalist kitle toplumlarında bu güvenlik ortadan kalkar:

> Karşılıklı ilişkilerde toplum temelinin çökmesi, akrabalık ve geleneklerde yatan bu ilksel duyguların yerine daha sıradanlaşmış bir "günlük hayat" getirir... Kapitalizmin genişlemesiyle "günlük hayat" alanlarındaki "anlamlı" varoluş geriler –bir yandan kişisel ve cinsel ilişkilerin yakınlığı mertebesine ve öte yandan kitlesel tören alanlarına (toplu seyir sporları ve siyasi törenlerdeki gibi). Toplumsal hayatın bu koşullarında, günlük hayatta bireyin ontolojik güvenliği, geleneklerin ve akrabalık ilişkilerinin zaman ve mekân içinde hâkimiyet arz ettiği toplumlardakine nazaran daha kırılgandır.[45]

"Modern dünyada günlük hayat" genellikle rutin işlerden oluşur –kapitalizm içinde yer alan emek bunlardan en önemlisi olmak üzere– ve "geleneksel olarak oluşturulmuş uygulamaların ahlâki bağlayıcılığının yerini ekonomik zorunlulukların belirlediği alışkanlıklar alır."[46] Giddens'a göre bu şartlar altında milliyetçiliğin ortaya çıkışı, ontolojik güvenliğin sürdürülmesini sağlayan bir yol olarak açıklanabilir. Modernliğin "ahlâken anlamsız" rutin uygulamalarının doğurduğu boşluk, aynı dil topluluğuna aidiyet duyguları tarafından kısmen doldurulur. Fakat Giddens, milliyetçilik duygularının sabit ve kalıcı bir toplu kimlik biçimi olduğunu söylemez. Sadece milliyetçiliğin "yükselme ve alçalma" eğilimleri

44. Giddens'ın "ontolojik güvenlik" kavramının en detaylı tartışması için bkz. A. Giddens (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londra, Macmillan, s. 219. Laing'in bu fikri esas oluşturduğu yer: R.D. Laing (1965) *The Divided Self*, Harmondsworth, Penguin, 3. Bölüm.
45. Giddens (1981) a.g.y., s. 193-194.
46. A.g.y., s. 154.

vardır; siyasi ve toplumsal istikrarın değişen koşullarına göre o da değişir ve Giddens'ın teorisinin açıklamaya çalıştığı da bundan ibarettir. Modern toplumlarda ontolojik güvenlik genellikle kırılgandır; milliyetçi duygular en çok bunun tamamen çökme tehlikesi –örneğin savaşa hazırlık zamanlarında günlük hayatın aksaması gibi durumlarda– geçirdiği toplumlarda yükselme eğilimi gösterir.

Giddens, milliyetçiliği Le Bon ve Freud'dan türettiği psikoanalitik terimlerle açıklamaya devam eder. Der ki, bunalım zamanlarında "nesneyle özdeşleşmenin gerileyici biçimleri öne çıkar". İnsanlar, ulusal liderlerin ideolojik saldırılarına daha hassas hale gelirler ve gerçekten de bunlara ve atıfta bulundukları ulusun sembollerine duygusal olarak bağlanma eğilimine girerler:

> Bir liderle ve onun temsil ettiği sembollerle ya da onun ideolojisindeki sembollerle gerileyici olarak özdeşleşmek, milliyetçiliğin aslını oluşturan o özelliği ortaya çıkarır. Bu, yumuşak da olsa, militanca da olsa, bir "dahili grupla" bağlılık, "harici bir grupla" da farklılaşma ya da onu reddetmektir.[47]

Burada Giddens'ın açıklamaya çalıştığı nokta, laik rasyonalist toplumlarda görülen cinsten, gayet şaşırtıcı bir olgu olan "tutkulu" bir milliyetçiliktir. Falkland Adaları/Malvina Adaları savaşı örneği ve bununla birlikte ortaya çıkan milliyetçilik, böyle bir bilmecenin çarpıcı bir örneğidir; bu durum, liberal ve ilerici düşünürleri genellikle gafil avlar. Bu tür "aşırı" milliyetçi bir özdeşleşme ortaya çıkarken Giddens'ın söz ettiği türden psikolojik süreçlerin işlemekte olduğu fikrine kapılmamak da gittikçe zorlaşır; çünkü milliyetçi duyguların rasyonalist düşünceye sık sık direnmesi başka nasıl açıklanabilir?

Fakat bu "aşırı milliyetçilik" "ulusal kimlikle" aynı olgu mudur? Philip Schlesinger böyle düşünmez ve Giddens'ın önemli bir ayrımı gözden kaçırdığını ileri sürer:

> Bu açıklamanın garipliklerinden biri şudur ki, Giddens milliyetçilikle ulusal kimlik arasında hiçbir açık seçik ayrım yapmamakta, aksine, i-

47. A.g.y., s. 195.

kisini birleştirmektedir... Milliyetçiliğin özgün bir doktrin türü olduğu kabul edilebilir; fakat bu terim, (en azından kısmen) kolektif bir çıkar peşinde seferber olmuş bir topluluk anlamı taşır. Ulusal kimliğe, muhakkak milliyetçi olmadan da atıfta bulunulabilir... ulus-devletin siyasi sınırları bir kere saptandıktan sonra bütün söylencesel kültürel donanımıyla birlikte bir ulusal kimlik yerine oturabilir ve bu şekilde de milliyetçilikle özdeş olması gerekmez.[48]

Bu, önemli bir eleştiridir: Schlesinger, milliyetçiliğin "tutkulu bağlantısından" farklı olan ve muhtemelen günlük hayatın rutini içerisinde olduğu varsayılan ulusal bir "aidiyet" duygusunu savunmaya çalışmaktadır. Bu ayrımın yapılması, "bir çeşitlilik yelpazesini mümkün kılmaktadır ve bunun aksi halde tek bir kavram (milliyetçilik) bunu gölgede bırakacaktır."[49] Şurası gayet açıktır ki, milliyetçi önderin bağırıp çağırarak yaptığı konuşmalarla "bizim tosuncukları" rıhtımda tezahüratla yolculamak arasında, milli marş çalınırken ayağa kalmak veya başka bir ülkeden yurda dönüşte "memleket" duygusunu yaşamak arasında yapmamız gereken önemli psikolojik ve siyasi ayrımlar olabilir. Bu farklı deneyimleri birbirinden ayırabilecek bir ulusal kimlik "fenomonolojisi," solcu eleştirmenlerin milliyetçilik konusuyla karşılaştıkları zaman yaşadıkları siyasi sorunları herhalde bir çözüme kavuşturacaktır. Bu ölçüde de Schlesinger'ın Giddens'ı eleştirisi haklı olmaktadır.

Fakat modern toplumsal yaşamın *günlük* düzeyindeki bir ulusal kimlik duygusunu savunmak, Giddens'ın modernlik deneyimi konusundaki genel görüşlerini zımnen ve daha güçlü bir biçimde zorlamak anlamına gelir ki bu da epey iddialı bir iştir. Çünkü burada Giddens'ın esas iddiası şudur: Kapitalist modernlik içerisinde günlük varoluş, güçlü/"kamusal" birtakım kültürel bağlılıkların yerine kapitalizmdeki toplumsal yaşamın genel "metalaşması" ile ilgili mutat uygulamaları koymak demektir. "Günlük" olgusu, bütün toplumlarda insan hayatının önemli bir kısmını oluşturur; fakat Giddens'ın iddiasına göre kapitalist modernleşme içerisinde günlük hayatın büyük bir kısmını ahlâken boş bir "alışkanlık" yönetir. "Geleneklerin" sunduğu günlük uygulamalardaki "anlamlı" öğeler,

48. Schlesinger, a.g.y., s. 253.
49. A.g.y., s. 260.

kapitalist modernleşmeyle birlikte kaybolmuştur.[50] Kaypak olan bir başka terim de "gelenektir" fakat Giddens bununla "toplumsal yeniden üretimin en arı ve masum biçimini" kastetmektedir.[51] Öyle ki, bu tarz yaşamda insanlar, bir toplulukta uzlaşmayla varılmış olan varoluşsal ve ahlâki inançlara bağlı ve kuşaklar boyunca tekrar edilegelmekten yetkisini alan davranışlarda bulunurlar. Giddens'a göre gündelik hayattaki geleneksel uygulamalar, anlamlılığı sürdüren uygulamalardır; fakat (modern) hayattaki gündelik alışkanlıklar böyle değildir.

Modern toplumlarda "kamusal" alanın teşkil ettiği dünya pek çok kişi için ve çoğunlukla alışkanlıklardan oluşan gündelik uygulamalardır: işe gidip gelme, çalışma, alışveriş etme, vs. Bu bağlam içerisinde önemli kültürel kimliklerin oluşturulması ihtimali pek yoktur. Bu kimlikler, aile hayatının, cinsel hayatın "özel" ve "marjinal" anlamlandırma alanlarında veya "kitlesel törenlerin" öz itibariyle mutasavvır alanlarında oluşabilir.[52] Bunun içerdiği anlam şudur ki, modern günlük hayat, anlamlı kamusal kültürel kimliklerden yoksundur. Yukarıda, diğer İngilizlerle kardeşlik bağlarımın aile bağlarımdan, arkadaşlarımla olan bağlarımdan daha az güçlü olacağı inancında olduğumu belirtmiştim; bu durum, zayıflatılmış kamusal kültür alanının bir yansıması olarak düşünülebilir. Bu yorum üzerine Giddens'ın modern toplumsal yaşam konusundaki iddiası sabit bir ulusal kimlik duygusuna olduğu kadar "alışkanlığa dayalı günlük işlerde de" kültürel kimlik konusuna ters düşer. Schlesinger'ın yakındığı ulusal kimliğin ve "milliyetçiliğin" bastırılması, daha ilkeli görülebilir. Giddens için milli-

50. Giddens, burada "insanların tabiatla ve birbirleriyle kendi yerel topluluklarında uyum içinde yaşadığı geçmişin romantik bir tablosunu çizdiği" şeklinde anlaşılabileceğinin farkındadır. Bu eleştirilere cevap olarak "geleneksel topluluklarda toplumsal hayatın çoğu zaman tehlikelerle dolu olduğunu" belirtir. Burada onun vurguladığı nokta, "bizim günlük hayatta takip ettiğimiz işlerin çoğunun maddi anlamda güvenli olmakla birlikte psikolojik ve ahlâki açıdan tatmin edici olmaktan uzak" olduğudur. Giddens (1989) "A Reply to My Critics", in D. Held ve J.B. Thompson *Social Theory and Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 278-79. Aynı zamanda benim sonuç bölümümde modern toplumlarda "ahlâki meşruiyetin bunalımı" konusunda Giddens'la ilgili tartışmama bkz.

51. Giddens (1979), a.g.y., s. 200.

52. Giddens (1981), a.g.y., s. 194.

yetçilik iki anlamda "mesafeli bir tahayyüldür": Mekânsal boyutu olan bir "topluluğa" aidiyetin dolayımlı olarak anlaşılmasını içerir; ayrıca "alelade" varoluştan genellikle daha "mesafelidir". Ulusal kimlik çoğu kimse için çoğu zaman onların yaşadıkları hayatın en önemli unsuru değildir.[53]

Şimdi artık meseleyi kültürel emperyalizm konusuna getirebiliriz. Şayet Giddens'ın modern toplumlardaki gündelik hayat konusunda söyledikleri doğruysa, çoğu kimsenin sıradan meseleleriyle ulusal kültürel kimlikleri arasında epey bir mesafe olacağını tahmin edebiliriz. Çalışmak, yemek yemek ve alışveriş etmek gibi günlük faaliyetlerde insanlar herhalde en acil ihtiyaçlarını düşünürler –sağlık durumları, aile ilişkileri, diğer kişilerle ilişkileri ve maddi durumları gibi. Bu durumlarda çokuluslu bir şirkette çalışıyor olmalarının kültürel önemini, McDonald's'da yemek yemelerini, Levi's marka blucin satın almalarını ulusal kimliklerine yönelik bir tehdit olarak görmek herhalde mümkün değildir; fakat bunların özel hayatın anlamlı dünyasıyla nasıl bir araya geldiği açıklanabilir: McDonald's'da çocuklar için doğum günü partisi düzenlemek bir kolaylık olabilir, blucinler de çalışma dışı zamanlarda giyilebilecek bir kıyafet olarak yorumlanabilir.

Aynı mantık, medya ürünlerinin alışkanlığa dayalı gündelik tüketimi için de yürütülebilir; gerçi burada durum biraz daha karmaşık olabilir. Şayet çoğu kimsenin anlam dünyası aile hayatına ve kişisel-cinsel ilişkilerine dönükse, *Dallas* gibi programları alımlamalarını da şekillendirecek olan şey, herhalde bu gibi meseleleridir. Dolayısıyla Giddens'ın görüşlerinde yatan anlam,[54] Ang gibi eleştirmenlerin ampirik bulgularıyla (bkz. 2. Bölüm, s. 76-77) uyum arz etmektedir; bu yazarlar, bu metinlerdeki kişilerarası dramdan alınan zevkin, bunların içerebileceği herhangi bir kültürel emperyalizmden daha üstün olduğunu vurgulamaktadırlar. O halde Ang'ın da bulduğu gibi, TV programları ithalatı konusunda sıradan insanlar "profesyonel entelektüellerden" daha hazırlıksızdır. Öbür

53. Bkz. Giddens (1985), a.g.y., s. 218.
54. Aynı zamanda bkz. "mahremiyetçilik" kavramı. Örneğin, Habermas (1976) *Legitimation Crisis*, Londra, Heinemann; R. Williams (1983) *Towards 2000*, Londra, Chatto and Windus; C. Lodziak (1986) *The Power of Television: A Critical Appraisal*, Londra, Frances Pinter.

taraftan, Anderson'ın da belirttiği gibi, medya herhalde ulusal kimlik duygusunun en birincil taşıyıcısıdır. Bir günden ötekine insanlar ne tür bir ulusal aidiyet duygusuna (geçmişleri? atıl durumda?) sahip olurlarsa olsunlar, bunu herhalde ülke çapındaki haber programlarından alıyorlardır. O halde medyada kuvvetli bir ulusal kimlik potansiyeli yatmaktadır çünkü medya organları seyir sporlarının ve siyasi seremonilerin "kitlesel tören alanları" olarak işlev görmektedir.[55] Fakat böylesine dolayımlanmış bir kimliğin dayanıklılığı ve siyasi önemi, medyanın dışındaki faktörlere dayanıyor olacaktır –örneğin ülkedeki genel siyasi ve toplumsal istikrar gibi.

Bütün bunlar, ulusal kimliğe kültürel emperyalizmin yönelttiği tehdit karşısında gösterilen tepkiler arasında bir ayrım yapmamız gerekebileceğini göstermektedir. Toplumlarda ve alışkanlığa dayalı gündelik işlerin sosyal deneyimlere hâkim olduğu zamanlarda –kapitalist modernliğin "istikrarlı biçimi" diyebileceğimiz durumda– ulusal kimlikler bilincin arka planında kalma eğilimi gösterir ve dolayısıyla yabancı kültür ürünlerinin sıradan alımlanması da aynı şekilde ve diğer herhangi bir kültür ürününün tüketimine yönelik ihtiyaçlara göre işleyebilir. Halbuki, belirsizlik, sapkınlık veya aktif olarak ulusal ya da bölgesel kimlik mücadelesi verilen hallerde ya da ulusun dış tehdit altında olduğu toplumlarda ve durumlarda ulusal veya bölgesel kimliğin "mesafeli tahayyülü" ön plana çıkabilir ve kültürel emperyalizmin oluşturduğu tehdit daha aciliyet arz eder. Bu durum, Seville'deki gibi siyasi gösterilerde ifade edilen ve "los Yanquis'e" duyulan antipati ile modern toplumsal hayatın sıradan "akışı" içinde Amerikan kültür ürünlerinin alımlanması (İspanyol televizyonunda Amerikan filmleri seyredilmesi) arasındaki farkı ortaya koyar. Bu, kültürel emperyalizme gösterilen tepkilerin her zaman heyecanlı bir milliyetçilik içerdiği anlamına gelmez; Giddens'ın da dediği gibi, kapitalist modernliğin "istikrarlı biçiminde" genel aidiyet duygusunun yerine, içerisindeki bütün "kimliklerin" bastırıldığı "metalaşmış" mutat toplumsal yaşam geçmiştir. "Grup-içi özdeşleşmedeki" "biz" kavramına içerik kazandırmak gittikçe güçleşir –metalaşmış modern yaşamın artan

55. Giddens (1981) a.g.y., s. 194.

"aynılığı" içindeki milliyetçilik ideolojisinin özellikle atfettikleri hariç.

Anderson ve Giddens'ın milliyetçilik konusundaki açıklamaları ulusal kimlik üzerine bazı yararlı düşünce tarzlarını ve ulusal kimliğin kültürel emperyalizm konusundaki bu özgün söyleme yönelik bazı anlamlarını ilham etmektedir. Her ikisi de "tahayyül edileni", zorunlu olarak dolayımlı olanı, bu aidiyetin tabiatını ve daha geniş bir plan olan modernliğin koşullarına özgün olduğu gerçeğini, iletişimde teknolojinin sonucu olarak "toplumsal zaman ve mekânın bir araya gelişini" vs. vurgulamaktadır. Her ikisi de, ulusla özdeşleşmenin, modern öncesi toplumlarda varoluşsal belirliliği ve ontolojik güvenliği sağlayan kültürel "verilere" bağlı olarak oluşan kültürel kimliklerin yerine geçtiğini söyler.

Giddens, Anderson'dan milliyetçi duyguların sürekli olmadığını, bunların "iniş ve çıkışlar" arz ettiklerini ileri sürdüğü noktada epey ayrılır. Bu konuya eğilirken ve Avrupa ulus-devletleri bağlamında (Anderson kendi modelini hem Avrupa, hem de sömürgecilik sonrası toplumlar üzerine kurar) Giddens, benim "kapitalist modernliğin istikrarlı biçimi" dediğim noktayla ilgili bir teori kurma eğilimi gösterir. Böyle biçimlerde, ki bunların ileri kapitalist Batı'daki başlıca kültür deneyimlerini temsil ettiğini söyleyebiliriz, Giddens'ın görüşleri ulusal kimliği potansiyel olarak güçlü bir duygu olarak görebileceğimizi, fakat bunların genellikle bilincin "arka planına" atıldığını ve modernliğin alışkanlıklarından, gündelik işlerinin ihtiyaç ve endişelerinden uzak olduğunu ima eder. İnsanların kültür tahayyüllerindeki normal "ön plan" herhalde onların özel (aile, kişisel-cinsel ilişkileri) hayatları veya medyanın "kamusal-temsil" alanı olacaktır, ya da bu iki dünyanın karmaşık bir bileşimi olacaktır (bkz. medya vasıtasıyla kamusal olarak yaşanan sembolik özel alan diyebileceğimiz pembe dizilerin cazibesi). Meta üretimi (çalışma) ve tüketiminin oluşturduğu ekonomik alanda yaşananların süreklilik kazanması sonucu, insanların kimlik duygularının kendi dar komünal kültür çevrelerindeki "kamusal" alanda bulunması ihtimali daha azdır, ki modernlik kuramcılarının çoğu bunun çökmekte olduğunda hemfikirdir. Kapitalist modernlik, "gelişmiş," hatta belki de (gerçi "eşitsiz", istikrarsız, ekonomik anlamda kokuşmuş ve belki de "aşırı

sömürgen" tarzda)[56] "gelişmekte" olan dünyadaki toplumsal deneyimlerden oluşan türdeşleştirici kütlesel bir olgu olarak belirir. Modernliğin esas anlamı üzerine eğilmek, o halde, milliyetçiliğin "yapay" olarak yarattığı ideolojik kimliklerin gelişmiş toplumlarda "özde" yatan gerçek birtakım kültürel-komünal kimlikleri gizlediği görüşünü terk etmek demektir.

Modernliğe karşı direnen, itiraz eden, bununla rekabet eden insanların eylemlerini hesaba katarak bu görüşü hemen sınırlamamız gerekiyor. Bu rakip eğilimlerin en önemli olanlarından bir tanesi, daha önce de belirttiğimiz gibi, çağdaş ulus-devletlerde artan bölgesel ve etnik mücadeledir. Bunun meydana geldiği yerde, aşikârdır ki, kültürel kimlikler ön plana çıkacaktır. Fakat etnik ya da bölgesel mücadelenin, modernliğin toplumsal ilkelerine her zaman engel oluşturduğu fikrine direnmeliyiz. Bazı mücadelelerin bazı yönleri "modernlik karşıtı" eğilimler barındırabilir; örneğin, güçlü dini duygularla ilişkili olanlar gibi. Fakat diğerleri, kapitalist "modernliğin" koşullarını büyük ölçüde kabul etmiş olan ekonomik ve siyasi mücadele içerisinde yer alabilir. Bir vaka ile öbürü arasında gayet kompleks farklılıklar olabilmektedir ve bu durum bizim amaçlarımızı aşan bir ampirik araştırma gerektirmektedir. Genel bir ifadeyle söyleyebileceğimiz nokta, bütün bu özgünlüklerin ve karmaşıklıkların modernliğin bağlamında gerçekleştiğidir.

Burada çıkan anlam şudur: Kültürel emperyalizmi en yararlı ve genel biçimde düşünmek, "ulusal kültür" denen bu belirsiz terimle olmayabilir; aksine, modernliğin mekânsal-tarihsel yayılmasıyla olabilir. Bu bölümde ortaya çıkan biçimiyle iki olası kültürel emperyalizm söylemi arasında bir ayrım yapabiliriz. Ele almış olduğumuz birinci söylem, ulusal/kültürel kimliğe saldırı şeklindeki aşina görüştür ve "onlar ve bizler" şeklindeki ikileme ve "eşzamanlı-mekânsal" plana dayanır. Bu, "Amerikanlaşma" vs. söylemidir. Bu söylem "ulusal kimlik" gibi nosyonlara dayandığı sürece gayet belirgin derecede modern bir söylemdir. Buna hayali söylem demekte de haklı olabiliriz çünkü "ulusumuzun" "hayali cemaati" ile "emperyalist ulusu" karşı karşıya getirir ve örneğin, "İspanyol olmak" ile "Amerikan olmak" gibi "söylenceleri" canlandırır.

56. Bkz. 4. Bölüm'deki tartışma, s. 106-108, ve 5. Bölüm, s. 143-144.

Fakat bunun altında yatan daha genel söylem, *modernlik kültürünün yayılması* anlamında kültürel emperyalizmdir. Bu, bir tarihsel değişim ve "kalkınma" söylemidir, meta kapitalizminin gündelik faaliyetlerince yönetilen bir hayata yönelik bir hareketin söylemidir. Bu söylemi daha genel diye nitelemenin bir nedeni, kültürel kimliğin "hayali" söylemin sadece modernlik bağlamı *içerisinde* ortaya çıkmasıdır. Bu daha genel söylem içerisindedir ki, örneğin, Herbert Schiller'ın çokuluslu kapitalizmin kültürel tahakkümü eleştirisini bulabiliriz. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Schiller'in "bütünleştirici" analizi pek incelik arz etmez, fakat en azından global kültür deneyimi bakımından önem ifade eden yapısal değişiklikler konusunu gündeme getirir. Bu derinlerde yatan yapısal konular ve bunların içerdiği kültürel anlamların başlı başına kapitalizmin eleştirisini yapmakla mı anlaşılabileceği, yoksa bunun daha genel bir modernlik eleştirisiyle mi olabileceği sorunu, bizi 4. ve 5. bölümlerde uğraştıracak olan sorundur.

E. KÜLTÜR VE ZAMAN

Bu bölümdeki görüşlerin pek çoğu, bu söylemdeki kavramsal (ve aslında siyasi) sorunların özellikle *mekânsal-eşzamanlı* tarzda düşünme ve kültür süreçlerinin öz itibariyle tarihsel bir tabiatı olduğunu göz ardı etme eğiliminden kaynaklandığını gösterir.

Bununla şunu kastediyorum: Tahayyül edilen zıddiyet, birbirinden mekânsal olarak ayrılmış fakat "zaman içinde donmuş" iki kültüre aittir: kültürel emperyalizm, "onların nasıl yaşadığı" sorusunun "bizim nasıl yaşadığımız" kavramını tehdit etmesi olarak düşünülür. Bu açıklamada eksik olan ise, kültürün esasen dinamik olan tabiatıdır. "Bizim nasıl yaşadığımız" hiçbir zaman durağan bir koşullar bütününden oluşmaz; o daima akış içindedir, bir süreçtir. Ulusal kimlik ve ulusal kültürün siyasi söylemi, bu süreci "donmuş" olarak tahayyül etmemizi *gerektirir*; ve bu, "ulusal miras" veya "kültürel geleneklerimiz" gibi kavramlar vasıtasıyla yapılır. Bu "dondurma" işlemi, "kültürümüzün" belirleyici özelliklerini yerli yerine oturtmayı oldukça zorlaştıran karmaşık tarihsel bir süreci gizler. Burada kültür süreçlerinin dinamik tabiatını ciddiye al-

manın doğurduğu anlamlara değineceğim.

İki noktayı belirtmek gerekiyor. Birincisi, "kültürümüzün" içeriği zamanın akışıyla birlikte sürekli değişir ve Schlesinger'ın da belirttiği gibi, "ulusal (veya öteki kültürel) kimliğin açıklanması kronik bir süreçtir".[57] Herhangi bir zamanda "kendi kültürümüz" diye ifade ettiğimiz şey o ana kadarki kültür belleğimizin bir "toplaması" olacaktır. Bu toplama, içinde yer alan siyasi ve kültürel kurumların (devlet, medya) imtiyazlı olduğu özgün ve seçmeci bir toplama olacaktır. İkincisi ve sonuç olarak, modern dünyada "bizim kültürümüz" hiçbir zaman "yerel bir ürün" değildir; daha önceki kültürel etkilerin izlerini taşır, ki bu da zaten bu "toplama" işleminin bir parçasıdır ve böylece bu yabancı özellikler "yerlileşmiş" hale gelirler.

Birinci nokta, tarihçi Eric Hobsbawm'ın "icat edilmiş gelenekler" diye atıfta bulunduğu bazı kültür uygulamalarıyla ilgili olarak kısaca açıklanabilir. Hobsbawm'a göre icat edilmiş bir geleneğin anlamı şudur:

> açıkça veya zımnen kabul edilmiş olan kuralların yönettiği ve törensel ya da sembolik karakterde olup tekrarlama usulüyle değerler ve ölçütler yerleştirmeye çalışan bir dizi uygulamadır ve otomatik olarak geçmişle bir süreklilik ifade eder. Esasen normal olarak mümkün olduğunda uygun tarihsel bir geçmişle süreklilik kurmaya teşebbüs ederler.[58]

Hobsbawm ve çalışma arkadaşları, modern toplumlardaki pek çok "geleneğin" tarihten gelen derin kökleri sayesinde "kutsallaştırılmış" ve uzun zaman önce oluşmuş, değişmez birer uygulama olduğu görüntüsünü vermesine rağmen aslında oldukça yeni olduğu gerçeğinin sonuçlarıyla ilgilenirler. Mesele sadece bununla kalmaz, gelenekler çoğu zaman ulus-devlet kurumlarının bilerek *icat ettiği* uygulamalardır. Hobsbawm'ın verdiği bir örnek, "İngiliz parlamentosunun on dokuzuncu yüzyılda yeniden inşası için bilinçli olarak Gotik mimarinin seçilmiş olması ve gene aynı şekilde

57. Schlesinger, a.g.y., s. 261.
58. E. Hobsbawm (1983) "Introduction: Inventing Traditions," in E. Hobsbawm and T. Ranger (yay.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, s.1.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra parlamento genel kurulunun aynen daha önce bulunduğu yere kurulmasını"[59] gösterir; bir başka örnek ise şudur: "Bugün Belçika'da öğretilen Felemenkçe, Felemenk ülkesinde çocukların annelerinden ve büyükannelerinden öğrendikleri dil değildir: Metafor olarak böyle olduğu halde, kelimenin gerçek anlamında bir 'anadil' değildir bu".[60] Daha pek çok örnek mevcuttur: Cambridge King's Koleji'nde gerçekleştirilen Festival of Nine Lessons and Carols (Dokuz Öğreti ve İlahiler Festivali), geçmişi sadece 1918'e dayandığı halde, "geleneksel" İngiliz Noel kutlamalarının ve köklü bir üniversite âdetinin simgesi olarak Noel arifesinde tüm dünyada naklen yayımlanmaktadır.[61]

Hobsbawm'a göre bu "icat edilmiş" gelenekler, *değişmezlik* duygusu yaratmada aynen diğer bütün gelenekler gibi işlemektedir. Buradaki kültürel ilüzyon, yaratılmış olan bu gelenekler tarafından güçlendirilir –özellikle de ulusal kimlikle alakalı olanlar tarafından (ulusal marşlar en erken on sekizinci yüzyıla kadar gider); şu anda "bizleri" temsil eden uygulamalar, "ne zaman başladığı belli olmayan" bir zamana uzanan, değişmez bir mazi içerir. Bu uygulamaların "özgünlüğü" (otantisitesi) –kültürde mevcut olduğu varsayılan derin kökleri dolayısıyla kendilerine atfedilen otorite – çoğunlukla şüphelidir.

Fakat mesele, sadece bir ulusun "kültür mirasındaki" bazı özelliklerin oldukça yeni bir geçmişe sahip olması meselesi değildir. Daha da önemlisi, icat edilen gelenekler bir modernlik olgusu olarak görülebilir. Bir uygulamayı geleneksel olarak *kabul etmek*, bunu esas geleneksel toplumların gündelik uygulamalarından ayırır. Giddens'ın da ifade ettiği gibi:

> Geleneklerden sıyrılmak bir bakıma bunların gelenek olarak fark edilmesiyle başlar: Geleneğin önemi, birtakım şeylerin sadece geçmişte nasıl olduğu, şimdi nasıl yapıldığı (ve nasıl olması gerektiği) olarak anlaşıldığı zaman büyüktür. Fakat bazı uygulamaların "gelenek" adı altında toplanması, geleneği, meşruiyet sağlayan yerleşmiş oturmuş

59. A.g.y., s. 2.
60. A.g.y., s. 14.
61. Aynı zamanda ulus yaratma konusunda bkz. D. Horne (1986) *The Public Culture*, Londra, Pluto Press, s. 8.

diğer tarzlarla yan yana getirerek, tahribata uğratır.[62]

Modern toplumlarda "geleneksel" uygulamaları sürdürmekten bahsettiğimiz zaman bir ilkel kabile kültüründeki geleneksel uygulamaları "korumaktan" ya da savunmaktan oldukça farklı bir noktayı kastederiz. Hobsbawm'ın tarif ettiği ve hatta tartışılabilir olmakla birlikte gerçekten eski kökleri olan "geleneksel" uygulamaların, modern toplumlarda istikrarlı bir geçmişin birer tasavvuru –kültürel inşası- olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Kültürel emperyalizm modern toplumlardaki kültür dokularını tehdit ediyor değildir; aksine, kültürel anlamda belirleyici olan bir maziyi kolektif olarak tasavvur etmemize yönelik bir tehdittir.[63]

Buna rağmen diyebiliriz ki, böylesine istikrarlı bir maziyi "tahayyül etmek," kültürlerin, esasen dinamik ve "melez" olan doğasının gölgelenmesidir. Şimdi bunun kültürel emperyalizm açısından gayet açık bir anlamı vardır, çünkü senkronik-mekânsal düzlemin "şimdi biz/şimdi onlar" modeline dayanmaktadır. Çünkü bizim "şimdi biz" duygumuz genellikle onlarla bizim aramızda (genellikle yakın geçmişte) yer almış olan bütün etkileşimi açıklama dışında tutar. Kültürel emperyalizmin liberter bir eleştirmeni olan Ithiel de Sola Pool'un ortaya attığı nokta da budur:

> Ulusal kültürler, hayranları tarafından methedildikleri zaman genellikle uzun yılların geleneği olarak tarif edilirler... Fakat böylesine kadim bir geçmişe sahip çıkılması çoğunlukla bir söylencedir. Her kuşak, kendi kültürünü, onunla büyüdüğü kültür olarak görür. Onun kutsal değerleri ve gelenekleri çocukken öğrendiği değer ve geleneklerdir. Kendi kültürü olarak değer verdiği öğeler bir ya da birkaç kuşak önce dışarıdan ithal edilmiş tartışmalı öğelerdir.[64]

Bu görüşü ileri sürmekle Pool, kültür değerlerinin ithal edilmesine gösterilen direncin insan hayatı boyunca yaşanan değişime karşı bir direnç olduğunu göstermek istemektedir: "Değişimi gençlik yılla-

62. Giddens (1979) a.g.y., s. 200. Bu noktaları daha detaylı olarak 5. Bölüm'de inceliyorum.
63. Aynı şey "gelişmekte olan toplumlar" için bile söylenebilir: Bkz. 5. Bölüm, s. 218-221 ve özellikle Peter Burger'a yapılan atıf.
64. Pool, a.g.y., s. 145-46.

rında dondurmayı" amaçlayan "doğal insan dürtüsüdür" bu. Evrensel bir "insan doğasından" bahseden diğer bütün görüşler gibi bu da dikkatle ele alınmalıdır. Bu özellikle de burada olduğu gibi, kültürel direnci gerici de olsa "anlaşılabilir" duygusal bağlar açısından kurtarabilmek için kullanıldığında böyledir.

Fakat Pool dışarıdan gelen kültürel uygulamaların epey hızlıca özümlendiğini söylerken haklılık payı bulunmaktadır. Japonya'daki ilginç bir yeni yıl âdetini belgeleyen *Guardian* gazetesindeki bir hikâye, bu duruma gayet iyi bir örnek oluşturmaktadır: Bu, yüzlerce amatör koronun Beethoven'ın Dokuzuncu (Koral) Senfonisi'ni söyleyişidir. Japon NHK Televizyonu'nun senfoninin koro bölümlerinin nasıl söylenmesi gerektiği konusunda programlar yayımladığı da hikâyenin bir parçasıdır –bir orkestra şefi, seyircilere Schiller'in *Neşeye Şarkı* adlı eserinin sözlerini Almanca olarak talim ettirmektedir. Kültürel emperyalizm söyleminde bunu nasıl anlamlandırabiliriz? Bu "geleneğin", Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında başladığı düşünülmektedir; gerçi Batı müziği icrası, Japonya'nın on dokuzuncu yüzyılda bilinçle uyguladığı "modernleşme" politikasına kadar uzanmaktadır. Fakat bu durum, ne ölçüde "yabancı" bir uygulama olarak görülebilir hâlâ? Gazetedeki hikâyeye göre performanslar, kültürel anlamları itibariyle tamamen "Japonlaşmış" bulunmaktadır:

> Pek çok Japon, her sene yapılan Beethoven gösterilerini anlayış ve dostluk kutlamaları olarak adlandırmaktadır... Mainichi Shimbun gazetesinin müzik eleştirmeni Kazuyuki Toyana'ya göre bu, bir Şinto arınma ritüeli olan misogi'nin zihinsel bir şekli haline gelmiştir.[65]

Bu durumu kültürel emperyalizm olarak görmemizi güçleştiren nokta, bu uygulamaların zamanla bir kültürle *bütünleşmiş* olmalarıdır. Bu, özellikle çarpıcı bir örnektir fakat bütünleşme süreci, tabii ki gayet yaygın bir durumdur. Müzik örneğini sürdürecek olursak, Avrupa'nın önce caz (özellikle başarılı bir millileştirme örneği olarak İngilizler'in "trad"i hatırlanmalıdır) müziğini, sonra da rock'n roll'u kendisine mal edişi hatırlanmalıdır; ya da Avrupa

65. J. Burgess (1987) "In Japan New Year Means the Ninth" *The Guardian*, 2 January.

ve Latin Amerika dans müziğinin ilginç derecedeki karmaşık etkileşimi.[66] Bütün bu gibi örneklerde etkileşimler karmaşık bir görüntü arz eder, zaman içinde karşılıklı etkiler görülür (örneğin Birleşik Krallık'tan Beatles gibi grupların yeniden ihraç ettiği Amerikan rock müziğini düşününüz). Kültürel kimlikleri tarihsel olarak donduran söylemin bu karmaşıklıklarla başa çıkabilmesi mümkün değildir. En başta dil örneği gelir: Birtakım deyimler dışarıdan alınır ve sonunda bunlar çoğu zaman "doğal" hale gelir ve standart dilin bir parçası olarak düşünülür; ileride meydana gelen "ihlaller", bu standart dil ölçü alınarak eleştirilir. Latin Amerika'daki gibi sömürge sonrası ulusların kültürel tarihini düşünecek olursak, mesele daha da içinden çıkılmaz hale gelir. Kültür "doğallığı" söylemi burada akıl karıştıracak hale gelmiştir, çünkü Avrupalı sömürgenlerin inşa ettiği ulus-devlete bağlı olarak örgütlenmiş bir "Latin" kültürü ile yerli bir "Amerikan" kültürü –bu her ne kadar artık bir kategori de olsa– karşı karşıya gelmektedir.

Kültür hafızasının nispeten kısa ömürlü olduğunu kabul etmek, ki daha önceki kültürel edinimleri unutmamızı sağlar, yeni uygulama ve ürünlerin "işgali" ile *yaşadıklarımızı* geçersiz kılmaz: Bir İngiliz cazseverin tarihsel anlamda tutarsız olarak Amerikan rock müziğinin "her tarafı sardığı" şeklindeki itirazı pek inandırıcı olmayacaktır. Fakat kültürel etkileşim ve değişimin ve böylece kültürel kimliklerin sürekli yeniden oluşumunun karmaşık kronik bir tabiatı olduğunu kabul etmek, "doğal kültürler" görüşünün savunulmasını güçleştirecektir. Böyle bir kavram bir kere sorunsallaştırıldıktan sonra kültürel emperyalizme yapılacak itirazın siyasi ve "etik" zeminleri belirsizleşir. Değişim, modern kültürlerin sürekli bir özelliğiyse, neden buna itiraz edelim? Bir sonraki bölüm, bu değer sorunlarına ait yaygın bir yaklaşımı ele alacaktır; bu da, tartışılan şeyin bir kültürün "özerkliği" olduğu meselesidir.

Milliyet söylemi kültürel emperyalizmden bahsetmenin sadece bir yoludur ve belki de en yaygın biçimi olmakla birlikte en önemlisi de değildir. Japonya'daki Beethoven kutlamalarının çok ince bir noktası bulunmaktadır. Makale, kompakt disklerin azami çalış süresinin 1970'li yıllarda Japon imalatçıları tarafından dünya

66. Bkz. Hebdige, a.g.y., ve D. Laing (1986) "The Music Industry and the 'Cultural Imperialism' Thesis," *Media, Culture and Society*, vol. 8 (3), s. 331-41.

standardı olmak üzere 72 dakika olarak tespit edilmesinin nedeninin Beethoven'ın "Dokuzuncu" senfonisinin tek bir diske sığabilmesini sağlamak olduğunu belirtir. Ulusal bir müziğin özgünlüğünün tehdit altında olduğu fikrinin değil de, bu enteresan standardizasyonun belki de uzun vadede daha kapsamlı kültürel birtakım anlamları vardır.

F. TAHAKKÜM VE KÜLTÜREL ÖZERKLİK

Şimdi, bu kültürel emperyalizm söyleminde tahakkümün nasıl tasavvur edildiği sorununa bakalım. "Ulusal kültür" olarak tasavvur edilen toplulukların ne anlamda tahakküm ettiği düşünülmektedir?

Burada içerilen tahakkümün anlamı oldukça yalındır ve yabancı ürün ve uygulamaların bir kültüre *dayatıldığı* fikrine dayanır. Fakat biz zaten bu kavramdaki sorunu görmüştük. Mesele şu ki, insanlar genellikle dışarıdan ithal edilen ürün ve uygulamaları "dayatma" olarak görmemektedir; dolayısıyla (bununla bağlantılı ekonomik düzeyde değil de) özgül olarak kültür düzeyinde tahakkümün nerede meydana geldiğini anlamak zordur. Bunu, *Dallas* gibi televizyon programları ithali üzerine izleyici araştırmalarıyla ilgili olarak görmüştük. Tabii ki bazıları itiraz edecektir; ve ulusal/bölgesel kültürel kimliklerle ilgili mücadele, bu gibi itirazları güçlendirebilir. Fakat bu durumda dahi itirazlar ve kültürel işgal algılamaları küçük bir entelektüel zümreyle sınırlı olacaktır –Ang'ın "profesyonel kültür eleştirmenleri" dediği– ve belki bir de siyasi eylemciler katılacaktır bunlara. Çoğu kimse için –en azından gelişmiş toplumlarda– özelleştirilmiş gündelik modernliğin tarif ettiği kültürel alımların koşulları, güçlü kültürel kimlikleri desteklememektedir –"orkestraya uyarlanmış" milliyetçiliğin oluşturduğu çok özel durumlar hariç. Bunlar, emin olamadığımız ve zor genellemelerdir; fakat şunu rahatlıkla ileri sürebiliriz ki, gelişmiş toplumlardaki insanların pek çoğu *Dallas* gibi "emperyalist medya metinlerinin" gönüllü alımlayıcılarıdırlar. Ayrıca "azgelişmiş dünyadaki" pek çok kişinin Batı'nın kültür ürünlerine karşı hevesli olduğuna dair *ilk bakışta göze çarpacak* deliller mevcuttur; fakat tekrar etmek gerekirse, bunlara ilişkin kullanım ve anlamlar ko-

laylıkla ifade edilemez.

Bunun sonucu, bireysel tepki düzeyinde, kültürel tahakküm atfetmek oldukça zordur: Tahakküm, sadece algılandığı yerde mevcuttur: Bir kültür topluluğunda bireysel algılamalar arasında bir çeşit bölünme olmalıdır ki kültürel emperyalizm referansı aşınmaya uğrasın. Kültürel emperyalizmi bir tehdit olarak hissetmeyen kitlelere bir çeşit "yanlış bilinçlenme" atfında bulunarak kültür "adına konuşmak," entelektüeller için gayet cazip gelmektedir. Bu noktada kültürel emperyalizmin eleştirisi, "tüketim kültürünün" pek çok sol eleştirmeninin karşılaştığı aynı tehlike ve sorunlar karşısında zora düşer: Diğer insanların kültür bilinçlerine erişebilme sorunları ve pederşahi bir siyaset tehlikesidir bunlar.[67]

Fakat kültürel emperyalizmin içerdiği tahakkümü formüle etmenin bir başka yolu daha olabilir. Bireysel tepkiler yerine kültürün bütünü açısından düşünülebilir. O zaman ileri sürülen görüş şöyle olacaktır: Kültür ithaline olan bireysel tepkiler ne kadar farklılık gösterirse göstersin, tahakküm, bir kültürün "özerkliği" –kabaca ifade edilecek olursa, bir kültürün kendi doğrultusunda gelişme hakkı– dış güçler tarafından tehdit altında tutulduğu zaman gerçekleşiyor demektir. Yerli kültürlerin yabancı bir kültür tarafından "boğulduğu" iddiasıyla kültürel emperyalizmi eleştirenlerin görüşlerinde genellikle gizli olan, kültürün bu "bütünsel" anlamıdır. Şimdi ifade etmeliyim ki, benim bu "bütünsel" kültür –bütünün, "parçaların toplamından daha büyük olduğu"– görüşüne bir itirazım söz konusu değildir. Toplum gibi kültürün de bir bakıma yapılar ve tasavvurlar içinde var olduğunu düşünmek gerekir (tekrar ifade edecek olursak, en önemli örnek dildir); ve bu yapı ve tasavvurların, kültürün bireysel öğelerinden "ontolojik bağımsızlığı" vardır –her ne kadar bu kavram toplumsal teori içinde uzun bir geçmişe sahip, önemli bir sorun ise de.[68] Benim araştırmak istediğim bu görüş değil, bununla ilgili olan, siyasi-ahlâki bir ilke olarak "kültürel özerklik" fikrine olan inançtır. Kabaca söyleyecek olursak, kültürel özerklik ilkesine göre, bir kültürün "kendi kendini yönetme" hakkı vardır ve çok taraflı kontrolden bağımsızdır. Böyle çok taraflı kontrolün mevcudiyeti, tahakküm demektir: kültürün

67. Bkz. 4. Bölüm'deki tartışma, s. 126-131.
68. Toplumlarla ilgili olarak bu sorunlar için bkz. Giddens (1979), a.g.y. (2. Bölüm)

dışarıdan yönlendirilmesi veya güdümü.

Bu görüşü değerlendirmek için özerklik kavramını incelememiz gerekmektedir. Özerklik, belirli bir eylem koşulu ve hem bireysel, hem de topluluk düzeyinde siyasi-ahlâki bir ilkenin tanımı olarak kullanılmaktadır. Bireysel eylemlerin analizinde hür ahlâki özneliğin uygulanışını tanımlamak için kullanılır. Lindley'in de belirttiği gibi:

> Özerk bir kimse, diğerlerinin güdümlediği ya da onların iradesine uymak zorunda kalan bir insan değildir. Özerk bir kimsenin kendi iradesi vardır ve kendi seçimi olan amaçlara varacak şekilde hareket edebilme yeteneğine sahiptir.[69]

Özerklik kavramı, kurumların, özellikle de ulus-devletlerin "eylemleri" ile ilgili olarak siyasi analizlerde yaygınca kullanılmaktadır. Bu kavram burada, sınırlı belirli siyasi-coğrafi bir toprak üzerinde, dış müdahaleden bağımsız olarak kendi kendini yönetme hakkını belirtmek üzere "egemenlik" kavramıyla bağlantılandırılır. Bunun iyi bir örneğini UNESCO söyleminde görmüştük; burada UNESCO genel kurulu, "kültürel özerkliğin kayıtsız şartsız (ulusal) egemenlikten ayrılamayacağını" beyan etmişti.

Özerklik kavramının iki özelliği bu her iki kullanımda da görülmektedir:

1. Dış yönetimden, kısıtlanma ve güdümlenmeden bağımsızlık fikri (heteronomi).
2. Bunun "öznelere" uygulandığı fikri. Yani, sadece eylemlerin atfedilebileceği varlıklar özerk olabilir. Bu koşul, insanlara rahatlıkla uygulanabilmektedir ve siyasi partiler, hükümetler veya ulus-devletler gibi toplumsal kurumları da kapsayacak şekilde genişletilebilir.

O halde bireyleri potansiyel olarak özerk (ya da daha doğrusu, değişen ölçülerde özerklik potansiyeline sahip) olduğundan, topluluklar (uluslar, bölgeler) adına hareket eden kurumların özerklik sahibi olduğu ya da bunu hedeflemiş olmalarından bahsetmek an-

69. R. Lindley (1986) *Autonomy*, Londra, Macmillan Education, s.6.

lamsız değildir. Kurumlar söz konusu olduğunda "eylem" yaptıkları zaman bunun anlamı daha soyuttur: Daha temel bir analiz düzeyinde bu, bu kurumlardaki bireylerin eylemlerini içerir. Fakat pek çok kimse anlaşılabilir hükümlerin kurumsal eylem içerdiğini görecektir. Örneğin, "İngiltere Merkez Bankası, sterlinin daha fazla değer kaybetmesini önlemek için müdahalede bulundu" gibi. Bu gibi ifadelerde sosyal-teorik çözümlemeler bakımından bazı yanıltıcı sorunlar vardır fakat bu sorunlar şu anda bizi doğrudan ilgilendirmemektedir.

Biz, "kültürel özerklik" fikri ile ilgileniyoruz ve bunun anlamlı bir kavram olabilmesi için özerkliğin bu her iki özelliğini de "kültürlere" uygulamamız gerekebilir. Kültürlerin dış kontrolden ve *eylem* yeteneği olan şeylerden bağımsız olabilecek şeyler, yani birer özne olması gerekir. "Kültürel özerklik" konusundaki tipik tartışmalar bu konuyu göz ardı etme eğilimindedir. Örneğin, Anthony Smith şöyle yazmaktadır: "Kültürel özerklik, etnik topluluğun *temsilcilerinin*, bu topluluğun kültür hayatının her yönü üzerinde tam bir kontrolünü içerir, yani, eğitim, basın-yayın, kitle iletişimi ve mahkemeler."[70] Bu durumda "bütünsel" kültür görüşünün ortadan kalktığı bir tanım söz konusudur: Burada özerklik kültürlere değil, bunların *temsilcilerine* –bireyler ya da kurumlara– atfen kullanılmaktadır. Böylece, özne olmanın ve dolayısıyla kontrolün atfedildiği de bunlar olmaktadır. Fakat bu yaklaşımdaki sorun şudur ki, artık aşina olduğumuz "kim konuşuyor" sorusu belirmektedir. Bir kültürün temsilcileri o *kültür adına* kendi eylemleri için özerklik talep edebilirler fakat bu durum, o kişilerin bir bütün olarak o kültür adına konuştukları anlamını içermez. Bir kültür topluluğunun "temsilcileri" dış kökenli kültür öğelerine karşı çıkarken başka bazıları bunlara kucak açabilir: Bütün problemleriyle birlikte bireysel analiz düzeyine geri dönmüş bulunuyoruz.

Burada söz konusu olan, bütünsel anlamda bir kültürün özerklik yeteneği olduğudur. Ve buradaki gerçek sorun şudur ki, bu anlamda kültürler *birer özne olarak görülemez*. Kültürler, hükümetler gibi toplumsal kurumlarda olduğu üzere soyut anlamda dahi "eylemde" bulunmaz. Bu anlamda kültürler, özgün tarihsel durumlardaki topluluk bireylerinin *nasıl hareket ettiğinin* sadece bir

70. Smith, a.g.y., s. 16 (vurgu bize ait)

tanımıdır. Bunlar, bireysel ve toplu uygulamaların birer toplu ifadesidir: insanların nasıl yaşadığının bir ifadesi. Clifford Geertz'ın benzer bir görüşü bulunmaktadır: "Kültür, toplumsal olayların nedensel bir biçimde atfedilebileceği bir güç değildir; o, bunların anlamlı bir şekilde tanımlanabileceği bir bağlamdır."[71]

Geertz'ın görüşleri, benim pek üzerinde durmak istemeyeceğim kuvvetli anlamlar içermektedir. Bir kültürün bireyler üzerinde etkisi olabildiğini inkâr etmek istemem –kültürel davranış "normlarının" etkisi nosyonunda varsayıldığı gibi. Fakat bu tür bir etki, "eylem" ile aynı şey değildir, çünkü özne kavramında içerilen amaçlılığı hesaba katmamaktadır. Bir kültürün etkili veya belirleyici karakteri, onun uygun davranış biçimlerini bütünleştirmesinin tarihsel "ağırlığının" bir fonksiyonudur; yoksa onu "eylem" içerisinde diye tanımlamakta kullandığımız bilinçli amaçlar veya yönelimlerin fonksiyonu değil.

Kültürlerin özne olmadığını kabul edersek "kültürel özerklikten" bahsetmek zorlaşır. Bu nokta, sadece teorik bir detay değildir: Kültürlerin, kolektif uygulamaların bütünleştirilmesi olduğunu kabul etmek, yeterli sayıda insanın farklı bir şekilde davranmaya başladığı zaman kültürlerin değiştiğini açıklığa kavuşturur. En azından modern toplumlardaki kültürel topluluklardan insanlar gelir geçer ve kültür metaları ithal edilir, tüketilir; böylece "ne yaptığımızın" dengesi sürekli değişir. Bunun için de kültürler sürekli değişen varlıklardır; sınırlarından nüfuz edilebilir ve bu sınırlar değişir durur. Öznelere atfettiğimiz "süreklilik," "bütünlük" veya "özlük" özellikleri arz etmezler. Kültürlerin özerklik hakları, –dış kontrole tabi olmamak, vs.– kültürlerin bireylerden "ontolojik olarak farklı" olduklarına ve bütünün parçalarının toplamından fazla olduğuna dayanan "bütünsel" görüşe uygulanamaz. Özerkliğin ahlâki kriteri, bizi mantıken özneler ve onların eylemlerinin analiziyle sınırlar. "Bir kültürün" bireyleri, özerkliklerini zorlayan kültürel emperyalizmden yakınabilirler ya da yakınmayabilirler. Kurumlardaki "kültür temsilcileri" (örneğin UNESCO) kültür ve onun özerkliği "hesabına konuşabilirler" fakat aslında bunu yaparken bireyler adına konuşmaktadırlar. Fakat konuşmayan, eylem yapmayan ve dolayısıyla da özerklik sahibi olduğunu söyleyemeye-

71. C. Geertz (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, s. 14.

ceğimiz şey, kültürün kendisidir.

Dolayısıyla bütünsel anlamda kültüre uygulanan özerklik kriteri, kültürel emperyalizmin etik-siyasi bir eleştirisi için bize bir zemin temin edemez. Bu bağlamda özerklik bireylere uygulanabilir fakat bu durum, bireylerin kültür ithaline itiraz etmediği hallerde kültürel emperyalizmi eleştirenlere pek destek olmaz.

Kültürel emperyalizmin eleştirisine yönelik, oldukça bağımsız başka zeminler olabilir ve ben bunlardan ikisini söz konusu edeceğim: Biri, kısaca, tahakküm konusuna dayanmayan bir eleştirinin açıklanması, ikincisi, kültürel emperyalizmin diğer yönlerine –bunun kapitalizm ve modernlik ile ilişkileri– doğru hareketi öneren tutum. Bu konuyu izleyen bölümlerde ele alacağız.

Özerklik ilkesiyle ilgili enteresan bir nokta, bunun kültürel uygulamalar ve süreçlerin *sonuçlarına* karşı oldukça kayıtsız olmasıdır: Bunlar çok taraflı kontrolden bağımsız olarak yürüdüğü sürece özerklik ilkesi tamamiyle karşılanmış olur. Burada içerilen anlam şudur: Özerklik, bütün kültürlerin birbirine benzemesi halinde önemini kaybedecektir. Eğer bütün lokantalar McDonald's'lara ya da Pizza Hut'lara benzeseydi, bütün müzik türleri Batı tipi elektronik rock'ın çeşitleri haline gelseydi, bütün şehirler Milton Keynes'in camdan kopyaları olsaydı, bütün TV programları "uluslararası" hale gelseydi, dünyadaki bütün alışveriş merkezlerinde benzer mağaza zincirleri bulunsaydı, özerklik savunucuları homurdanamazlardı –bu türdeşlik özerk bir seçimin sonucu olduğu sürece. Çünkü özerklik *sadece* eylem özgürlüğüyle ilgilidir, bu eylemlerin sonuçlarıyla değil.

Çoğu zaman kültürel emperyalizmin "türdeşleştirici" işlevi konusundaki (olumsuz) hükümler özerklikle ilişkili olarak tahakküm eleştirisiyle karışır. Fakat bunlar oldukça farklı konulardır: Global türdeşleşmeye itiraz etmenin özerklikle *zorunlu* bir ilişkisi yoktur; tahakkümle bile yoktur. Şayet her şey birbirine benzemeye başladıysa neden itirazda bulunalım? Çeşitlilik, zenginlik ve farklılığın kendi başına birer meta olduğu ileri sürülebilir; o zaman diğer mülahazalara dayanarak düzen, türdeşlik ve evrensellik için de bunu ileri sürebiliriz. Babel ve Esperanto'nun her ikisinin de kendi hayranları vardır. Kültürlerde çeşitlilik olmasının iyi bir şey olduğu anlayışına dayanmaksızın global türdeşleşmeye itiraz etmek zor

olur (tabii böyle bir şeyin mevcut olduğunu kabul edersek). Fakat bu sefer de kimin için iyi olduğunu sormamız gerekir. Kültür çeşitliliğinden yararlanacak olan kimdir? Bu çeşitlilik tercihinin, Batılı global-kültür turistinin olduğu kadar ilgili antropoloğun da tercihi haline geldiğini anlamak zor olmaz. Geniş anlamda kültürlerin tek-tipliği konusunda daha kuvvetli görüşler herhalde vardır. Bu tek-tiplik, bütün kültürlerde azami ölçüde sağlık hizmetleri, beslenme teknolojisi, barınma yardımı, eğitim vs. içerir. Açıkça anlaşılmaktadır ki, modernliğin kültür süreçleriyle ilgili başka önemli değerler vardır. "Kültürel emperyalizme" yapılan bütün itirazlar –"türdeşlik" iyi bir örnek– solun tahakkümün eleştirisi dediği konu içinde yer almaz. Konuyu uzatmak pahasına, "kim konuşuyor?" diye sormamız gerekmektedir.

Bu kısımda ele alınan değer sorunları, daha önceki görüşler gibi, bizi mekânsal, jeopolitik sınırları aşan kültürlerin karşılıklı etkileşiminin analizinden *zaman* içerisinde kültür değişimine doğru yöneltmektedir. Özerklik konusundaki iddialarla ilgili olarak takip ettiğim "liberal" çizgi, kültürel emperyalizmin, günlük hayatın gitgide "metalaştırılması" ile belirginleşen bir "kapitalist kültürün" istisnasız yayılması anlamında tahakküm içerdiğinde ısrar eden radikal eleştirmenleri tatmin etmeyecektir. Bu eleştirmenler için kapitalist modernleşmenin geniş süreçleri kişisel özerkliğe yapılan zorunlu bir saldırıyı temsil eder; çünkü kültür süreçlerinin "kontrol mahalli" gitgide bireylerden ve "kamusal kolektivitelerden" şirketleşmiş kapitalizmin kurumlarına ve devlete kaymaktadır. Böylece kültürel emperyalizmi tarihsel olarak eleştirmek gerekir: O, insanların "özgürleşimci çıkarlarına" temelden karşı olan ve tabiatı itibariyle mütehakkim olan kapitalist bir modernleşmeyi yayar. Bu, bazı karmaşık ve güçlü fikirlerin kabaca toparlanmasıdır. Fakat böylece, bu tip görüşlerin karşılaşmak zorunda olduğu sorunlara göz atabiliriz. "Kapitalist kültür" nedir? Kültür deneyimi olarak "modernliğin" esas belirleyicisi kapitalizm midir, yoksa modernliğin kendisi mi hâkim ilkedir –ve bu tahakküm içermek zorunda mıdır? O halde... modernlik nedir?

IV
Kapitalizmin kültürü

Hatırlamalıyız ki, medya emperyalizmi olarak, ulusal kültürel kimliğe saldırı ya da burada kapitalist kültürün global yayılması olarak kültürel emperyalizme ait söylemler tutarlı bir tez oluşturacak biçimde bir "bütünleşme" arz etmemektedir. Bunlar, "kültürel emperyalizm" kavramının bazen çelişik bazen de pek belirli olmayan bir biçimde "düzenlediği" birer "konuşma tarzıdır". Dolayısıyla bu kitabın bölümleri, "kültürel emperyalizm tezinde" tutarlı bir biçimde var olan ve çizgisel bir biçimde ilerleyen bir görüş içermemektedir.

Fakat benim buraya kadar sunduğum görüşlerde çizgisel olarak ilerleyen bir tutarlılık bulunmaktadır. Kültürel emperyalizm, "medya emperyalizminin" referans terimleriyle tam olarak anlaşılamaz:

Kültürel kimlik konusunda daha derin sorular üretmektedir. Kültürel kimlik, ulusal tahakküm konusundaki görüşlerin eşzamanlı-mekânsal terimleriyle tam olarak kavranamaz; kültürel değişimin *tarihsel* süreçlerine, özellikle de *modernlik* süreçlerine dikkat edilmesini gerektirir. Bu noktada eleştiriler ikiye ayrılır. Kapitalizmle "modernliğin" kültürel özellikleri birbirine o kadar yakındır ki, ancak analiz sırasında suni olarak ayrılabilirler. Bunları ayrı ayrı ele almanın amacı, kapitalizmi başlıca kültür düşmanı ilan etmiş olan kültürel emperyalizm eleştirileriyle hesaplaşmaktır. Ancak, bunu yaparken sadece "kapitalist kültür" sorunsalı içinde çözülemeyecek olan fakat başka sosyo-kültürel değişimleri hesaba katan sorunlar bulacağız. Esas konu, "kapitalist modernliktir". Bu nedenledir ki mesele ikiye bölünmektedir. Bu bölüm ve bir sonraki bölüm, birbirine paralel tartışmalar olarak düşünülmelidir.

Önce, kültürel emperyalizmi kapitalizmin yayılmasına bağlayan en yaygın görüşlerden birini inceleyeceğiz. Bu görüş, şu ana kadar karşılaşmış olduğumuz yazarlarda ve diğer bazılarında karşımıza çıkmaktadır –Herbert Schiller, Armand ve Michelle Mattelart, Ariel Dorfman. Fakat bu bağlantı, özellikle neo-Marksistlerinki dahil pek çok başka kültürel emperyalizm söyleminde de mevcuttur. Bu yaklaşımın ayırıcı özelliği, kültürel emperyalizmi nedense kapitalizmin *hizmetinde* olarak, onun ekonomik bir sistem olarak yayılmasını mümkün kılan bir dizi uygulama olarak görmesindedir. Bu ise, başlı başına bir sorun olan belli bir "işlevselcilik" (sosyoekonomik değişim kuramı olarak) içerir, fakat kapitalizmin kültür bütünlüğünü kavrayamaz.

Daha güçlü ve ilginç olan görüşler bu ikinci kategoriye girer. Kapitalizmin yayılması, farklı bir "kültürel mütehakkimin" yayılması olarak görülmelidir. Böylece biz çokuluslu kapitalizmin türdeşleşmiş bir global kültür ürettiği iddiasını inceleyeceğiz. Gerçi eşi görülmemiş bir kültürel birleşmenin her düzeyde gerçekleştiği yönünde belirtiler varsa da bu durum, "kültürel türdeşleşme" eleştirmenlerinin varolduğunu sorgusuzca kabul ettiği olumsuz terimlerle okunamaz.

Kapitalist kültürün türdeş bir biçimde dünyaya yayılmasını bu kadar iç karartıcı kılan şeyin ne olduğunu sormamız ve burada tartışmayı epey bir sınırlamamız gerekmektedir. Kapitalist kültürü de-

ğişik pek çok şekilde nitelendirmenin mümkün olduğu gayet aşikârdır. Bunlardan bir kısmı, onun yarattığı sınıfsal yapıyla ilgilidir, bir kısmı da buna eşlik eden "modernliğin" diğer özellikleriyle. Örneğin, kültürel eylemin "özel" ve "kamusal" alanlarının birbirinden ayrılması yönünde artan eğilim. Ben, kültür eleştirisi alanında çok yaygın olan bir yaklaşım üzerinde duracağım. Bu yaklaşım, kapitalizmin bir *tüketim kültürü* yarattığı ve her türlü kültür faaliyetinin ve deneyiminin bu kültür içinde "metalaştığı" fikridir. Kapitalist yayılmanın bir neticesi olarak "tüketiciliği" Üçüncü Dünya'nın "gelişmekte olan" toplumlarıyla bağlantılandıran görüşleri inceleyeceğiz. Bu görüşlerin kendi başına pek bir ağırlığı yoktur, fakat "tüketim kültürü" anlamında Batı kapitalizminin tutarlı bir eleştirisini gerektirirler. Son olarak, böyle bir eleştirinin nelerden oluşacağını ve kapitalist yayılmanın bir çeşit kültürel emperyalizm olarak düşünülmesinin gerekçesinin ne olabileceğini sormamız gerekmektedir.

A. KÜLTÜREL EMPERYALİZM: KAPİTALİZMİN ÖNCÜSÜ MÜ?

Kültürel emperyalizmle kapitalizm arasında sıkı ilişki kuran yazarlar çoğu zaman bir çeşit işlevselcilik tartışmasına girmektedirler ve buna göre gelişmiş kapitalist dünyanın kültür ürünleri, diğer kültürleri dünya kapitalist sistemine cezbetmeye, hatta çokuluslu kapitalist yatırımların yayılması için işçileri "koşullandırmaya" yarar. 2. Bölüm'de görmüştük ki, Schiller'in analizi, "modern dünya (kapitalist) sisteminin yayılması, korunması ve daha iyiye gitmesi" için çalışan bir aracı olarak medya teknolojisi ve iletişim üzerinde durmaktaydı. Başka bir çalışmada Schiller kültürel emperyalizmin tanımını şu sıkça alıntılanan şekilde yapmıştır:

> bir toplumun modern dünya sistemi içine çekilmesi amacıyla onun hâkim toplumsal katmanının, dünya sisteminin tahakküm merkezinde geçerli değer ve yapılara uygun hale getirilmek, hatta bunlara güç katmak üzere kendi toplumsal kurumlarını şekillendirmesi için cezbedil-

diği, baskı altına alındığı, zorlandığı, bazen rüşvetle elde edildiği bir süreçler toplamıdır.[1]

Burada, kültürel emperyalizmin kapitalist sistemin hizmetinde olduğuna dair bir anlam mevcuttur. Burada, kapitalist tüketiciliğin "güzel yaşamının" ,gelişmekte olan ülkelerin güç odaklarına, dünya kapitalist sisteminin kancasına takılmaları için yem olarak gösterildiği anlamı yatmaktadır; aynen Marx'ın ilk çalışmalarında tüketiciyi "ışığa gelen pervanelere" benzetmesi gibi.[2] Bu görüş bazen ithal edilen medya ürünlerinin "göze hitap eden" özelliği şeklinde dile getirilir. Bazen Schiller'in yazıları öyle derin bir işlevselciliğe kayar ki, buna göre kültürel emperyalizm, "sistemin" kendi gereklerinden biri olarak açıklanabilmektedir: "Dünya sisteminin kültürel-iletişim sektörü, genel sistemin amaç ve hedeflerine uygun olarak ve onların işleyişini kolaylaştıracak şekilde gelişmek zorundadır."[3]

Schiller, bu işlevselciliği –sistemlerin amaç ve hedefi olmaz– dolayısıyla yerinde olarak eleştirilmiştir.[4] Fakat Schiller'in analizi, kültürel emperyalizmin kapitalist ekonomik düzene asker topladığı görüşüyle sınırlı değildir. 2. Bölüm'de önermiş olduğum gibi, Schiller'in kapitalist dünya sistemi konusundaki kendi görüşü bazen bir kültür bütünselliği, "bir gelişme yolu" olarak gözükmektedir. Bu şekilde bakıldığında kültürel emperyalizm, kapitalizmin kültürünün yayılması olarak görülmektedir. Fakat şurası belirtilmelidir ki, Schiller'in çalışmasında kapitalist kültürün doğası hiç araştırılmaz.

Kültürel emperyalizmi kapitalizmin zeminini hazırlamakla suçlamak isteyen görüşlerle, bunu sosyoekonomik bir sistem olan kapitalizmin kültürel bir boyutu olarak gören görüşler arasında

---

1. H.I. Schiller (1976) *Communication and Cultural Domination*, New York, M. E. Sharpe, s. 9.
2. K. Marx (1975) "Economic and Philosophical Manuscripts," Karl Marx: *Early Writings*, çeviren R. Livingstone ve G. Benton, Londra, New Left Review/ Penguin, s. 359.
3. Schiller, a.g.y., s. 6.
4. Sistemlere ereksellik atfedilmesi hatası konusunda bkz. A. Giddens (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londra, Macmillan, s.7.; Schiller'in bu tarz eleştirisi için de bkz. J.O. Boyd-Barrett (1982) "Cultural Dependency and the Mass Media," (yay) M. Gurevitch ve diğ. *Culture, Society and the Media*, Londra, Methuen, s. 278.

önemli bir fark vardır. Bunlardan birincisi kültürel uygulamaların genellikle kaba ve indirgeyici bir analizine meyillidir. Schiller'in bir parça belirsiz olan "sistemler" görüşünden biraz daha iyi bir örnek Flora ve Flora'nın "The *Fotonovela* as a Tool for Class and Cultural Domination" [Sınıfsal ve Kültürel Tahakküm Aracı olarak Fotoroman] adlı makalesinde vardır. Yazarlar, *fotonovela*'nın –"İtalya, Kuzey Afrika ve Latin Amerika'da her yerde görülen... balonlar içinde diyalogları veren, fotoğraflarla anlatılan bir aşk hikâyesi"– "kapitalist ilişkileri güçlendirmek için zorunlu" görülen çeşitli ideolojik işlevleri yerine getirdiğini belirtirler:

> Birincisi, temel ilişkileri koparıp işçi ve köylüleri şehir hayatıyla bütünleştirir. İkincisi, gerçek sorunlardan bir kaçış mekanizması sağlar. Üçüncüsü, orta sınıf metaların tüketimini teşvik eder.[5]

Flora ve Flora'nın ileri sürdüğü görüş pek çok bakımdan sorunlar arz etmektedir: "Kitlelere yanlış bilinçlenme ve genel sosyoekonomik bağlamın kabul edilmesi fikrini" sürekli olarak atfeder ve okuma sürecinin aktif olarak anlam inşa etme yönünü tamamen gözardı eder; ayrıca kapitalist sistemin "gereksinimleri" açısından işlevselci açıklamalarla doludur. Bu sorunlar, yazarların kültürel malzemelerine tamamen kendi yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır; yani, o malzemeyi kapitalist sistemin ideolojik *aracı* olarak görmelerinden. Köylü kültürünün çözülmesi ve işçilerin şehir hayatına yeniden entegrasyonu ile ilgili olarak *fotonovela*'nın işlevine ait ilk iddialarını tartışırken şunu yazarlar:

> Kapitalist kalkınma, gayet yüksek hareketlilik gösteren ve birbirinin yerine geçebilecek bir işgücüne bağlıdır (Braverman 1974). Hareketli bir işgücünün yaratılmasında ilk adım, bireyi temel grubundan ayırıp kendi önem ve uyumluluğunu grup bütünlüğü ve çözümlerinin üzerinde tutmaktır. Grup ortamından kopuş bir kere gerçekleştikten sonra kapitalizm veya tekelci kapitalizmle uyumlu değerlerin entegrasyonu ve kabulü de gerçekleşebilir. *Fotonovela*, değerlerde böyle bir kaymayı hem doğrudan, hem de dolaylı olarak vurgular.[6]

5. C. Flora ve J. Flora (1978) "The *Fotonovela* as a Tool for Class and Cultural Domination," *Latin American Perspectives*, cilt (5) 2, s. 134-50 (s. 135).
6. A.g.y., s. 142. Braverman'a olan atıf da şudur: Braverman, H. (1974) *Labor and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press.

Bu, bana hem *fotonovela* (ki bu komplocu sistemde bunlar, "bunları cilt cilt üretip işçi sınıfına satan çokuluslu kapitalist sanayiin doğrudan bir sonucudur")[7] üreticilerinin niyetlerinin analizini gerçekleştirmek bakımından, hem de bunların muhtemel sonuçları bakımından olanaksız gözükmektedir. Ayrıca gelişmekte olan ülkelerdeki işçilerin kapitalist çalışma disiplinini kabul edişini açıklamakta yüzeysel kalmaktadır. Bir zamanlar Marx'ın "ekonominin kuru ve yavan tarzda zorlaması" –bir insanın emeğini satarak hayatta kalma mücadelesi– dediği olgu, bütün kalkınmakta olan ülkelerdeki kıtlık koşullarını açıklamaya yeterli gözükmektedir. Bu imkânsızlık, kısmen, analizin kültürel uygulamaları kaba işlevselci bir tarzda ele almasından kaynaklanmaktadır. Kültürel emperyalizmi kapitalist bir "araç" olarak görmek, hem kapitalist sürecin dinamiklerini (örneğin, komplo olarak veya kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak) yanlış temsil etmektir, hem de kültürel uygulamaların doğasını.

Bu yanlış temsil etme sorunu, sadece kaba veya yeterince kuramsallaştırılmamış bir yaklaşım sorunu değildir. Bu, Salinas ve Paldán'ın makalesi "Culture in the Process of Dependent Development: Theoretical Perspectives" (Bağımlı Kalkınma Sürecinde Kültür: Teorik Yaklaşımlar) gibi nispeten ince analizlerde de görülmektedir. Latin Amerika kökenli "bağımlılık teorisi" perspektifi içinde çalışan bu yazarlar "bağımlı kalkınmanın nasıl yaratıldığı ve harici bir tahakküm sistemine tabi toplumların kültür alanında bunun nasıl ifade edildiğinin" ana hatlarını açıklamaya çalışırlar.[8] Bağımlılık teorisinin büyük bir kısmına hâkim olan neo-Marksist tarzda olduğu gibi, bu yazarların analizi de Üçüncü Dünya toplumlarının kalkınmasında iç ve dış süreçlerin birlikteliğini vurgularlar: Bu ülkelerdeki ekonomilerin "bağımlı kalkınması" sadece gelişmiş Batı'daki ulusların veya çokuluslu şirketlerin dış tahakkümü açısından görülmekle kalmaz, dahili sınıfsal yapının da tahakkümü olarak görülür. Salinas ve Paldán, kültürel emperyalizmin ana prensibi olarak kapitalizmi hem dahili

7. A.g.y., s. 149.
8. R. Salinas ve L. Paldán (1979) "Culture in the Process of Dependent Development: Theoretical Perspectives," K. Nordenstreng ve H. I. Schiller *National Sovereignty and International Communication*, New Jersey, Ablex, s. 83.

hem de harici tezahürleriyle görürler ve bu da kültürel uygulamalar konusundaki görüşlerini şekillendirir:

> Bir düşünce alanı olarak ve mevcut gerçekliğe atfedilen anlamlar sistemi olarak kültür, belirli bir toplumun sosyoekonomik yapısından ayrılamaz. Kültür, toplumun sınıfsal yapısı tarafından koşullanan ve tarihsel olarak daima özgül bir olgu olmuştur. Kapitalist bir toplumdaki çelişik sınıf yapısı, esas olarak sınıfsal yapıya paralel ölçüde bölünmüş bir kültür alanının ortaya çıkmasına neden olur.[9]

Bu açıklama, Marksist kültür teorisinin oldukça temel bir varsayımını ifade etmektedir, yani kültürel uygulamaların kapitalist toplumun sınıfsal yapısıyla bir şekilde ilişkili olduğu varsayımını. Salinas ve Paldán'ın çözümlemesindeki sorun –ve bu açıdan pek çok Marksist yaklaşımın tipik bir örneğidirler– şudur: Kapitalist kültürün tabiatını araştırmak yerine kültürel uygulamaların içerdiği anlam üzerinde durmaktadırlar. Bunu yaparken de kültürel emperyalizmin, kapitalizmin (bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki sosyoekonomik tahakkümü olarak) bir "aracı" olduğu görüşüne doğru kayarlar. Bu da, makalelerinin, dünya kapitalist sisteminde bağımlı ulusların bu durumlarının "kültür alanındaki dört farklı sonucunu" tarif ettikleri "Cultural expressions of the dependent development" [Bağımlı Kalkınmanın Kültürel İfadeleri] adlı bölümünde gayet açıkça bellidir. Bu durumlardan sadece bir tanesinde "kapitalist kültür" denebilecek bir noktaya yeterince değinmektedirler.

Yazarlar, önce bağımlı ülkelerdeki hâkim ve ezilen sınıfların, ekonominin "uluslararasılaşmış" sektörüyle "bütünleşme" tarzı üzerine yorumlar yaparlar. Bir taraftan burjuva sınıfı çokuluslu şirketlerin ulusal ekonomiye nüfuzuna kucak açar, çünkü "gelişmiş ekonomilerdeki hâkim toplum katmanlarının sürdürdüğü tüketim biçimi ve dolayısıyla hayat tarzı ve kültür ilişkilerine benzer tüketim biçimleri ve ilişkilere sahip olabilmektedirler."[10] Öbür taraftan işçi sınıfı, ya da bazı "ayrıcalıklı" olanları, yaşamlarının bu çokuluslu şirketlerinin nüfuzuna bağlı olduğunu görür ve böylece onların çıkarları da bu genel ekonomik nüfuza entegre edilmiş olur.

9. A.g.y., s. 84.
10. A.g.y., s. 90-91.

Bu görüş, bağımlılık teorisindeki daha genel ve yaygın bir görüşün,[11] Üçüncü Dünya ekonomilerindeki bağımlı yapının bu ülkelerdeki sınıfsal yapıyı iki parçaya ayırdığı şeklindeki bir görüşün parçasıdır aslında: Biri çokuluslu şirketlerin hâkimiyeti altındaki "modernleştirici" sanayi sektörüne ekonomik olarak bağlıdır; diğeri, marjinalleşen "geleneksel" yerli ekonomik ve tarımsal üretim içindedir ve ekonomik "büyüme" süreçleri tarafından dışlanır. Bu ikinci sektörün varlığı, Salinas ve Paldán'ın bağımlı kalkınma konusundaki "sonuçlarının" ikinci olgusudur.

Buraya kadar bütün vurgu ekonomik emperyalizmin sınıf yapısı üzerindeki etkisi konusunda oldu. Pekala bu iki olgunun "kültürel ifadeleri" nelerdir? Bunlara ise pek dokunulmamaktadır. "Bütünleşen" sektörlerin "(gelişmiş ülkelerden) teknolojiyle birlikte nakledilen normatif öğelerin etkisine girdiği" söylenmektedir. Ezilen sınıfın yerli altkültürleri "hem somut üretim alanındaki nesnel durumda meydana gelen değişimler tarafından, hem de gelişmiş ülkelerden ithal edilen kültürel-ideolojik öğeler tarafından sarsılır."[12] Bu da, kapitalizmin, kendi yörüngesine giren insanların kültürel alışkanlıklarını değiştirdiği iddiasıdır. Bunu çok az kimse inkâr edecektir, fakat Salinas ve Paldán bu noktada bu değişikliklerin *nasıl* hissedildiğine dair (kapitalist kültür nedir?) veya neden bunların "tahakküm" olarak anlaşılması gerektiğine dair bir kanıt göstermemektedir. "Normatif" ve "kültürel-ideolojik" öğelerin etkileri konusundaki iddiaları, Flora ve Flora'nın *fotonovela*'nın ideolojik sonuçları konusundaki görüşlerine yapılan bütün itirazlarla karşı karşıya kalacaktır. Bu, 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, kitle iletişim araçlarına ideolojik sonuçlar atfetmenin içerdiği bütün sorunları akla getirmektedir.

Salinas ve Paldán'ın ideolojik bütünleşme sorunlarından gerçekten kaçındığı bir nokta, ekonomik bağımlılığın Üçüncü Dünya'daki "marjinalleşmiş" sektörler üzerindeki kültürel etkilerine kısaca değindikleri noktadır. Burada, kültürel bir etkinin doğrudan doğruya bu sektörün fakirleşmesinde aranabileceğini ileri sürerler.

11. Bkz. F. H. Cardoso (1982) "Dependency and Development in Latin America," (yay.) H. Alavi ve T. Shannin, *Introduction to the Sociology of "Developing Societies,"* Londra, Macmillan.
12. Salinas ve Paldán, a.g.y., s. 91.

Bazı gruplar "yabancı kültür modellerinin etkisine girerken",

> diğerleri, fakirliğin yaşamlarına getirdiği mecburiyetlerden dolayı asgari kültürel haklarını kullanmaktan kendilerini yoksun bırakan bir varoluşa zorlanırlar. [Bu durum,] fiziksel olarak hayatta kalma çabasının bir sonucu olarak erkek kadın ilişkilerinin ve onların içinde bulundukları koşulların daha karmaşık bir tasavvurunun yapılamaması anlamında "bir kültür sefaletini gösterir".[13]

Ekonomik ve kültürel emperyalizm arasında sorunsuz bir ilişki kurulacaksa, bana öyle gözüküyor ki, bu ilişki, bu en temel maddi düzeydedir. Kapitalizmin emeği ve doğal kaynakları dünya çapında sömürmesi dolayısıyla ortaya çıkan "birleşik ve eşitsiz kalkınmanın"[14] bir sonucu olarak bağımlı ülkelerdeki büyük yığınların sefalet ve fakirliğinin göstergesi çoktur, gayet iyi belgelenmiştir ve aşikârdır. Burada Salinas ve Paldán, çokuluslu istihdam olanaklarından dışlanan marjinalleşmiş sektörün sefaletine atıfta bulunmaktadır, fakat André Gunder Frank'in "aşırı sömürü" dediği böyle bir sefaletin, pek çok halde çokuluslu kapitalizmin istihdam ettiği kişileri de kapsadığına dair epey kanıt mevcuttur.[15] Böylesine bir sefaletin mevcut olduğu yerlerde, bundan etkilenenlerin kültürel ufukları hiç şüphesiz, Salinas ve Paldán'ın ileriye sürdüğü biçimde daralmaktadır.

"Kültürün" sadece insan ihtiyaçlarının yeterince karşılandığı maddi "altyapı" üzerinde kurulabileceği varsayımı, Marksist materyalizmin temellerinden biridir ve bu nedenledir ki Marx, kapitalizmi bir bakıma "ilerici" bulmuştur: Bunun doğurduğu teknolojik değişimler, doğa karşısında sürekli verilen hayat mücadelesinin dayattığı dar kültürel ufuklardan kurtuluş vaat etmekteydi. Dünya çapında kapitalizmin eşitsiz büyümesi, insanları maddi bir hayatta kalma mücadelesi içine tekrar sürükler –Frank'in ifadesiyle "azgelişmişliğin gelişmesi"– ve böylece kapitalizmi, kötü bazı

13. A.g.y.
14. İlk defa Troçki tarafından kullanılmış olan bu ifadeyi, kapitalizmin yayılması sürecinde bunun dünya toplumlarında "gelişmişlik" ve "azgelişmişlik" diye bildiğimiz olguyu *yaratması* gibi farklı etkilere atıfta bulunmak için kullanıyorum.
15. Bkz. A.G.Frank (1981) *Crisis in the Third World*, Londra, Heinemann Educational (özellikle Üçüncü Dünya'daki aşırı sömürü ile ilgili olarak Bölüm 5).

kültürel sonuçlar yarattığı için açık bir dille suçlamak mümkün olur: Bu durumda insanlar, Marx'ın ifadesiyle "radikal ihtiyaç ve güçlerinin" bastırılması suretiyle kültürel deneyimden mahrum bırakılırlar.[16]

Bu ne kadar doğru olursa olsun, insanların kapitalizmi kültürel emperyalizmle suçladıklarında üstünde durdukları konu bu değildir. Sorun olarak görülen konu, sefalet dolayısıyla insanların kültürel deneyimden *mahrum bırakılmaları* değildir. Salinas ve Paldán bu konuya sadece bir paragraf ayırmışlardır. Eleştirilen mesele, kapitalizmin "başarısını" karakterize eden bir hayat tarzının dayatılmasıdır –tüketim toplumunun değer ve alışkanlıkları, vs. Bu konu, epey karışıklığa neden olmaktadır çünkü kapitalizmi eleştirenler genellikle fazla şey istemektedirler. Bir taraftan kapitalizmi maddi bazı yararları birtakım kişilerden esirgemekle suçlarlar, öbür taraftan kendisine atfedilen maddi başarılara dayanan sığ bir "maddiyatçı kültürü" yaymakla: "malların temini." Bence bu karışıklık, kültürel emperyalizmi eleştirenlerin kapitalist modernleşmenin bu belirsiz yönünü tam olarak anlamamalarından kaynaklanmaktadır, yani kapitalist kültürün çelişkilerini araştırmamalarından.

Bu hata, kısmen, kültürel emperyalizmi ilerleyen bir kapitalist sistemin bir "aracı" olarak ele alan "işlevselci" görüşten kaynaklanmaktadır. Salinas ve Paldán'ın kültürel "etkiler" konusundaki üçüncü olguları, aynen böyle bir görüşe rücu eder. Bu yazarlara göre, bağımlı toplumlardaki eğitim sistemi ve medya gibi kültür kurumları "bağımlı sanayileşmenin gereklerine" uyacak tarzda şekillendirilirler. Bu yazarların diğer görüşlerinde de olduğu gibi, kapitalist kültürün esas nesnelliği üzerine bir şey bulamayız; kültür kurumları, sadece ekonomik bir sistemin "gereklerini" yerine getirmekle mükelleftirler. Ancak dördüncü ve son noktada kapitalist kültürün bir tanımı önerilmektedir. Burada ortaya atılan tek iddia da, zaten bildiğimiz bir görüş olan, kapitalizmin kültürel türdeşlik yarattığı şeklindeki görüştür: "Sonuçta, bağımlı sanayileşme, hızlanmış şehirleşmeyle birlikte... kültürel türdeşliğe doğru bir itiş olarak görülebilir."[17]

16. Bkz. Marx, a.g.y. Ayrıca bkz. B. Ollmann (1971) *Alienation: Marx'x Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
17. Salinas ve Paldan, a.g.y., s. 92.

Gördüğümüz gibi, kültürel türdeşlik, basit bir konu olmaktan uzaktır. Kapitalist kültürün önemli bir özelliği olabilir fakat bu önem bariz bir özellik değildir: Örneğin, açıkça olumsuz bir özelliktir denemez. Fakat başlı başına kültürel türdeşliği araştırma yönünde bir teşebbüs de yoktur: Bu da, "toplumun bütününün bir tahakküm sistemi olarak yeniden üretilmesi" için kapitalist hegemonyanın yayılmasına aracılık eden bir olgu olarak görülür.[18] Burada gene kültürel bir olgunun içeriği, onun varsayılan işlevinin analizine tabi kılınmıştır ve böylece sonuç olarak göz ardı edilmiş olur. Netice, 2. Bölüm'de medya emperyalizminin tartışılmasında gördüğümüz gibi, kültürel olgunun gerilemesidir.

Marksist literatürdeki bu işlevselci eğilimin yetersizlikleri artık anlaşılmış olmalıdır. Şimdi artık zor bir soru olan kültürel emperyalizmi nasıl karakterize etmemiz gerektiği sorusuna geçebiliriz.

B. ÇOKULUSLU KAPİTALİZM VE KÜLTÜREL TÜRDEŞLEŞME

Özerklik tartışması sırasında bu ilkenin kültürel sonuçlara çok ilgisiz kaldığını görmüştük. Şayet dünyadaki kültürel toplulukların seçimleri birbiriyle kesişmekteyse, bu seçimler özerk olarak yapıldığı sürece özerklik heveslileri homurdanamayacaktır. Fakat çokuluslu kapitalizmin eleştirmenleri çoğu zaman bunun kültürel birleşme ve türdeşleşme eğilimlerinden şikâyetçidir. Kapitalizmi hedef alan kültürel emperyalizm söylemindeki başlıca eleştiri de budur. Bunun iyi bir örneği, Cees Hamelink'in *Cultural Autonomy in Global Communications* [Küresel İletişimde Kültürel Özerklik] adlı kitabıdır. Hem Schiller, hem de Salinas'la[19] ortak çalıştığını belirten Hamelink, kültürel özerklik ve kültürel türdeşleşme meselelerini –ya da "kültürel senkronizasyon" dediği meseleye– analizinin merkezine yerleştirir. "Kültürel senkronizasyon" (ya da türdeşleşme) süreçlerinin tarihsel anlamda emsali olmadığını ve bu süreçlerin kapitalizmin yayılmasıyla gayet ilişkili olduğunu teşhis

18. A.g.y.
19. C.J. Hamelink (1983) *Cultural Autonomy in Global Communications*, New York, Longmans, s. xiv.

ederken genel olarak haklıdır. Fakat kültürel senkronizasyona neden itiraz edilmesi gerektiğini gösterememektedir ve bu itirazın özellikle de kültürel özerklik zemininde yapılması gerektiğini hiç gösterememektedir.

Hamelink, giriş bölümünde tezini açıklamak üzere "uluslararası ortamdan bir dizi deneyim" aktarır: Örneğin:

> Bir Meksika köyünde futbol maçından önce geleneksel danslar oynanır, fakat bu performans sırasında dev bir Coca-Cola şişesi kullanılır.
>
> Singapur'da geleneksel Malay kıyafeti giymiş bir grup, Fats Domino'nun müthiş bir taklidini yapar.
>
> Suudi Arabistan'da televizyon istasyonunun tek bir yerel kültürel işlevi vardır --ezan okumak. Günde beş defa Kuzey Amerika'nın polisleri ve hırsızları geleneksel müezzine baş eğer.
>
> Dev reklam kampanyası sırasında IBM, Navajo yerlilerine, Navajo alfabesindeki harfleri içeren IBM daktilolar kullanmaları halinde kültürel kimliklerinin korunacağı konusunda müsterih olmalarını söyler.[20]

Bu örneklerde ilk dikkat edilmesi gereken nokta, bunların *kişisel* birer gözlem olmasıdır –bunu belirtmek de bunların "sübjektif" tabiatı konusunda önemsiz bir yorumda bulunmak için değildir. Hamelink, bu konuyla ilgilenen, karmaşık bir dizi global olguyla karşılaşan Batılının kültürel bakış açısını ifade etmektedir. Kişisel düzeyde, onun samimiyetini ve kişisel söyleminin geçerliliğini kabul etmemiz gerekir: Bireylerin global eğilimlere karşı tepkilerini ifade etmeleri geçerlidir. Fakat kültürel emperyalizmin bu dünyayı saran gerçeği, söylemi de özgün olarak biçimlendirmektedir: "İşte kapitalizmin getirdiği benzerlik – işte – işte..." demek, ne kadar liberal, radikal ya da eleştirel bir niyetle de olsa, "turist" rolünü üstlenmektir: Türdeşleşme sorununun, kendisini, dünyadaki global kültürün "zenginliğinin" ve çeşitliliğinin farkında olan Batılı entelektüele kültürel bir tehdit olarak hissettirmesi ihtimali vardır. Hamelink, birbirinden kopuk olgularda yer alan insanların Batı kapitalist kültürünü yaşamalarının onlara oldukça farklı bir anlam ifade edeceğini tahmin etmektedir. Sadece (imtiyazlı) turist rolünü

20. A.g.y., s. 2-3.

benimseyebilirlerse global kültürün türdeşleşmesi aynı tehdit unsurunu taşıyacaktır. Amerika veya Avrupa'ya ait bilgi sahibi olmayan (hatta belki de bununla ilgilenmeyen) Kazakistanlı kabile üyelerinin kasetçalarlarını adım adım gelen kapitalist tahakkümün bir göstergesi olarak görmesi ihtimali pek yoktur. Ve biz de Batılı entelektüellerin (bilgilendirilmiş?) ilgisinin daha geçerli olduğunu iddia edemeyiz: Gene pek çok şey "kimin konuştuğu" sorusuna takılıp kalmaktadır.

Bunları söyledikten sonra Hamelink, bence oldukça tartışmasız olan ampirik bir neticeye varmaktadır:

> Varılan bir sonuca herkesin katıldığı anlaşılmaktadır: Dünyadaki pek çok kültür sisteminin, tarihte emsali olmayan "kültürel bir senkronizasyon" sürecine bağlı olarak erimekte olduğu.[21]

Dünyayı kültürel bir bütün olarak görecek konumda olanlar için inkâr edilemeyecek olan bir nokta, dünyada birtakım kültürel benzeşme süreçlerinin yaşanmakta olduğu ve bunların yeni süreçler olduklarıdır. Bu son nokta ise önemli bir noktadır çünkü Hamelink, kültürlerin daima birbirlerini etkilemiş olduklarını ve bunun da etkileşim içindeki toplulukları zenginleştirmiş olduğunu kabul edecek kadar dikkatlidir –"en zengin kültür gelenekleri, birbirinden oldukça farklı kültürlerin birbiriyle karşılaştığı noktalarda ortaya çıkmıştır: Sudan, Atina, Indus Vadisi ve Meksika."[22] Kültürel etkileşimin siyasi ve ekonomik tahakküm bağlamında olduğu yerlerde bile, Hamelink'e göre, çoğu durumda "iki yönlü bir mübadele" olmuş, en azından kültürel çeşitliliğe karşı bir tolerans gösterilmiştir. Bu davranışlarla modern "kültürel senkronizasyon" arasında bu yazara göre çok önemli bir fark vardır:

> Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, yukarıda verilen tarihsel örneklerden önemli ölçüde ayrılan tahripkâr bir süreç, kültür sistemlerinin çeşitliliğini tehdit etmektedir. Tek bir kültür dokusuyla senkronizasyon, daha önce hiç bu kadar global ve kapsamlı olmamıştır.[23]

---

21. A.g.y., s. 3.
22. A.g.y., s. 4.
23. A.g.y.

Hemfikir olduğumuz konuyu açıklığa kavuşturalım. Bana öyle görünüyor ki, Hamelink'in, kültürel senkronizasyonu global modernliğin emsali görülmemiş bir özelliği olarak teşhis etmekte hakkı var. Fakat "tahripkâr" kelimesini kullanmasının öznel bazı anlamlar içeriyor olması, daha büyük bazı sorunlara yol açmaktadır. Kültür çeşitliliğinin tahrip olmakta olduğunu ileri sürmek bir şeydir, buna yakınmak ise başka şey. Bu ikinci durum, Hamelink'in ikna edici bir şekilde gösteremediği bazı nedenler gerektirir. Alıntı, sorunun bir kısmına yol açacak şekilde devam eder: "Daha önce bu kültürel etki süreci hiç bu kadar derinden, kan dökülmeden ve alıcı konumdaki kültürün böylesine bir kültürel etkiyi gereksindiğini düşünmesi suretiyle ilerlememiştir.[24] Bu son ifadeyle Hamelink, yanlış bilinç sorunsalına doğru kayar. Daha önce de gördüğümüz gibi, kültürel tahakkümün "insanlara fark ettirmeden" olup bittiği fikrine dayalı bütün eleştirilerde iş sarpa sarıyor demektir. Bir kültürel topluluğun kültürel etki gereksindiğini düşünmüş olabileceğini kabul etmek, böyle bir etkinin en azından ilk bakışta bir cazibesi olduğunu kabul etmektir.

Bu düşünce, kültürel türdeşleşme sürecinin kendisinin cazip tarafları olup olmadığını sormamızı sağlayabilir. Evrensel uygulamalarını destekleyecek yönde taraftar toplayacak kültürel uygulamalar düşünmek pek zor değildir: sağlık hizmetleri; yiyeceklerde temizlik; eğitim hizmetleri; dürüstlük, hoşgörü ve acıma konularındaki muhtelif "liberal" kültürel tavırlar; demokratik kamu süreçleri, vs. Bu durum, bunlardan herhangi birinin şartlar ne olursa olsun tartışmasız "ürünler" olduğu veya hepsinin yayılmakta olan kapitalist modernliğin "armağanları" olduğu anlamına gelmez. Bir sonraki bölümde bu konuların her ikisini de sorgulamak için nedenlerimiz olacaktır. Fakat "kültürün", geniş olarak tanımlanacak olursa, öyle çok özelliği vardır ki, kültürel türdeşleşmenin en acımasız eleştirmenleri bile dünyanın her yanında bunların aynı olduğunu kabul ederler. Kültürel türdeşleşme eleştirmenleri itiraz ettikleri konularda seçmecidirler, ve bunda, türdeşleşmenin *kendinde* kötü bir şey olduğu kavramını çürüttüğünü anladığımız sürece hiçbir mahsur yoktur. Fakat bu sefer de tamamen farklı birtakım görüşlerle karşılaşırız –kapitalist kültürün tek-tipliği ile ilgili değil,

24. A.g.y.

onun zararlı özelliklerinin yayılması hakkında– ve bunlar da oldukça farklı değer yargıları gerektirir.

Türdeşleşmenin cazip özelliklerine dalmak, bizi hemen bunun eleştirel bir kavram olarak kullanılmasıyla ilgili sorunlarla karşı karşıya getirir. Fakat bu meseleyle uğraşmanın başka yolları da vardır ve Hamelink'in görüşleri, dışarıdan bakıldığında bu sorunlardan uzak gözükmektedir. Hamelink, kültürel senkronizasyona, kültürel özerkliğe tehdit oluşturduğu gerekçesiyle itiraz edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ben hem bütünsel anlamda "kültüre" uygulanan biçimiyle özerklik kavramına, hem de özerklik kavramıyla kültürel uygulamaların herhangi bir özgün neticesi arasında kurulabilecek her türlü mantıksal bağa karşı çıkmıştım. Benim anladığım biçimiyle özerklik, öznelerin zorlamadan uzak ve özgür seçim ve eylemlerine atıfta bulunur. Fakat Hamelink özerklik nosyonunu bana ilginç gelen bir şekilde, gerçek bir kültür topluluğunun hayatiyeti için gerekli, hatta gerçekten "kritik" olan kültürel uygulamalarını belirtmek için kullanır.

Hamelink'in muhakeme tarzının, herhangi bir toplumun kültür sisteminin, bu toplumun kendi "ortamında" var olmasını sağlayan bir uyum mekanizması olduğu görüşüne dayandığı anlaşılmaktadır ve burada ortam ile kastettiği unsurun da, o toplumun dünyada işgal ettiği yerin fiziksel ve maddi özellikleri olduğu anlaşılmaktadır: "Farklı iklim koşulları, örneğin, farklı uyum tarzları gerektirir (yani farklı yiyecekler, barınma, giyim)".[25] Bunun da özellikle tartışılacak bir tarafı yoktur; belki bir tek şu istisnayı öne sürebiliriz: modernliğin kültürel uygulamaları, hayatta kalma işlevinden, "ilkel" sistemlerinkine nazaran daha "mesafelendirilmiştir". Fakat bu noktadan Hamelink, kültür sistemlerinin "özerk" gelişmesinin –"kültürel senkronizasyon" süreçlerinden bağımsızlık– toplumların "hayatta kalabilmesi" için gerekli olduğunu ileri sürer. Bu neden böyle olmalıdır? Çünkü "kültür sisteminin yeterliliği, toplumun hayatta kalma ve uyum sorunlarıyla doğrudan karşılaşan bireylerince belirlenir."[26]

Bu tür muhakemeden doğan birtakım sorunlar vardır. Birincisi, Hamelink, bir toplumun "hayatta kalması" ile ne demek is-

25. A.g.y., s. 1.
26. A.g.y.

temektedir? Çevre koşullarına uyum konusuna atıfta bulunurken bir kültürün, kendi bireylerinin fiziksel hayatiyetini sağladığı görüşüne yaslandığı görülmektedir. Arada bir de insanların fiziksel hayatiyetinden açıkça söz etmektedir. Örneğin, Üçüncü Dünya ülkelerinde Nestlé ve Cow and Gate gibi şirketlerin süttozu bebek mamasının yoğun bir şekilde reklamının yapılması, hayati tehlike içeren sonuçlar yaratabilecek bir uygulamadır:

> Anne sütünün yerine suni mama verilmesi, pek çok Üçüncü Dünya ülkesinde felaketlere yol açmıştır. Etkin, yeterli ve ucuz bir yöntemin yerine pahalı, yetersiz ve tehlikeli bir ürün getirilmiştir... Okuma yazma bilmeyen pek çok anne, süttozunun doğru olarak nasıl hazırlanacağını bilmediğinden bunu yanlış kullanmakla kalmamışlar, bebek mamasını sağlıksız koşullar altında kullanmak suretiyle, istemeyerek de olsa, onu ölümcül bir ürüne dönüştürmüşlerdir.[27]

Kapitalizmin yayılması sonucu ortaya çıkan "birleşik ve eşitsiz kalkınmayla" bağlantılı önemli bazı konular *vardır* ve bu da bunun güzel bir örneğidir. Kısaca bunlara bir önceki bölümde değinmiştik ve bir sonraki bölümde tekrar döneceğiz. Fakat Hamelink'in burada sözünü ettiği ölüm ve hastalık her ne kadar teessüf edilecek bir olay ise de, Üçüncü Dünya'daki halk yığınlarının fiziksel hayatiyetini etkileyen kültürel senkronizasyon iddiasının yükünü taşıyamamaktadır. Kapitalist modernleşmeyle kültürel senkronizasyonun buna doğrudan neden olduğunu ileri süremez. Kapitalist üretimin küresel çevre açısından uzun vadeli sonuçları olduğu herhalde doğrudur, böylece dünya çapında insanların hayatiyeti de aynı şekilde etkilenmiş olur; fakat bu ayrı bir konudur.

Her halükârda Hamelink'in hayatiyet nosyonunun, fiziksel olarak hayatta kalmaktan *kültürün hayatta kalması* nosyonuna doğru kaydığı görülmektedir. Fakat bu oldukça farklı bir önermedir ve kendisine öncül olarak aldığı kültüre işlevsel bakışla ayakta tutulamaz. Bir kültürün "asıl şekliyle hayatta kalamaması", yeni bir "ortama", kapitalist endüstriyel modernleşmeye uyum süreci olarak düşünülebilir. Dolayısıyla da iddiaya bir döngüsellik girer bu şekilde. Hamelink, eşsiz kültürlerin çevrelerine uyum me-

27. A.g.y., s. 15.

kanizması olarak ortaya çıktığını savunur, dolayısıyla heteronomiden, bu uyum sürecini tehdit ettiği için memnun değildir. Fakat kültürel senkronizasyon, kapitalizmin toplumsal ortamının taleplerine "uyum" demek değilse ne demektir?

Bence bu görüşün tutarsızlığı, özerklik sorunlarından, bütünsel görüşü uyum sürecinin işlevsel mantığına atfederek kaçınmaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. En son bölümde savunduğum üzere, özerklik sadece öznelere ait olabilir ve kültürler birer özne değildir. Hamelink, bu sorunları, "özerkliğin" etik-siyasi içeriğini, sosyal bir verimlilik göstergesi, yani belli bir ortamdaki en iyi toplumsal örgütlenmenin garantisi haline gelecek şekilde indirgeyerek halletmeye çalışmaktadır. Hamelink'in görüşü, özerklik bu şekilde indirgenemeyeceği için tutarsızdır: Kültürel açıdan "en iyinin" ölçüsü, basit bir fiziksel hayatiyet endeksi değildir. Meseleler bundan çok daha karmaşıktır. Kültürel özerklik, bir kültürel topluluğu oluşturan öznelerin özerk olarak yaptıkları seçimleri ele almalıdır; bu sorunlardan, işlevselliğe atıfta bulunularak kurtulunamaz. Hamelink, daha önce bahsedildiği gibi, bir çeşit kültürel "yanlış bilinçlenmeye" atıfta bulunmakla oyunu kaybeder; ayrıca kültürel senkronizasyondan "alımlayıcı ülkelere ikna edici bir biçimde yollanan" kültürel uygulamalar olarak söz etmekle de aynı duruma düşer.[28]

Bence Hamelink'in özerkliğe atıfta bulunması, kültürel senkronizasyon eleştirisini haklı çıkarmamaktadır. Çıkarsaydı bile, bu, bağımsızlığın güdümleme yoluyla bastırılmasına bir itiraz olurdu; global kültürün neticede "benzerlik" arz etmesine değil. Fakat Hamelink, bu "benzerliğe" itiraz etmek istemektedir: bu, tehdit altındaki kültürlerin "zengin çeşitliliğine" sürekli referansta bulunmasından anlaşılmaktadır. Böyle bir itirazın temelleri nelerdir?

Fiziksel ortamlara uyum, tarihsel olarak, bütün dünyada kültürel uygulamaların çeşitliliğini yaratmıştır. Mamafih, bu çeşitliliğin *korunması* –Hamelink bunu istemektedir– fikri, haklılığını kültürel çeşitliliğin kendisinin iyi bir şey olduğu fikrinden almaktadır. Tek-tip kapitalist modernleşmenin cazibesi çeşitliliğin cazibesinden fazla olacaksa, ki dışarıdan içeriye bakanlar için pe-

28. A.g.y., s. 5.

kala da böyle olabilir, farklılıkları korumanın önceliğini savunmak zordur. Gerçekten, çeşitliliğe yapılan atıf, kapitalizmin eleştirisine dönebilir. Çünkü Hamelink'in incelediği zengin mozaiği oluşturan tek tek kültürler, Marx'ın dediği gibi, hayatta kalmak üzere tabiatla mücadelenin katı taleplerine[29] bağlı olduğu için kültür zenginliği deneyimine sahip değildir. Kültürel senkronizasyon bazı durumlarda kültür deneyimini çeşitlendirebilir.

Hemen belirtmek gerekir ki, kapitalist modernlik içinde bu gibi deneyimlerin *tabiatının* bir bakıma hatalı –sığ, "tek-boyutlu," metalaşmış– olduğu şeklinde görüşler mevcuttur. Fakat bu, bu tip türdeşleşme ya da senkronizasyonun eleştirisi değildir: Senkronizasyonun getirdiği türden kültürün eleştirisidir. Kötü bir şeyin –tek-tip kötülük– yayılmasına yapılan itiraz ile tek-tipliğin kendisinin yayılmasına yapılan itiraz arasında fark vardır. Bu, kültür olarak kapitalizm hakkında tamamen farklı görüşler gerektirir ve biz şimdi buna döneceğiz.

Kültürel senkronizasyon ile kapitalizmin yaygınlaşması arasında Hamelink'in gördüğü bağlantıyı açıkça ifade etmek önemlidir. Schiller'de olduğu gibi, esas oyuncular, çokuluslu şirketlerdir: "Bugün kültürel senkronizasyonun esas aktörleri, çoğu Birleşik Amerika'da yerleşik olan ve global bir yatırım ve pazarlama stratejisi geliştirmekte olan çokuluslu şirketlerdir."[30]

Çokuluslu şirketler, kapitalizmin dünya çapındaki örgütlenmesi bakımından çok önemlidirler. Ekonomik tahakküm anlamında bu önem tartışılmaz. Fakat çokuluslu kapitalizmin *kültürel* içeriği nedir?

C. ROM VE KOLA: KAPİTALİZM, TÜKETİCİLİK VE ÜÇÜNCÜ DÜNYA

Türdeşleşme tehdidinin kapitalizmin yayılmasında bu kadar merkezi olarak algılanmasının bir nedeni, çokuluslu piyasalarda mev-

29. Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde "gereksinimler" dünyası ile "özgürlükler" dünyası arasında yaptığı ayrım burada bizi ilgilendirmektedir. Bkz. Ollman'ın incelemesi, a.g.y., s. 118-19.
30. Hamelink, a.g.y., s. 22-23.

cut olduğu varsayılan mantıktır: maliyet verimliliği olan tek-tip ürünlerin pazarlanmasıyla ortaya çıkan tek-tiplik –"dünya markaları". Fakat her ne kadar çokuluslu kapitalistlerin açısından dünya markaları ideal görülebilirse de, mevcut deliller bunun sadece bazı durumlarda gerçekleşebileceğini göstermektedir. Sinclair, örneğin, çokuluslu reklamcılığın, hedef piyasalardaki "kültürel savunmayı" hesaba katması gerektiğini ve buna göre bir strateji saptaması gerektiğini belirtir:

> Gerçekten, çokuluslu tüketim maddeleri üreticilerinin dünyanın pek çok ülkesinde yarattığı cinsten oligopolcü piyasalarda kültürel farklılıkların bilincinde olmak çok önemli olabilir. Bir iktisatçının belirttiği üzere, "Global rekabet ölçek ekonomilerine dayandığı zaman, bir noktadan itibaren herkes eşitlenir... rekabet avantajı, tek tek piyasalardaki gelişmelere duyarlı olan üreticilerde olacaktır"... Buna göre, "kültür, hayat tarzı ve ekonomiler ne kadar farklı olursa olsun bütün dünyada aşağı yukarı aynı şekilde üretilmiş, paketlenmiş ve konumlandırılmış olan" ve gerçekten dünya markası olan çok az ürün görebiliriz.[31]

Kapitalist rekabetin mantığı bu nedenle kaba anlamda türdeşleşmeden farklı başka kültürel neticelere götürür bizi. Sinclair'in öne sürdüğü gibi, Coca-Cola, Marlboro ve McDonald's gibi en saldırgan derecede uluslararası markalar bile hedef piyasalarının kültürel özelliklerini anlamak için çaba sarf ederler. Bu pazarlama stratejilerinin sonuçları, "ulusal kültürel kimliği" oluşturan (zaten problemli) bilgi dağarcığını yaratan anlamlar manzumesinin içine reklam mesajları yerleştirmek olabilir. Bunun bir örneği olarak Sinclair 1970'li yıllarda General Motors'ın Avustralya'da Holden otomobillerini satmak için başlattığı kampanyada kullandığı sloganı gösterir: "Futbol, köfte, kanguru ve Holden otomobilleri. Güney yıldızları altında hepsi beraber gider." Bu slogan, Amerika'da General Motors'un kullandığı sloganın "ehven bir çevirisinden" ibaretti: "Beyzbol, sosis, elmalı turta ve Chevrolet. Amerika'da bunlar beraber gider." Sinclair şöyle devam eder:

31. J. Sinclair (1987) *Images Incorporated: Advertising as Industry and Ideology*, Londra, Croom Helm, s. 166.

> Bu örnek göstermektedir ki, hedeflenen kitlelerin, kendilerine kendi ulusal dillerinde hitap edildiğinde bunun global bir kampanyanın bir çeşidi olduğunu fark etmeleri mümkün değildir; ve global pazarlamanın dünya markasından daha sinsi stratejileri olduğunu da anlarız.[32]

Ulusal kültürel kimliğin metalar vasıtasıyla böyle "sömürgeleştirilmesinin" neden tehlikeli görülmesi gerektiğini soracak olursak (böyle bir kimliğin her şeyden önce "tahayyüle" dayandığını hatırlayınız – 3. Bölüm), cevap herhalde kültürün daha derinden bir dönüşümünün varsayıldığı olacaktır. Sadece ulusal sembollerin "ticarileşmesinin" değil, "tüketiciliğin" kültürel uygulamalarının da tehdit unsuru olduğu varsayılmaktadır.

O halde tüketiciliğin nesi kötüdür? Bu soruya cevap vermeden önce bu tehdidin iki şekilde kendini gösterebileceğini görmemiz gerekiyor. Bunlardan biri, tüketim kültürünü Batı'da var olduğu biçimiyle almak ve eleştirmektir: Eğer bizim tüketim kültürümüz bir üzüntü kaynağı ise, bunun kapitalizm yoluyla yayılması tam bir hatadır. Aslında kulağa geldiğinden daha karmaşık olan bu görüş, bir sonraki kısmın konusu olacaktır. Başka birtakım iddialar ise kapitalist kültürün dünyadaki *eşitsiz* yayılma tarzını konu alır. Bağımlılık kuramcılarının, çokuluslu kapitalizmin Üçüncü Dünya'daki bağımlı ekonomiler üzerinde bölücü bir etkisi olduğuna dikkati çektiklerini görmüştük. Bunlara, çokuluslu üretim sürecine bağlı "şirketleşmiş" bir sektörün yaratılması, sonra bunların "tüketimin" nimetlerinden yararlanması ve sefalete mahkûm "marjinal" bir sektörün yaratılması dahildir. Bu görüşler daha çok ekonomik düzeyde kalır; gerçi bu ekonomik emperyalizmin sonuçları en azından marjinal sektörün "sefalet kültürü" açısından aşikârdır. Fakat birleşik ve eşitsiz kalkınmayla ilgili daha dolaysız "kültür" iddiaları da vardır; örneğin, Hamelink'in Üçüncü Dünya'da süttozu satışlarını arttırmaya yönelik çabalar konusundaki incelemesi. Hamelink'in esas iddiası "kültürel senkronizasyon" ile ilgili olmakla birlikte "tüketim kültürünün" *ayırıcı* sonuçları üzerine bize gayet güzel genel bir örnek vermektedir; özellikle de Üçüncü Dünya'da çokuluslu şirketlerin reklam faaliyetlerinin sonuçları konusunda.

Hamelink'in çokuluslu şirketlerin reklam faaliyetlerine olan i-

32. A.g.y., s. 167.

tirazı arasında şunlar yer alır: a) ekonomik sömürüyü amaçlarlar, b) Üçüncü Dünya'daki kitleleri bilerek aldatır ve güdümlerler, c) piyasaya aslen tercih-i şayan olmayan ürünler sürerler ve bu süreç içerisinde daha iyi olan "geleneksel" ürünleri baskı altına alırlar. Bütün bu suçlamalarda bir gerçek payı vardır fakat bunların dikkatsizce dile getirilmesinde bazı tehlikeler de vardır: "Yanlış bilinçlenmenin" "pederşahi" bir eleştirisine kaymak söz konusu olabilir, veya daha da kötüsü, romantize edilmiş bir "anti-modernizme" düşülebilir.

Hamelink, görüşlerini sınırlı sayıda tüketim maddesine dayanarak açıklamaktadır fakat, kendi adına olumlu bir puan olarak, ecza ürünleri, bebek maması gibi tartışmasız gözükebilecek "ürünler" seçer. Ecza ürünleri tüketim kültürünün işe yaramaz bir lüksü olarak görülemez. En azından yüzeysel olarak, kapitalist kalkınmanın başlıca meyveleri arasında yer alır bunlar –temel insani gereksinimleri karşılayan ürünler olarak. Ayrıca Üçüncü Dünya'da çokuluslu şirketlerin devasa piyasaları açısından büyük bir kâr kaynağı olarak da bu ürünler önemli bir kategori teşkil eder. Hemen akla gelen bir eleştiri, bu ürünlerin bu piyasaları temel ekonomik bir düzeyde sömürdüğüdür. Hamelink, çokuluslu şirket markalarının sadece aşırı fiyatla satıldığını söylemekle kalmaz, bunlar için yapılan reklamların halkı yanılttığını, "markasız" ürünlerden daha etkin oldukları şeklinde bir kanı oluşturduğunu da belirtir:

> Gayet yaygın bir reklam kampanyasıyla satılan ürünler, alâmet-i farikası olmayan ürünlerden çok daha üstün kaliteli oldukları şeklinde sahte bir iddiayla piyasaya sürülürler. Bu kampanyaların bir sonucu olarak da hedef kitle, yani doktorlar, pek güvenilir ve objektif bilgi sahibi olamazlar.[33]

Çok daha ucuz ve "markasız" eşdeğeri olan pahalı markalı ecza ürünlerinin böyle saldırganca pazarlanması, gelişmiş dünyada bilinen bir uygulamadır ve bunun gayet aşikâr olarak içerdiği bazı ahlâki mülâhazalar vardır; örneğin, sağlık hizmetlerinin kapitalist piyasanın elinde olmasının gerekli olup olmadığı gibi. Genellikle aciliyet arz eden hastalıklar ve halkın büyük bir kısmının görece

33. Hamelink, a.g.y., s. 14.

(bazen mutlak) fakirliği düşünülecek olursa, Üçüncü Dünya'daki durum daha da vahimdir. İlaçların böyle büyük ve sahtekârca bir "reklamla" satılmasının arkasında yatan öğe, bu ilaçların maliyetlerinin çok daha yüksek bir ferdi geliri temsil etmesidir. Kâr amacıyla yanıltıcı reklamcılığı eleştirmekle Hamelink yerden göğe kadar haklıdır. Fakat Üçüncü Dünya halklarının reklamlar karşısındaki nazik konumuyla ilgili başka görüşler de mevcuttur. Bunların bazıları yanlış bilinçlenme suçlamasını kullanır, bazıları ise kullanmaz. Sinclair, bunların bazılarını özetlemektedir:

> Reklamların sonucu olarak Üçüncü Dünya'daki marjinal halkın neden özellikle tehdit altında olabileceği konusunda inandırıcı bazı nedenler gösterilmiştir: bu insanların okuma yazma bilmemesi ve fakirliği, tüketim maddeleriyle yeterince aşina olmamaları ve pazarlama alanındaki kanuni boşluklar.[34]

Bunlardan en sonuncusu –pazarlama alanındaki kanuni boşluklar– ikna edici gözükmektedir: Reklamcılığın hiçbir kanuni düzenlemeye tabi olmaması gerektiğini öne sürebilmek için epey kararlı bir liberal olmak gerekecektir; nitekim Batı'da reklamların, İngiliz Reklam Standartları Dairesi'nin ifadesiyle belirtecek olursak, "yasal, adaba uygun, dürüst ve doğru" olmasını sağlamak üzere yapılmış gayet detaylı düzenlemeler mevcuttur. Tüketici kültürünün böyle kurumsal-yasal düzenlemelere tabi olması konusunda bir kimsenin nihai düşüncesi ne olursa olsun, Üçüncü Dünya'da böyle düzenlemelerin olmaması, tüketiciye dezavantaj getirmektedir –en azından reklamcıların bilerek yaptığı yanıltıcı reklamlar açısından. Benzer şekilde, okuma yazma bilmemekten kaynaklanan zayıf konum iddiası ise, ürünlerin kalitesi ve etkin kullanımı konusunda doğrudan bilgi edinilememesi açısından düşünüldüğünde güçlü bir iddiadır.

Fakat tüketim maddeleriyle yeterince aşina olunmadığı iddiasında bazı pürüzler bulunmaktadır. Burada esas tehlikenin, "yanlış bilgilendirme" ihtimali olduğu söylenebilir: Batı'da kuşaklar boyunca tüketim kapitalizminin bize öğrettiği şey, fazla reklamı yapılan ürün karşısında şüphe duymamız, ya da reklamın id-

34. Sinclair, a.g.y., s. 161.

dia ettiğinden daha düşük kalitede bir ürün beklememiz ve "çetin satıcı" karşısında bir parça dirençli olmamız gerektiği olmuştur. Batı kültürünün, kendi bireylerini reklamlar karşısında daha "bilgili" kılan bir çeşit ortak bilgi dağarcığı oluşturduğu ileri sürülebilir. Üçüncü Dünya kültürlerinde insanların yeterince deneyim sahibi olmadığı iddiası, sadece reklamcılıkla etkileşim konusunda "deneyim" eksikliği olarak yorumlanabilir. Reklamı veren ile hedef kitle arasındaki ilişkiyi ihtiyaçların nasıl tanımlanacağı konusunda bir "mücadele" olarak düşünecek olursak, bu mücadelede Üçüncü Dünya kültür kaynaklarının Batı'da olduğundan daha adaletsiz bir dağılım arz ettiği söylenebilir. Fakat Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki diğer bütün kaynakların dağılımında da böyle eşitsiz bir durum olduğundan, bu konu bizi şaşırtmamalıdır. Dolayısıyla, tüketici kültürü alanında görece deneyimsizliğin, bir "zafiyet" unsuru olduğu görülebilir. Fakat biz Batı'dakilerin diğer kültürlerin ihtiyaçlarını onlardan "daha iyi bildiğimiz" iddiasını ortaya atacak olursak bu sefer de pederşahi bir tutuma girme tehlikesi ortaya çıkar.

Hamelink'in görüşlerinde böyle pederşahi bir tutum tehlikesinin belirtileri mevcuttur. Örneğin, ecza ürünlerinin pazarlanması konusunda reklamların, insanları "geleneksel ilaçlardan" uzaklaştırdığını iddia eder:

> Örneğin Bolivya'da, nane çayı gibi daha ucuz ve etkin çözümler olmasına rağmen Alka-Seltzer reklamı, satışları arttırmıştır. Peru'nun pek çok bölgelerinde eczaneden alınan şey ne olursa olsun, tabii ürünlerden daha iyi olacağına herkes tamamen inandırılmıştır. Kendine saygısı olan her ailede Aspro vardır ve bunu daha bilgisizce ve tabii ilaçlara nazaran daha nahoş yan etkilere katlanarak kullanırlar.[35]

Bu tip muhakemedeki tehlike şudur; reklamcıların yanlış bilgilendirme dolayısıyla (haklı olarak) eleştirisinden, Üçüncü Dünya'nın kendi gerçek çıkarlarının farkında olmadığı için "korunma" ihtiyacında olduğu görüşüne kayma tehlikesi. Neticede, Batılıların çoğu herhalde Aspro ve Alka-Seltzer gibi ürünleri "tabii ilaçlara" tercih etmektedir; o halde neden bu tercihler Üçüncü Dünya'da

35. Hamelink, a.g.y., s. 14.

"yanlış" veya "garip" kaçsın? Hamelink'in görüşlerinin içerdiği iki cevap bulunmaktadır: Birincisi, bu gibi tercihler Üçüncü Dünya için ekonomik anlamda yeterince rasyonel değildir; –"zaten yetersiz olan kaynakların müsrifçe kullanılmasına yol açan tüketim kalıpları yaratılmaktadır"[36]– ikincisi, eşdeğer veya daha iyi olan tabii alternatiflerin kolayca elde edilebilmesi, üreticilerin mevcudiyetini gereksiz kılmaktadır. Fakat bu görüşlerin her ikisi de, Üçüncü Dünya tüketicilerinin sadece bilgi eksikliğini değil, elde olmayarak ve bir dereceye kadar "akıl dışı" bir yanlış bilinçlenme iddiası ortaya atar. Kabul etmek gerekir ki, fabrikada imal edilen ecza ürünlerinin tercih edilmesi, bunların sonuçlarıyla bağlantılı olmalıdır –aksi takdirde, gerçekten bir akıl dışı davranış iddiasında bulunuluyor demektir! O halde Üçüncü Dünya halkının mamul ecza ürünlerini tercih etmesinin sebebi, bu ürünleri daha etkin bulmalarıdır; yani Batı'da yaşanan deneyimin aynısı. Bu durum, mamul ürünlerin daha etkin *olduğu* anlamını içermez: Burada önemli olan, sadece etkinin *hızı* olabilir ve yan etkiler konusundaki iddia gayet geçerli bir iddia olabilir. Fakat burada Birinci ya da Üçüncü Dünya tüketicilerinin kendi çıkarlarını algılayışları arasında gerçek bir ayrım yapılamaz.

Hamelink'in buradaki iddiasındaki genel sorun (ki hem "azgelişmiş" hem de gelişmiş dünyada yer alan kültürel sömürüyle ilgili eleştiridir), bir öznenin kendi gerçek çıkarlarının meşru eleştirisinden öteye gidiyor olmasıdır. Burada irrasyonel bir yanlış bilinçlenme suçlaması vardır. Bir öznenin gerçek çıkarları konusunda ne söyleyebiliriz? Burada söz konusu olan bilginin derecesi, Frankfurt Okulu'nun "eleştirel kuramcılarının" genel iddialarıyla ilgili olarak Raymond Guess tarafından tartışılmaktadır, ki gerçek ve sahte çıkarlarla ilgili bir ideoloji-eleştirinin geliştirilmesi en çok onunla bağlantılıdır. Guess, bir öznenin gerçek çıkarlarını anlamanın, farazi bir "eksiksiz bilgi" durumunda yapacağı seçim ve istekler gibi olacağını ileri sürer:

> Bu "eksiksiz bilgiyi" oluşturan nedir? Diyebiliriz ki, en azından, bilimin sağlayabileceği türden bütün ampirik bilgileri içermelidir, fakat psikoanalizdeki gibi öz-bilgisini içerir mi, ya da beni neyle ilgili bil-

36. A.g.y.

giler tatmin edecektir? Şayet benim elimde "eksiksiz" ampirik bilgiler varsa fakat ben şu andaki istek ve çıkarlarımı tutarlı kılmak için bu bilgileri kullanmadıysam, gerçek çıkarlarımı biliyorum mu demektir? Şayet Marquis de Sade'da Ansiklopedi Britanika'nın en son galaksilerarası baskısı mevcut olsaydı, bu, onun "gerçek" çıkarlarının peşinde olduğunu mu gösterecekti?[37]

Guess, "eksiksiz bilginin" ampirik bilgiden daha fazlasını içermesi gerektiği sonucuna varır: Eksiksiz bilgi, bütün öznel içbakış ve değer yargıları, bir öznenin "iyi hayat" duygusunu oluşturur. Guess'in de kabul ettiği gibi, "eksiksiz bilgi" farazi durumuna başvurmak, "bilim kurgu dünyasına adım atmak"[38] demektir, yani, hiçbirimiz hiçbir zaman gerçek çıkarlarını tamamen bilecek konumda olmayız. Bir kimsenin gerçek çıkarlarını bilmesi, daima "ampirik bilgiden" daha fazlasını gerektirir.

Hamelink'in bahsettiği aşırı fiyatlandırılmış ecza ürünlerini ele alacak olursak, herhangi bir öznenin, eşdeğer ve daha ucuz alternatiflerin mevcut olması halinde bu alternatiflere yönelmesinin kendi çıkarına olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada önemli olan, sadece bu ürünlerle ilgili *bilgidir*; ve eleştirmen de, bu bilginin olmaması halinde öznenin kendi gerçek çıkarını kavrayamayacağını meşru olarak öne sürebilir. Dolayısıyla, reklamcılıktaki yanlış bilgilendirme eleştirisi geçerlidir. Fiyatlandırma konusunda bilgi sahibi olduğu halde başka faktörleri de hesaba katıp daha pahalı bir ürünü seçen kimsenin muhakkak kendi çıkarına aykırı davrandığı söylenemez. Örneğin markalı ürünü elde etmenin kolaylığı, ya da önce "piyasayı dolaşma" zahmeti (gerçi bu ikincisi müreffeh toplumlarda daha muhtemeldir), gibi. Dolayısıyla eleştirmen, gözlenen davranışa yanlış bilinçlenme atfında bulunmadan (gerçek çıkarların yanlış anlaşılması) önce pek çok noktayı göz önüne almak zorundadır.

Hamelink'in Aspro veya Alka-Seltzer tüketimi tartışması bu gibi faktörleri göz ardı etmektedir ve bu seçimlerde bir akıl dışılık olduğu anlamını içermektedir; bu da sürdürülmesi güç bir tutumdur. Çünkü biz burada fiyatlandırma gibi basit bilgilendirme ko-

37. R. Guess (1981) *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 49.
38. A.g.y., s. 53.

nularıyla uğraşmıyoruz; bu ürünlerin çok daha karmaşık sonuçlarına dayanan "bilgiden" bahsediyoruz. Nane çayı yerine Alka-Seltzer'i seçen öznenin kendi çıkarlarının farkında olmadığını ne gibi durumlarda söyleyebiliriz? Herhalde nane çayının daha ucuz olduğu ya da en az onun kadar ya da daha etkin olduğu ve kolayca temin edilebildiği hallerde. Fakat bütün bunlar, daha önce de belirttiğim gibi, çözülmesi güç ve karmaşık psikosomatik deneyimler içeren "etkinlik" konusuna dayanmaktadır.

Hamelink, öznelerin çıkarlarının ampirik olarak tanımlayabileceğimiz koşullardan kaynaklandığını öne sürerek meseleyi fazla basitleştirmektedir. Örneğin, Üçüncü Dünya'daki fakir halkların ihtiyaçlarının, çokuluslu şirketlerin onlara sunduğu olanaklardan nedense "ampirik olarak" farklı olduğunu ileri sürer:

> Barındırdığı en fakir insanlar için yeterli olan bir kültür sistemi, bu insanların yiyecek, giyim, barınma, sağlık hizmetleri ve eğitim gibi gereksinmelerini karşılamaya yönelik *hayatiyetine* yarayan araçsal, sembolik ve toplumsal ilişkiler demektir. Bu ihtiyaçlar Kentucky Fried Chicken, Coca Cola, Aspro veya Peter Stuyvesant sigarası tüketimiyle eşdeğer tutulduğu zaman karşılanmamaktadır.[39]

Burada ileri sürülen nokta, Üçüncü Dünya'daki fakir insanların "ihtiyaçlarının", dolayısıyla da çıkarlarının aşikâr olduğudur –o kadar aşikâr ki, bunları biz dışarıdan tespit edip "Kentucky Fried Chicken, Coca Cola, Aspro veya Peter Stuyvesant sigarası tüketimiyle eşdeğer tutulduğu zaman karşılanmamaktadır" diyebilmekteyiz. Burada çokuluslu şirketlerin saldırgan pazarlama yöntemlerine saldırı *amaçlanmıştır* fakat bunun zorunlu sonucu, irrasyonalite suçlaması olmaktadır; ya da en azından tüketicinin aşırı esnekliği olmaktadır çünkü insanların ihtiyaçlarına uygun olmayan tüketimi tercih ettiklerini söylemek, bu anlama gelir. Hamelink bu tuzağa düşmektedir çünkü insanların "nesnel" fakirlik "koşullarında" dahi neden çokuluslu şirketlerin bu ürünlerini seçtiklerinin bütün nedenlerini irdelememektedir. Bir örnek verecek olursak, Amerikan sigarası içmenin toplumsal prestiji, bazı insanlar için sınırlı kaynakları "sağlıklı beslenmeye" harcamak gibi akılcı bir tercihe ga-

39. Hamelink, a.g.y., s. 15.

lebe çalabilir. Bunlardan ikincisi hayatın basit düzeyde sürdürülmesi ve birincisi de toplumsal saygınlık getiriyor olabilir. Burada söz konusu olan, "iyi hayat" konusunda farklı nosyonlardır: Hamelink, bu nosyonlardan biriyle aynı fikirde olmayabilir fakat dışarıdan karışan bir kimse olarak, onu hatalı olarak değerlendirme konumuna da sahip değildir.

Hamelink'in Üçüncü Dünya insanlarının "nesnel" maddi koşulları konusundaki görüşlerine meydan okuyor olmadığımı vurgulamam gerekmektedir. Bence bu gayet aşikârdır –nasıl ki global kapitalizmin sömürgen düzeneğiyle ilişkileri de böyleyse. Fakat ben, "yeterli bir kültür sisteminin" bu maddi sefalet koşulları altındaki bu insanlar için tespit edilebileceği fikrine ise, onun kullandığı anlamda karşı çıkmaktayım; yani onları "yanıltan" tercihlerinden "koruyan" bir sistem anlamında. Yeterli yasal düzenlemeler olmaması ve reklamcılığın "dil oyunlarıyla" yeterince tanışık olmamaları dolayısıyla Üçüncü Dünya halklarının, pazarlamacılığın baskısı karşısında daha "hassas" bir konumda olduğu konusunda hemfikir olabiliriz. Fakat pederşahi olmak rizikosuna girmeden yapamayacağımız şey, Üçüncü Dünya halklarının "gerçek çıkarları" konusunda hüküm vermektir. "Yanıltıcı" olduğunu düşünebileceğimiz tercihler, Batı'da çok daha fazla tecrübe ve bilgi sahibi olan öznelerin her gün yaptığı tercihler olduğu için bu görüş daha da geçerlidir: tabii ilaçlara tercih edilen mamul ecza maddeleri, aburcubur yiyecekler, tütün ve benzerleri. Bu en son mülahaza, birazdan açıklayacağım gibi, Üçüncü Dünya'nın tüketim kültürünün nüfuzuna uğraması eleştirileri, Batı'da tüketim kültürünün eleştirisinden ayrı tutulamaz.

Zannetmiyorum ki Hamelink Üçüncü Dünya öznelerini irrasyonaliteyle suçlamak gibi bir niyette olsun. Böyle yapmasının bir nedeni, reklamcılığın güdümleyici gücü konusundaki görüşlerin mantığına takılıp kalmasıdır –bunlar genel olarak medyanın ideolojik gücüyle ilgili görüşlerle aynı düzeydedir (2. Bölüm). Hamelink'in bu iyi niyetli eleştirisinin pederşahi yöne gitmesinin bir sebebi de Batı'nın sunduğu nimetlerin genellikle edinmeye değer olmadığı şeklinde bir düşüncedir: aburcubur yiyecekler, süprüntü kabilinden televizyon programları, tütün, analjezik maddelere bağımlılık, ana sütü yerine bebek maması kullanılması, vs. Burada

zımnedilen nokta, Batı'da mevcut olduğu şekliyle modern kapitalist kültürü eleştirmemiz gerektiğidir: Herbert Marcuse'ün ifadesiyle, "sunacağı mallar" iddiası açısından. Fakat Hamelink'in yaptığı bu değildir, o aksine, bu eleştirileri, Üçüncü Dünya toplumlarının "yeterli kültür sistemi" iddialarıyla bir araya getirir ve bu da bir çeşit "modernlik karşıtı" anlam doğurur. Sanki Üçüncü Dünya'ya, komprime bir tüketim kültürüne direnmesi için özel bir gereksinim atfedilmektedir; hatta özel bir *sorumluluk* yüklenmektedir. Onların nane çayı vardır, doğal olarak anne sütüyle beslenmek gibi kültürel uygulamaları vardır; ve bizim refaha ulaşmakla nasıl olduysa kaybettiğimiz bu "temel ihtiyaçlara" daha yakındırlar. Bunun için de, kendi kültürel kurtuluşumuz için onların "masumiyetini" örnek almalıyız; ve *bunun* için de onların "korunması" gerekmektedir. Bu, 1960'lı ve 70'li yıllarda Batı'da ortaya çıkan, Üçüncü Dünya ile özdeşleşen "karşı-kültür" romantizminin nazik konumudur. Sinclair bunu şöyle tanımlar:

> Üçüncü Dünya, Batı "materyalizminin" yozlaştırıcı etkisine karşı geleneksel değerlerinin masumiyetini korumalıdır. Bu görüş, sefaleti romantikleştirdiği, bütün Batı-dışı kültürleri bir araya getirdiği ve Üçüncü Dünya'nın maddi gelişme konusundaki gerçek umutlarına tepeden baktığı ölçüde, bizim de bunu gerçekleşebilir saymamız mümkün değildir.[40]

Ben Hamelink'i, "sefaleti romantikleştirmekle" suçlamıyorum, fakat tüketiciliğin "gelişmemiş" kültürler üzerindeki etkisini eleştirirken, eğer tabii ve geleneksel olan ile suni ve modern olanın kutuplaşmasının doğurduğu "romantik" anlamlardan kaçınacaksak, çok dikkatli olmamız gerekmektedir.

Batılı kültür eleştirmeni, kendi kültür açmazlarını diğer kültürler konusundaki endişeleriyle değiştirme eğilimindedir hep. Bu durum, *Tristes Tropiques* adlı kitabının "A Little Glass of Rum" (Küçük Bir Kadeh Rom) adlı bölümünde Claude Lévi-Strauss'un da farklı bir bağlamda olmakla birlikte teşhis ettiği bir durumdur. Lévi-Strauss, antropologların kendi kültürleriyle olan belirsiz ilişkilerinin ve incelemek istedikleri kültürün ortaya

40. Sinclair, a.g.y., s. 158.

çıkardığı sorunla ilgilenir. Strauss, antropologların yabancı kültürlerdeki değerlere duyduğu hevesin genellikle "kendi kültürlerini küçümsemelerinin, bazen o kültürdeki geleneklere karşı hasmane bir tutum içinde olmalarının bir neticesi"[41] olduğunu belirtir. Eğer antropologlar hakkındaki bu yorum doğruysa, Batılı kültürel emperyalizm eleştirmenleri için bu çok daha geçerlidir! Lévi-Strauss, Martinik ve Porto Riko'daki rom imalathanelerine yaptığı bir ziyaretle ilgili bir hikâye anlatır bize:

> Martinik'te kırsal görünümlü ve ihmal edilmiş rom imalathanelerini gezdim. Buralarda kullanılan alet edevat ile imal yöntemleri on sekizinci yüzyıldan beri değişmemişti. Öbür taraftan Porto Riko'da tekel pozisyonundaki bir şirketin fabrikalarında beyaz çinko kaplı tanklar ve krom borular doluydu. Gene de kalın bir posa tabakasıyla kaplı tarihi fıçıların yanıbaşında tadına baktığım çeşitli Martinik romları gayet hoş bir rayihaya sahipti ve yumuşak bir tadı vardı; fakat Porto Riko'daki Romlar koyu ve keskindi. O halde diyebiliriz ki, Martinik romunun cazibesi, üretimde sürdürülen antik yöntemler dolayısıyla içkiye karışan artık maddelerden kaynaklanmaktadır.[42]

Lévi-Strauss, bu tezatı "medeniyet paradoksu" olarak açıklamaktadır:

> [Medeniyetin] cazibesi, içindeki çeşitli artık maddelerden kaynaklanmakta; gerçi bu, bizim akıntıyı saflaştırmamız gereğini ortadan kaldırmamaktadır. İki misli hakkı olmakla hatamızı kabul ediyoruz. Rasyonel olup üretimimizi arttırmak ve imalat maliyetini asgari düzeyde tutmakta haklıyız. Fakat ortadan kaldırmaya çalıştığımız bu artık maddeleri beğenmekte de haklıyız. Toplumsal hayat, ona tadını veren öğelerin tahrip edilmesinden oluşuyor.[43]

Bir yandan "zevksiz" olduğu için sergeniş konusu olan, aynı zamanda da getirdiği kolaylıklardan faydalandığımız kapitalist modernlikte, kolay kolay kaçamayacağımız çelişkiler bulunduğunu anlamak için Lévi-Strauss'un hikâyesinde zımnedilen her noktayı kabul etmemiz gerekmez. Farklı bir kültür hakkında düşüncelere

41. C. Lévi-Strauss (1973) *Tristes Tropiques*, Londra, Jonathan Cape, s. 383.
42. A.g.y., s. 384.
43. A.g.y.

dalmak, bize bu çelişkilerden kurtuluş duygusu vermektedir:

> Biz kendimizi toplumumuzun evrimine kaptırmış bulunuyoruz ve bir bakıma da bunda çıkarı olan taraflarız. İçinde bulunduğumuz durum dolayısıyla uygulamaya sokmamız gereken bu şeyleri istenç dışı bırakmamız mümkün değildir; farklı bir toplumla ilgilenirken her şey farklıdır: İlk olguda mümkün olmayan nesnellik bize özgürce ihsan edilir. Artık olup biten dönüşümde birer özne değil de seyirci olduğumuz için onların geçmişlerini ve geleceklerini çok daha rahatlıkla mukayese edebiliriz; çünkü bunlar estetik tefekkür ve entelektüel düşünce konusu olarak dururlar önümüzde –ruhi bir endişe kaynağı olarak hanemize gelmezler.[44]

Kendi toplumumuzda "çıkarı olan" birer taraf olmamız, kendi "tüketim kültürümüzle" olan belirsiz ilişkiden dolayıdır. Bunun eleştirisi, onun teorik olarak veya uygulamada tamamen reddine gitmez (çünkü biz de onun bir parçasıyız ve o da bizim bir parçamız); çünkü hayatiyetimiz ve pek çok ihtiyacımızın tatmin edilebilmesi ona bağlıdır. Batı'daki en kararlı modernlik karşıtı karşı-kültür akımları bile çelişkilerle doludur. Cornelius Castoriadis şunu gözlemler: "Banda kaydedilmiş müziği olmayan bir topluluk bulabilmek hemen hemen imkânsızdır; teyp cihazı da modern sanayiin kapsamlılığı anlamına gelir."[45] Kendi kültürümüzün akılsızca bir eleştirisini yapıyor durumuna düşmemek, çok fazla şey istiyor olmamak için kültürel emperyalizm eleştirisinin buna *alet* olmamasına dikkat etmemiz gerekir.

Bütün bu mülâhazalar, Üçüncü Dünya'nın tüketim kültürü tarafından nüfuza uğramasının eleştirisinin sınırlarını belli etmektedir. Küresel kapitalizmin birleşik ve eşitsiz gelişmesinden kaynaklanan gerçek birtakım maddi-kültürel sonuçlar –en önemlisi, bağımlı toplumlardaki geniş yığınların sefalete sürüklenmesidir– olduğu konusunda hemfikir olabilirken tüketim kültürünün diğer kültürler için cazip olabilecek taraflarını da inkâr edemeyiz –*kendi* tüketim kültürümüzün tutarlı bir eleştirisini yapana kadar.

---

44. A.g.y.
45. C. Castoriadis (1985) "Reflections on 'rationality' and 'Development'" *Thesis Eleven*, No: 10/11, s. 18-36 (s. 34).

D. BATI'DAKİ TÜKETİM KÜLTÜRÜ: "MUTSUZLUKTAKİ MUTLULUK"*

Aşağı yukarı son kırk yıldır kapitalist kültürün analizinde *tüketim* denen kültürel uygulama merkezi konuma yerleştirilmiş durumdadır. Neticede kapitalizm gitgide daha çok mal üretimi demek olduğu için bunu anlamak zor değildir. "Kültürel malların teslimi" kapitalist toplumda mümkün olduğu kadar çok sayıda kültürel deneyimi piyasaya getirmek, onları fiyatlandırmak, sonra da bunlardan kâr etmek demektir. Bu nokta pek tartışılmaz: Ekonomik bir sistem olarak kapitalizmi savunanlar bile tüketimin, kapitalizmin *telos*'u olduğunda anlaşırlar. Bir örnek verecek olursak, 1960'larda ekonomik modernleşme okulundan W.W. Rostow'un yazdığı ve çok etkili olmuş olan *The Stages of Economic Growth* (Ekonomik Büyümenin Aşamaları) adlı kitapta yazar kapitalist modernleşmenin son aşaması olarak "Yüksek Kitlesel Tüketim Çağına" onay verir.[46]

Mesele sadece gelişmiş kapitalist toplumlardaki yüksek düzeydeki tüketim meselesi değil, bunun kültürel önemidir. "Ekonomik" olanla "kültürel" olanın analizleri arasında bir ayrım yapmak istiyorsak, üretim ve tüketimin birinciye, "tüketim" olgusunun ise ikincisine ait olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir ayrımın iyi tarafı, bir taraftan belli görüşler üzerine eğilmemizi sağlarken öbür taraftan birbiriyle yakından ilişkili başka bazı görüşleri de "paranteze almamızı" sağlamasıdır.

Kapitalizmin ekonomik adaletsizliklerini (tüketime erişimdeki farklılaşma) dile getirenler veya kapitalist "büyümenin" ekoloji üzerindeki tahripkâr sonuçlarına (kitlesel tüketimin sonuçları) itiraz edenler, genel olarak ekonomik düzeyde konuşmaktadırlar. Bu düzeydeki söylem, kontrol, yoğunlaşma, dağılım ve maddi kaynakların kullanımını ele alır. Kültürel düzeyde konuşan eleştirmenlerin ilgilendiği konu ise, *kapitalist toplumda yaşamakla* daha doğrudan ilişkilidir –tüketim pratiklerine insanların atfettiği

* Euphoria in Unhappiness. Euphoria terimi, tıpta hastalıklı bir mutluluk durumuna işaret eder; uyuşturucunun verdiği mutluluk gibi. (ç.n.)

46. W.W.Rostow (1960) *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, Cambridge University Press. Bölüm 5'te modernleşme teorisiyle ilgili tartışmaya bkz. s. 208-210.

anlamla, bu pratiklerin insanların amaç, mutluluk, kimlik gibi duygularına yönelik etkisiyle ilişkilidir. Bu kaba ve kolaycı ayrımın açıklayamadığı pek çok çetin konu vardır fakat kapitalist kültürün gelişmekte olan dünyaya sunulan belirsizliklerle dolu bir "armağan" olduğu hakkındaki bazı iddialar üzerine eğilebilmemizi mümkün kılar. Bütün kültürlerdeki bütün insanlar tüketicidirler: "Tüketim kültürü" veya "tüketicilik" fikrinde önemli olan, *esas olarak tüketime kafasını takmış* olan bir kültürdür.

Kültür eleştirmenleri neden tüketime karşı çıkmaktadırlar? Ekonomik ve kültürel görüşler arasındaki ayrımıma rağmen bu mesele uzun ve karmaşık bir hikâyedir. Bütün görüşleri özetlemek yerine, Schiller'in bahsettiği tarzda ve kapitalizmin "tüketim kültürüne" doğru bir gelişme takip eden farazi bir "geleneksel kültüre" yapılabilecek bazı genel itirazlar üzerine kuracağım tartışmamı.

"Ahlâklaştırıcı eleştiri"

Minimal Self [Minimal Benlik] adlı kitabında Cristopher Lasch, 1979'da Başkan Carter'ın yaptığı bir konuşmaya atıfta bulunur. Bu konuşmada başkan "ulusal 'rahatsızlığımızı' kendini düşünme ve 'öteberi' edinme huyumuza bağlamıştır."[47] Lasch'in de belirttiği gibi, bu, tüketiciliğin, hepimizin bulaştığı kapitalist üretimle yakından ilgili bir dizi kültürel uygulama değil de, "bir çeşit ahlâki tökezleme" muamelesine tabi tutulmasıdır. Carter'ın "ahlâki suçlaması" tabii ki liberal-sağ politika cihetinden gelmekteydi. Bu şekliyle de ikiyüzlülük ya da çelişkili olma eleştirisine açık oluyordu çünkü hem tüketim kültürüne saldırmaktaydı, hem de bunu destekleyen ekonomik sistemi savunmaktaydı. Fakat Carter, derin kökleri olan geleneksel bir tavrı, muhtemelen de iyi niyetle, dile getirmekteydi –tüketim malları peşinde koşmanın, *özünde* yanlış bir durum olmasıydı bu. Bu ahlâki anlayış ne anlamda doğru olabilir?

Bence, insanlar birtakım şeyler satın almak ve bunlara sahip olmakla dünyadaki diğer insanların ihtiyaçlarını düşünmez hale geldikleri, yani bencilleştikleri ölçüde doğrudur. Fakat bu asla

47. C. Lasch (1985) *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, Londra, Picador, s. 24.

müreffeh bir tüketim kültürünün diğer herhangi bir kültürden muhakkak daha bencil olacağı anlamına gelmez. "Bencillik kültürünün" bilinen bir örneği, müreffeh toplumlardaki tüketiciliğin tersi durumlarda, aşırı derecedeki maddi sıkıntının da yaygın bir tutum olarak bencilliğe yol açabildiğini gösterir. Antropolog Colin Turnbull'un Uganda/Kenya sınırında yaşayan Ik halkını tanımlayış tarzı budur.[48] Açlığın eşiğinde yaşayan Ik halkı, müreffeh kapitalist kültürde aşırı bencil durumda yaşayan insanların açıklayamayacağı davranış ve tutumlar geliştirmişlerdir. Bu insanlar, kendi yiyeceklerini kıskanç bir şekilde korumakla kalmıyor, aynı zamanda çocukların, hasta ve yaşlıların da (kendi ana-babaları da dahil olmak üzere) yiyeceğini çalıyordu. Ayrıca, başkalarının açlık ve acı çektiğini görmekten zevk duyar gibi görünüyorlardı.

Bu örnek ne ifade etmektedir? Herhangi bir kültürde yokluğun, refaha nazaran bencillik yaratma ihtimali daha mı yüksektir? Bunu söylemek, bizi ahlâken sıkıntılı bir duruma düşürür çünkü sahip olduğumuz maddi koşullar nedeniyle müreffeh Batı'daki bizlerin daha iyi kimseler –daha az bencil– olduğunu ileri sürecek noktaya gelebiliriz. Bu kendi kendini tatmin etmeye yönelik sonuca karşı direnecek olursak, ki bence böyle yapmalıyız, söyleyebileceğimiz husus, neresinden bakarsanız bakın, bizim, maddi şartların zorlaması sonucu onlar gibi aşırı bencilliğe itilmiş olmadığımız için, Ik'lerden "ahlâken daha şanslı" olduğumuzdur.

Fakat bu durum, "bencillik" fikrini nereye götürür? Şüphesiz, bir kültürün maddi koşullarına *göre* değerlendirilebilecek davranış fikrine götürür. Kendi kültürümüzdeki bencil davranışı, kendi kültür standartlarımıza göre tanıyabiliriz. Fakat normal olarak ölüm döşeğindeki akrabaların durumuna gülecek noktaya varmayız –bu noktaya bencil değil patolojik bir durum denir. Ayrıca, Ik halkının davranışını da içinde bulundukları aşırı yokluk dolayısıyla "patolojik" olarak adlandırmaktan çekinebiliriz. O halde, müreffeh de olsa, yokluk içinde de olsa, "genel bencillik" üreten bir toplumu açıklamak çok zordur. Batı'nın kapitalist kültürleri Üçüncü Dünya kültürlerinden ya da Doğu'nun [Doğu Avrupa'nın-ç.n.] hızla yok olmakta olan planlı ekonomilerinde yaşayanlardan daha mı ben-

48. C. Turnbull (1973) *The Mountain People*, Londra, Picador.

cildir? Bir tüketim kültürünün bencilliği körüklediği savını desteklemek oldukça zordur.

Bu, tüketim kültürleri hakkında ahlâki hükümlerde bulunulamayacağı anlamına gelmez. Örneğin, Üçüncü Dünya'nın muhtaç ve fukara hali karşısında Batı'nın müreffeh ve israfçı tutumu bana ahlâken gayet yanlış geliyor. Fakat ben bu ahlâki hükmü, mukayeseli bencillik konusunda çetin spekülasyonlara girmeden de verebilirim.

"Maddiyat peşinde koşmanın" yanlış olduğu konusundaki ahlâki anlayışın başka yönleri de vardır; bunlardan biri de "manevi" değerler karşısında "maddi" değerlerden duyulan şüphedir. Bu anlayışın (Batı'daki) kökleri, Hıristiyan teolojisinin bazı versiyonlarında bulunmaktadır. Bazı insanların tüketim karşısında takındıkları tutum, kaynağını doğrudan dini inançlardan alır. Bu tavır, akılcı-etikten koyu yobaz mezheplerin püritenizmine kadar uzanan bir çizgi üzerinde olabilir. Fakat bütün bu özgün (ve kısıtlı) tavırların arkasında yatan, insan hayatının maddi yönüne nazaran manevi tarafının aşkınsal değerine dayanan daha geniş bir anlayıştır. Batı'daki laik kültüre sığ fakat geniş bir şekilde yayılmış olan, budur. Bedeni tatminin manevi tatmine ağır basması konusundaki güvensizliğin belirtileri, kapitalist kültürün fazla "maddiyatçı" olduğu şeklindeki suçlamalarda bulunmalıdır. Bu anlamda "maddiyatçı" olmak, bedeni rahat tutmak ve tatmin etmek demek değilse, ki bir bakıma ahlâken yanlış bulunmaktadır bu, ne demektir? Maddiyatçılık (materyalizm), açgözlülük veya "bencillik" gibi diğer ahlâki hükümlerle karıştırılmamalıdır (her ne kadar bu sıkça yapılıyorsa da). Maddiyatçılık, *ontolojik* bir tercihin doğruluğuyla doğrudan ilgilidir: Hıristiyanlıktaki "İnsan sadece ekmekle yaşamaz" iddiasıyla özetlenen durumdur.

O halde kapitalist kültürün Marksist eleştirmenleri için, aşırı maddiyatçılık şeklindeki ahlâki suçlamanın neden sorun oluşturduğu açıkça anlaşılır. Çünkü çoğu Marksist, dini ve diğer manevi değerleri, bunun bir ideoloji olduğu gerekçesiyle "materyalist" olduklarını öne sürerek reddederler –bunun, aynen (bazı) Hıristiyanların aşağılayıcı bir biçimde "materyalizmden" bahsetmeleri gibi, "idealizm" olduğunu söylerler. Marksist eleştirmen Raymond Williams, bunu gayet güzel olarak şöyle özetlemektedir:

> Bizim toplumumuzun fazla materyalist olduğu ve reklamların bunu yansıttığı sıkça dile getirilmektedir. "Tüketim malları" ve reklamcılık adı verilen şeylerin hızla dağıtımının yapıldığı bir aşamadan geçmekteyiz. Burada "hayatın güzel nimetlerinin bize sunulması", bunun gerekçesi olarak vurgulanır. Fakat bana öyle geliyor ki, bu anlamda toplumumuzun pek de materyalist olmadığı gayet aşikârdır; ve bir paradoks olarak bu durum, toplumsal anlamların, değer ve ideallerin bir başarısızlığıdır... Hayatımızın nesneleri kullandığımız alanında duyarlı maddiyatçılar olsaydık eğer, reklamcılığı tamamen alakasız bulmamız gerekirdi.[49]

Williams'a göre bir kültürün yararı, "gerçek ihtiyaçları" tatmin edebilmesiyle ölçülmelidir. Bu da başka pürüzler doğurmaktadır fakat en azından Marksistlerin "maddiyatçılık karşıtı" ahlâkçılığa itirazının nedeninin, bunun "öteki dünyaya ait" değerler adı altında gerçek ihtiyaçları gizlemesi olduğu açıktır. Marksist anlamda materyalist olmak, bu değerleri reddetmek demektir çünkü bu değerler, tarihsel olarak baskıyı meşru kılmak için kullanılmıştır veya en azından öbür dünyadan vaatlerde bulunarak bu dünyadaki maddi eşitsizliğin hoşgörülmesini tavsiye etmiştir. *Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın da belirttiği gibi, toplumsal değerler, insanların "gerçek maddi koşullarından" kaynaklanmalıdır, "gökten inmemelidir".[50]

O halde tüketimin "maddiyatçılık karşıtlığına" dayanan ahlâki eleştirisi, Marksistler için ideolojik tuzaklarla doludur; ve açıkça "ahlâkçı" eleştirilerden farklı bir tutum izleyerek de bu tuzaklara düşmenin mümkün olduğunu göreceğiz. Tüketimin sol eleştirilerinin, kapitalizmin akıl dışı israf ve tüketimine karşı duyulan nefret dolayısıyla bir çeşit püritenizme sürüklenmesi ihtimali vardır. Frankfurt Okulu kuramcılarından Max Horkheimer bu durumu gayet iyi kavramıştır: "Sosyologlar bencilliğe karşı çıktıkları zaman yapmak istedikleri şey aslında insanları mutluluklarından çekip çıkarmaktır."[51] Burada ima edilen nokta, tüketiciliğin e-

49. R. Williams (1980) "Advertising: The Magic System," *Problems in Materialism and Culture*, Londra, Verso, s. 185.
50. K. Marx ve F. Engels (1970) *The German Ideology*, Londra, Lawrence and Wishart, s. 47. Aynı zamanda bkz. F. Engels (1978) *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Moskova, Progress Publishers.
51. M. Horkheimer, aktaran M. Featherstone (1983) "Consumer Culture: an Introduction," *Theory, Culture and Society*, cilt 1 (3), s. 4-9 (s.8).

leştirisinin inziva üzerine değil insan ihtiyaçlarının tatmini üzerine eğilmesinin gerektiğidir.

Tüketiciliğin bütün ahlâki eleştirileri böyle maddiyatçılık karşıtı bir özellikte değildir. Örneğin, israf ya da eşitsizliğin doğru olmadığını öne süren, oldukça bağımsız birtakım ahlâki yargılar vardır. Marksistler ve diğer akılcı eleştirmenler bu gibi konularda zorunlu olarak ahlâki bir tutum takınmaktadırlar. Fakat ahlâki (moral) bir eleştiriyle *ahlâkçı* (moralising) bir eleştiri arasındaki fark şudur ki, bunlardan ikincisi, ideolojik olarak şüpheli bazı ahlâki varsayımlara dayanır. Yerleşik ahlâk kurallarının ideolojik işlevinden duyulan şüphe, bazı Marksistleri bütün ahlâki yargıları ümitsiz derecede ideolojik oldukları gerekçesiyle gözden çıkarmaya yöneltmiştir. Bu da bence hem yanlış, hem tutarsızdır.[52] Fakat gene de hiçbir ahlâki konumu sorgulamadan kabul edemeyiz ve bu da "ahlâkçı" eleştirinin en tehlikeli yanıdır. Ahlâki öncelleri sorgulamak ihtiyacı, esas ilgi alanımızı düşündüğümüz zaman daha da bariz hale gelir: tüketim kültürüne, bu yola sürüklenmiş olan kültürler adına itirazda bulunulması ihtimali. Çünkü "maddiyatçılık karşıtı" itirazlar, diğer kültürlere oldukça yabancı olabilecek dini-ahlâki öncellere dayandıkları için (Yahudi-Hıristiyanlık örneği gibi) burada pek işe yaramayacaktır. Bir tür kültürel emperyalizmden kaçarken öbürüne yakalanmak herhalde epey gülünç olacaktır.

Eleştirel Teori ve tüketicilik

Tüketiciliğin eleştirisi, farklı pek çok neo-Marksist pozisyondan ele alınmıştır: Britanya'nın Raymond Williams'la birlikte anılan "kültürelci" ekolü; en kayda değer temsilcisi Henri Lefebvre olmak üzere Fransız "Argümanlar" grubu; Althusser'in yapısalcılık sonrası görüşleri ve daha sonra Baudrillard; Michael Schneider gibi Freudçu Marksistler ve daha pek çok bağımsız sol düşünür: Wolfgang Haug, Stuart Ewen, Hans-Magnus Enzenberger ve diğerleri.[53]

52. Örneğin bkz. L. Althusser (1969) *For Marx*, Londra, Allen Lane. Althusser'in hümanizm karşıtı konumunun eleştirisi için bkz. Geras, N. (1983), *Karl Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Londra, Verso.

53. Bu konudaki literatür epey geniştir fakat özellikle bkz: Williams, a.g.y.; H. Lefebvre (1971) *Everyday Life in the Modern World, Londra*, Allen Lane; J. Ba-

Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisyenlerinin –Theodor Adorno, Max Horkheimer ve özellikle Herbert Marcuse– görüşlerinin bunlar arasında en etkili görüşler olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Bizi en azından, yüzeysel bir popülerliği olan bir kültürel uygulamanın eleştirilmesiyle ilgili sorunların merkezine çekerler; ve benim burada üzerine eğileceğim yaklaşım da budur.

Frankfurt Okulu'nun tüketiciliğe dönük eleştirisi bazen daha genel bir teori olan "içine alma" teorisi olarak anlaşılır; buna göre işçi sınıfı kapitalist kültürün yüzeysel cazibesine kapılır ve böylece onun ekonomik yapısını kabul eder: Ezilen ve sömürülen sınıf olma konumunu kabul etmektir bu. Yine bu görüşe göre, Frankfurt Okulu'nun görüşleri pürüzlü bir bakış açısı olan kitlelerin "yanlış bilinçlenme" konusuna ve medyanın güdümleyici gücüne, ya da Horkheimer ve Adorno'nun sıkça anılan makalesinde ifade ettikleri gibi, "Kültür Endüstrisine"[54] dayanır. Frankfurt Okulu'nda tüketicilerin yanlış bilinçlenmesini ima eden yerler bulunmaktadır ve birazdan bunun güzel bir örneğini ele alacağız. Fakat işin başında belirtmeliyiz ki, Eleştirel Teori'yi yanlış bilinçlenme tezinin bir çeşidi olarak ele almak, onu epey yanlış yorumlamak demek olacaktır. Onun siyasi ve entelektüel projesini, öznelerin toplumsal tahakkümden kurtuluşlarında aklın yararı olarak görmek gerekir.[55] "Kurtuluş", öznelerin ideolojik yanılsamadan kurtarılmasını içerebilir fakat burada içerilen anlam bu değildir. Kısaca söyleyecek olursak, sık sık yapılan hata, Eleştirel Teorisyenleri sadece ideolojinin eleştirmenleri olarak okumaktır; halbuki onların çok daha ince olan yaklaşımı, sosyal ve kültürel uygulamaların değişik düzeylerdeki

---

udrillard (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis, Telos Press; E. Fromm (1956) *The Sane Society*, Londra, Routledge and Kegan Paul; M. Schneider (1975) *Neurosis and Class Struggle*, New York, Seabury; W. Haug (1985) *Critique of Commodity Aesthetics*, Cambridge, Polity Press; S. Ewen (1976) *Captains of Consciousness*, New York, McGraw-Hill; H-M. Enzenberger (1976) *The Limits to Satisfaction*, Londra, Marion Boyars; C. Myers (1986) *Understains: The Sense and Seduction of Advertising*, Londra, Comedia; ve *Theory, Culture and Society*'de "tüketim kültürü" üzerine olan makaleler, 1. cilt (3), 1983.

54. T. Adorno ve M. Horkheimer (1979) "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception," *Dialectics of Enlightenment*, Londra Verso.

55. Bkz. Gauss, a.g.y. ve D. Held (1980) *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Londra, Hutchinson. Ayrıca bkz. 5. Bölüm, s. 114-46.

tahakkümüyle ilgilidir.[56]

Tüketicilik karşısında Frankfurt Okulu'nun esas tezi "içine alma tezi" (zaten bu da bir kültür teorisi olarak kabul edilemez; ancak daha önce ele almış olduğumuz, bir çeşit "kültür, kapitalizmin bir aracıdır" şeklindeki işlevselci bir görüştür) değildir; tüketiciliğin, kapitalizmin daha kapsamlı, baskıcı bir "bütünselliği" olduğu iddiasıdır. Kapitalist "bütünsellik" fikri, hatta kapitalizmin "totaliter" özelliği, Herbert Marcuse'ün kitabı *One-Dimensional Man*'de (Tek Boyutlu İnsan) tarif edilmiştir. Marcuse'ün tüketicilik konusundaki ana görüşü, "gerçek ve sahte ihtiyaçlar" tartışmasında yatmaktadır. Bu ayrım tüketim kültürü konusundaki pek çok çekişmenin merkezini oluşturduğu için ve kapitalist kültürde insanlarla ilgili yaygın bir yanlış bilinçlenmeyi zımnettiği için bununla ilgili paragrafı olduğu gibi buraya almakta fayda var:

> Hem gerçek, hem de sahte ihtiyaçları birbirinden ayırabiliriz. "Sahte" olanlar, cendere altına alınan bireye belli sosyal çıkarlar tarafından yukarıdan dayatılır: aşırı çalışma, saldırganlık, sefalet ve adaletsizliği sürdürecek ihtiyaçlar gibi. Bunların tatmini bireyi gayet memnun edebilir; fakat bireyin mutluluğu, eğer bütüne şamil olan hastalığı teşhis etme becerisini (kendinin ve diğerlerinin) ve bunu sağaltmasını sağlayacak fırsatı ele geçirmesine yarayacaksa, sürdürülmesi gereken bir koşul değildir. Sonuç olarak ortaya çıkan, mutsuzluktaki mutluluk. Dinlenme ihtiyacı, eğlenme, reklamlara uygun olarak davranmak ve tüketmek, diğerlerinin sevdiği şeyleri sevmek ve sevmediklerini sevmemek, bu sahte ihtiyaçlar kategorisine girer.
>
> Böyle ihtiyaçların toplumsal bir içeriği ve işlevi vardır ve bunlar, bireyin denetimi dışındaki harici güçler tarafından belirlenir; bu ihtiyaçların gelişimi ve karşılanması çok yönlüdür. Bu tip ihtiyaçlar bir bireye ne kadar mal olmuş olursa olsun, bu birey kendini bunlarla ne kadar özdeşleştirirse özdeşleştirsin ve tatmin olduğunu düşünsün, ta en baştan beri ne iseler, gene öyle olmaya devam ederler –esas çıkarı insanların baskı altına alınmasını gerektiren bir toplumun ürünleridirler.[57]

56. Bu bağlamda Lodziak'ın Frankfurt Okulu kuramcılarını nasıl okuduğuna bkz.: C. Lodziak (1986) *The Power of Television: A Critical Appraisal,* Londra, Frances Pinter, 5. Bölüm.

57. H. Marcuse (1972) *One-Dimensional Man*, Londra, Abacus, s. 1

Kusurları ne olursa olsun, bu, kapitalist *kültürün* doğrudan doğruya eleştirisidir; sınıf mücadelesinde kültürün varsayılan işlevselliği üzerine yerleştirilen kültürel eleştiri değildir. Marcuse, kapitalist kültürde hayatın nasıl yaşandığına dair iddialarda bulunmaktadır, ve bunlar ahlâklaştırıcı eleştirilere dayalı iddialar değildir; tüketim kültürünün sunduğu tatminin *sahteliği* üzerine dayalıdır. Fakat eleştirmenlerinin Marcuse'e yanlış bilinçlenme suçlamasını yaptığı nokta da budur: Gerçek ve sahte ihtiyaçlardan bahsetmek, kitle kültüründe yer alan uygulamaların bu ikinci kategoriye girdiğini ileri sürmek, bu anlamı içermektedir. Marcuse'ün en acımasız eleştirmenlerinden olan Alasdair McIntyre, meseleyi çekinmeden atar ortaya: "... Marcuse başkalarına gerçek ihtiyaçlarının ne olduğunu söyleme hakkını nereden buluyor?"[58] Marcuse'ün, modern kapitalizmin "tek-boyutlu" yönü üzerine iddiaları, McIntyre'a göre, ister istemez bir "elitizme" yol açmaktadır ve burada eleştirel kuramcı, kendi analizini toplumsal güdümlemenin genel tezinden hariç tutmaktadır. Böylece Eleştirel Teori toplumsal gerçek konusunda ayrıcalıklı bir konumda olduğunu iddia eder.

McIntyre Eleştirel Teorisyenlerin kuramlarını akılcı bir temele oturtma çabalarına haksızlık etmektedir; fakat başkalarının ihtiyaçları konusunda hüküm vermeye geldiğinde onun da haklı olduğu bir nokta vardır. Bireysel ihtiyaçların "egemenliği", liberal oyuncunun elinde önemli bir kozdur, çünkü "ihtiyaçlar", bir insanın neler yaşadığına bağlıdır ve bir insanın kendi deneyimleri konusunda yanıldığını iddia etmek, çok özel durumlar haricinde zordur. Bir insanın vücudunun hangi mineral ve vitaminlere ihtiyacı olduğunun farkında olmaması ve dolayısıyla yanlış beslenmesi halinde o kişinin yanılıyor olduğunu söyleyebiliriz. Benzer şekilde, bir insan her gün bir şişe cin içmenin yararlı olduğuna inanıyorsa, bu uygulamanın kendi sağlığı ile olan ilişkisini yanlış kavramış olduğunu söyleyebiliriz. Böyle yanılsama örnekleri gerçekten ve sadece bir doğru bilgi eksikliği meselesidir. Fakat yanlış bilinçlenme konusunda asıl tartışmalı görüşler, başkalarının "katıksız deneyimleri" veya "yaşam gayesi" adına konuşmaya sıra geldiğinde ortaya çıkmaktadır.

58. A. McIntyre (1970) *Marcuse*, Londra, Fontana, s. 64.

Cin içen kişi, şayet hareketlerinin sonuçlarını biliyor ve buna rağmen hâlâ her gün bir şişe cin içmesi "gerektiğini" ileri sürüyorsa, o kişiyle zıtlaşmak gitgide zorlaşır. Onun aksi görüşleri ileri sürmek, kısa vadeli isteklerinin tatmini yerine ya onun yaşadıklarının inkârını, ya da ona "yaşam gayesi" empoze edilmesini gerektirecektir –sağlığına dikkat etmesi ve ömrünü uzatması gibi. Hâlâ içmek isterse, bu kişinin rasyonel bir özne olduğunu inkâr etmeksizin, siroz hastalığına yakalanmak gibi geçerli, varoluşsal bir seçim yaptığını teslim etmemiz gerekecektir. Neticede uzun, sağlıklı ve münzevi bir yaşamın kısa bir hayata nazaran ne gibi bir aşkın değeri vardır? Bu değer bize aşikâr gözüküyorsa, bu, sağlık ve uzun ömrün evrensel ve karşı çıkılamaz amaçlar olmasından değil, sadece *yaygınca paylaşılan* değerler olmasındandır.[59]

İhtiyaçların egemenliği konusundaki liberal görüşün merkezinde, ihtiyaçların daima birtakım amaçlarla ve nihai durumlarla ilgili oldukları içgörüsü yatar ve bu nihai durumlar neticede "iyi hayatın" farklı versiyonlarını varsayar. Tüketiciliğe dair argümanlarla ilgili pek çok durumda tüketimin kötü sonuçları, içki içen adam örneğinde olduğundan çok daha zor göze batar. Öznelerin televizyon, mikrodalga fırın, stereo, son moda elbise gibi tüketim mallarına veya bunların temsil ettiği "yaşam gayesine" duydukları deneyimlenmiş ihtiyaçları konusunda yanıldıklarını ileri sürmek, pederşahi toplum felsefesine çıkan kestirme bir yoldur. Kapitalist piyasa sistemini savunanlar için bu egemenlik doktrininin gayet ehven olması, kapitalizmi eleştirenlerin bunun ideolojik muhteviyatından şüphelenmesine yol açmıştır; fakat buna rağmen bu güçlü bir görüş açısıdır. Marcuse, ihtiyaçların egemenliğini şöyle kabul eder:

> Son tahlilde, neyin gerçek, neyin sahte bir ihtiyaç olduğu, bireylerin karar vereceği bir durumdur; fakat sadece son tahlilde; yani, buna sadece kendilerinin karar verebilmesi halinde. Özerklikten alıkondukları sürece, güdümlendikleri (ta içgüdülerine kadar) vè ideolojik bombardımana tabi tutuldukları sürece bu kararı kendileri veremeyeceklerdir. Aynı nedenle, hiçbir kimse de hangi ihtiyaçların yaratılması ve tatmin edilmesi gerektiğine karar verme hakkına sahip olamaz.[60]

59. Tartışılan bu noktalar için Bkz. Geuss, a.g.y. s. 46.
60. Marcuse, a.g.y., s. 20.

Liberal suçlamaların bazılarına Marcuse'ün vereceği bir cevap vardır: Bireysel ihtiyaçlara herhangi bir kimsenin karar veremeyeceğini ve sonunda bireyin kendi deneyimlerini en iyi bilen kişi olduğunu kabul eder. Fakat buna rağmen, insanların kapitalist kültürde ihtiyaçları konusunda doğru kararı verebilecekleri *özerkliğe* sahip olmadıklarını ileri sürer. Marcuse, insanların özerk olması gerektiğini ileri sürerken, hâlâ liberal siyasi düşüncenin sınırları içerisindedir. Mesele şuradadır ki, insanların özerk olmadıklarını söylediği zaman yanlış bilinçlenme tezi tekrar kendini göstermektedir. Şurası gayet bariz ki, Marcuse'ün özerkliğin olmadığı iddiası, ideolojik düzeyde sürdürülemez; hele kendisinin ortaya attığı "derin psikolojik" düzeyde bile sürdürülemez. Bryan Turner, meseleyi tüketim kültürü eleştirmenleri açısından ifade eder:

> Tüketim konusunda son zamanlarda söylenenlerin çoğu oldukça olumsuz (Baudrillard, 1975; Lefebvre, 1971, Marcuse, 1964); modern tüketimin pasif, bastırılmış ve "gerçek" ihtiyaçlarının ne olduğunu bilmeyen bir güruh yarattığı gözlemlenmekte... Böylece tüketim kültürünü eleştirenler, hâkim ideoloji tezinin bir versiyonunu oluşturmakta... buna göre tüketiciler, her türlü tüketim malı vasıtasıyla cezbedilip sisteme dahil edilmektedirler. Tüketicilerin kitlesel reklamların anlam ve amacını eninde sonunda özümlemeleri söz konusu değildir.[61]

Turner, tüketiciliğin ideolojik gücünün eleştirmenler tarafından abartıldığını söylemekle haklıdır ve Marcuse bu konuda kesinlikle kusurludur. Bu tür ideolojik bir atıfta yatan tehlike, özneyi yanlış temsil ederek, insanları "kültürel salaklar" olarak tanımlama rizikosunu içermesidir. Marcuse'e sempati duyan Douglas Kellner bile bu sorunların farkındadır. Kellner ayrıca Marcuse'ün yaklaşımındaki hatanın "kapsayıcı" eğiliminden kaynaklandığını belirtir:

> Meta üzerine global eleştirel teorilerde *bütün* metalar *aynı derecede*

61. B. Turner (1984) *The Body in Society, Oxford, Basil Blackwell*, s. 26. Ayrıca bkz. N. Abercrombie, S. Hill and B. Turner (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, Lobdra, Allen and Unwin. Turner'in referansları: J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos Press; H. Lefebvre (1971) *Everyday Life in the Modern World*, Londra, Allen Lane; H. Marcuse (1972) *One Dimensional Man*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

> tahrik edici nitelikte kapitalist güdümleme araçlarıdır... Bu perspektifte hem bir püritenizm, hem de dualizm vardır... Metalar sınıf tahakkümünün uğursuz birer aracı olarak görülürler ve (kötü olan) mübadele değeri ile (iyi olan) kullanım değeri arasında üstü kapalı bir ayrım yapılır... Bu görüşe göre bireyler (kötü olan) tüketiciliğe başeğdikleri zaman insan olarak (en azından Marksist olarak) zayıftırlar, kararsız ve kusurludurlar –seks ve zevk konusunda aynen Püritenlerin takındığı tutum.[62]

Kellner, Marcuse'ün genel konumunun "püritenizm" denebilecek hiçbir şeyle alakası olmadığının gayet farkındadır. Kellner'a göre Marcuse'ün "kapsayıcı" eleştirisinin zevk alınabilen, tatmin sağlayan ve "özerk" tüketim biçimleri arasında bir ayrım yapamaması, onun modern ve satın alınabilen bütün zevkleri "püriten" bir tarzda lanetlenmesine yol açmaktadır. Bu eğilim, "gerçek/sahte ihtiyaçlar" mantığının yapısına işlemiştir çünkü Marcuse, "gerçek ihtiyaçlara" örnek vermek zorundadır adeta ve bunların da sonunda gayet temel ihtiyaçlar olduğu anlaşılır: "Karşılanması gerektiği tartışılamayacak ihtiyaçlar hayati olanlardır –erişilebilir kültür düzeyinde beslenme, giyim, barınma."[63]

Marcuse'ün "gerçek ihtiyaçlar" derken genellikle temel fizyolojik gereksinimleri kastettiği şeklinde bir yanlış anlama söz konusudur. Halbuki o bunu kastetmez. O, *tartışılamayacak* şekilde karşılanması gereken ihtiyaçların sadece bunlar olduğunu söylemektedir. Bu da şu demektir: Karşılanmasıyla herhangi bir ideolojik güdümleme içermediğinden emin olabileceğimiz tek ihtiyaç türü bunlardır: Bedenimizin temel fizyolojik ihtiyaçlarını karşılarken "özerk" davrandığımızdan oldukça emin olabiliriz. Dolayısıyla Marcuse'ü "gerçek ihtiyaçların" tanımlanmasında böyle bir püritenizme iten nokta, onun "tek boyutlu" kapitalizme ait "kapsayıcı" kültür teorisindeki ideolojik şüphedir.

Kellner'ın bundan çıkarımsadığı sonuç, tüketim mallarını eleştirirken daha dikkatli olmamız gerektiğidir. Kellner, Marcuse'ün "gerçek" ve "sahte" ihtiyaçlar ayrımını korumak, fakat buradaki "sahtelik" konusunda daha detaylı ve özgül kriterler getirmek is-

62. D. Kerllner (1983) "Critical Theory, Commodities and Consumer Society," *Theory, Culture and Society*, vol. 1 (3), s. 64-84 (s. 71).
63. Marcuse, a.g.y., s. 19.

temektedir. Böylece tüketiciliğin eleştirisinin, gerçek bireysel metaların tek tek gözden geçirilmesiyle olabileceğini belirtir:

> Eleştirel bir gözle incelenen bir metanın insan hayatını kolaylaştırdığı, gerçekten yararlı olduğu, iyi imal edilmiş olduğu, fiyatının ehven olduğu anlaşılırsa, bunun bir "gerçek ihtiyaç" olduğuna karar verilebilir. Şayet bu ürün vaat ettiği tatmini sağlayamazsa, yani yararlı değil de işe yaramaz bir ürünse, kötü imal edilmişse, pahalıysa, buna olan ihtiyacın bir "sahte ihtiyaç" olduğu söylenebilir.[64]

Fakat Kellner'ın da kabul ettiği gibi, mesele bu kadar basit değildir. Neyin "gerçekten yararlı" olduğu, "hayatı kolaylaştırdığı" gibi noktalar bizi gene "egemen tüketici" ve onun eleştirel özerkliği sorununa götürmektedir: Elektrikli bir konserve açacağı "gerçekten faydalı" bir nesne midir; kişisel stereolar (walkman tipi cihazlar –ç.n.) "hayatı kolaylaştırmakta" mıdır? Bir toplulukta kültürel tatminin neye dayandığına karar verebileceğimiz ya da belki hatırlayabileceğimiz bir yönteme hâlâ ihtiyaç vardır. Bunlar, metaların ampirik olarak incelenmesinin çok ötesinde yatan sorulardır. Kellner'la ben de aynı fikirdeyim ki, eğer mümkünse (neticede tam bir toplumsal mutluluğun anlamını söz konusu ediyoruz), bu zor soruların cevaplandırılması, kültür değerleri üzerine rasyonel bir fikir birliğine varılması demektir. Bu eleştirel projenin sürdürülmesi bizi tüketim kültürü eleştirisinin ötesine, "modernliğin" rasyonel temelinde yatan sorunlara götürür; ve bu da bir sonraki bölümde ele alacağımız bir konudur.

Kellner'ın Marcuse'ün eleştirel teorisini yeniden kurması, belki de cevaplandırdığından daha fazla sayıda yeni soruyu gündeme getirmektedir. Buna rağmen, bu soruyu popüler düzeyde ele almakta oldukça haklıdır; çünkü, kendisinin de belirttiği gibi, "kapsayıcı" teorilerin diliyle konuşmak, ihtida etmiş kişiye vaaz vermektir. Eleştirel Teori'nin amacı, bütün toplumsal öznelerle, onların deneyimleri konusunda ilişki kurmaktır; sadece günümüzün "yeşil" konularında değil, Batı'da insanların tüketim kültürü konusunda karışık duygular içinde olduklarına dair pek çok delile sahibiz.

Kellner, tebliğini sosyalist bir Üçüncü Dünya ülkesine atıfta bu-

64. Kellner, a.g.y., s. 77.

lunarak bitirir: Küba. Böylece kültürel emperyalizm konusunda Eleştirel Teori'nin taktikleriyle ilgili noktayı açıklamış olur. Kellner, Kübalılar'ın sosyalist siyasi kültürlerinin bazı yönleriyle gurur duyduklarını görmüştür; eğitim ve sağlık hizmetleri gibi. Fakat tüketimin gelişmemişliğinden de şikâyetçiydiler –tüketim mallarının yetersizliği, dükkânlardaki uzun kuyruklar, çok gerekli olmayan tüketim mallarına öncelik verilmemesi, vs. Kısacası, Kellner'ın konuştuğu Kübalılar'ın, *sosyalist* bir kültür ve ekonomi *içinde*, daha fazla tüketim arzu ettikleri anlaşılmaktaydı:

> Küba'da, ileri kapitalizmdeki gibi bir tüketim toplumu yaratma arzusu olmamakla birlikte meta ve tüketime karşı bir husumet mevcut değil. Böyle bir husumet, militan sosyalistlerden çok, yabancılaşmış entelektüellerde görülmektedir. Oysa, Kübalılar ve diğer sosyalist toplumlar, meta ve tüketimi sosyalist bir toplumun ayrılmaz bir parçası olarak görüyorlar çünkü tarihte ilk defa olarak böyle bir toplumda insanların temel ihtiyaçları tamamen karşılanabilecektir.[65]

Ben 1989'un sonlarında bu satırları yazarken planlamacı sosyalist ekonomilerde –SSCB, Polonya, Çekoslovakya, Doğu Almanya, Romanya– meydana gelen inanılmayacak hızdaki siyasi değişim, buralarda yaşayan halkın daha yüksek düzeyde bir tüketim arzu ettiğinin kolay kolay karşı çıkılamayacak bir göstergesini oluşturmaktadır. Tabii bu değişimin altında yatan öğe sadece daha yüksek bir tüketim düzeyi değildir ve her ülkede aynı faktörlerin amil olduğunu düşünmek de saflık olur. Fakat Batı'daki yaşamı karakterize eden cinsten bir maddi bolluk arzu edildiğini inkâr etmek de pek akıllıca olmaz. Neticede bu durum, bu tarihsel gelişmelerin güzel bir "materyalist" açıklamasıdır. Sosyalist planlamacı ülkelerdeki bu değişimin ilginç yanı, daha fazla tüketime duyulan arzunun liberal demokrasilerdeki siyasi özgürlüklere duyulan arzuyla bağlantılı olmakla birlikte, ille de kapitalizme dönük bir arzuyla bağlantılı değildir. Bu arzuların global kapitalist sistemle tam bir bütünleşme olmadan gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, cevaplandırılması zor bir soru olacaktır çünkü Batı'da kapitalizm, liberal demokrasiler ve yaygın maddi refah, tarihsel olarak bir a-

65. A.g.y., s. 80.

rada gelişmiştir. Bu da bugüne dek diğerleri olmadan herhangi birine sahip olmadığımız anlamına gelir; fakat herhangi birinin diğerlerine bağımlı olduğu anlamına da kesinlikle gelmez. Kapitalizm, liberal siyasi bir ortamın zorunlu bir gerekçesi değildir kesinlikle; nitekim Üçüncü Dünya'daki baskıcı pek çok kapitalist devlet örneğinden bunu anlayabiliriz.[66] Yaygın ve adilane bir dağılımı da garanti etmez. O halde, maddi bolluk ve siyasi özgürlük talebiyle ortaya çıkan herhangi bir sistemin muhakkak kapitalist bir sistem olması *gerekmez*; her ne kadar global kapitalizm bu yönde bir zorlama yapsa da. Dolayısıyla, Doğu Bloku'ndaki olaylarla ilgili olarak yanlış birtakım sonuçlara varmak, bunların, "tarihin sonu" olarak kapitalizmin zaferini muştuladığını kabul etmek demektir.

Kapitalizm heveslilerinin bu tür bir zafer nidasına verilecek cevap, ileri kapitalist toplumlardaki maddi refahın getirdiği olumsuzlukları göstermek olacaktır. Şu konuda hemfikir olabiliriz: insanlar, maddi nesneler talep ederler, hatta üretim arttıkça bu talepler de sınırsız ölçüde artar.[67] Fakat insanların başka arzuları da vardır: sağlık, güvenlik, endişeden uzak bir yaşam, özerklik (özellikle vakitlerini nasıl geçirecekleri konusunda). Kapitalizmin, bu "metaları" tüketim malları kadar rahat bir şekilde sağladığı yönünde bir belirti yoktur. Kapitalist kültürün en anlamlı eleştirileri, tüketicilerin tatminiyle ilgili bağlamın belirsizliğini ortaya koyan eleştirilerdir. Bu çerçevede Marcuse tüketim konusunda şunu söyler: "mutsuzluktaki mutluluk". Bu ifade, çözüm bekleyen Hegelci bir diyalektik de içermek suretiyle, Eleştirel Teori'nin toplumsal kapsayıcılık kavramına sarılır. Buna göre öznelerin sahip oldukları tatmin düzeyi daima azami özerklik durumunda kendi tercihlerinin sağlayacağı tatminin altında kalmaktadır. Fakat bu kültürel bağlam "gerçek/sahte ihtiyaçlar" ayrımından başka yorumlara, sorunlarına rağmen açıktır. Bu, tüketici tatmininin "satın alındığı" *yapısal* bağlamın genel eleştirisiyle anlaşılabilir. Tüketim kültürüne verilen bu eleştirel cevaplar konusundaki düşünce-

66. Örneğin bkz. Roxborough'un Üçüncü Dünya'daki siyasi oluşumlar konusundaki tartışması. I. Roxborough (1979) *Theories of Underdevelopment*, Londra, Macmillan, 8. Bölüm.

67. Örneğin bkz. Marx'ın, kapitalizmde tarihsel olarak yaratılan bir gereklilik olarak "yüzeysel olanın zorunlu olana dönüşümü" tartışması: K. Marx (1973) *Grundrisse*, Londra, New Left Review/Allen Lane, s. 528.

lerimizi kısaca "ikinci kuşak" Eleştirel Teorisyen Claus Offe'nin çalışmasına göz atarak bitirebiliriz. Claus Offe "sahte ihtiyaçlar" eleştirisini bu yöne çevirmektedir.

Kapitalizmin yapısal bağlamı ve tüketim

Offe'nin tüketim kültürüne yaklaşımı, bu tip kültürle diğer kültürler arasındaki yapısal farkı vurgulamaktadır. Offe'nin bulduğu en önemli farklılık, tüketim toplumlarındaki *yapısal farklılaşmadır*. Bununla, modern toplumların özelliği olan ve hayatın çeşitli alanlarının gitgide birbirinden ayrılmasını sağlayan süreçleri kasteder. Burada en bariz farklılaşma, iş hayatı ile ev hayatının birbirinden ayrılmasıdır. Bu süreç gayet belirgin bir şekilde kapitalist sanayileşmeyle ilişkilidir ve modern sanayi toplumlarını, ev ve iş hayatının birbiriyle bütünleşik bir kültür oluşturduğu "geleneksel" toplumlardan ayıran en önemli farklılıklardan biridir. Bu farklılık, modern yaşamda hayatın başka alanlarına da uzanmaktadır: Din ve devlet idaresi birbirinden ayrılmıştır; hukuk ile ahlâk, devlet ile sivil toplum birbirinden ayrılmıştır; üretim sürecinde işbölümü vardır, vs. Offe'nin de belirttiği üzere, bu durum, genellikle modern toplumların daha büyük olasılıklara ve yeni hürriyetlere "açılması" olarak kucaklanmıştır: örneğin, hane içi üretim sürecinin ürünü olmayan metaların tüketimi, veya devletin herhangi bir önyargısına maruz kalmaksızın dini ve ahlâki inançlara sahip olabilme özgürlüğü gibi. O halde yapısal farklılaşma, modernleşmenin "rasyonelleşme" sürecinin bir parçası olarak görülür –her ne kadar bu modern toplumda bu sürecin fazla ileri gittiğini ve şimdiden birtakım yeni sorunlar yarattığını öne süren görüşler mevcut ise de.

Offe'ye göre bu, doğrudan doğruya modern toplumlardaki tüketimin analiziyle ilgilidir çünkü "tüketici" kavramı sadece bu tip bir farklılaşma içinde anlam ifade etmektedir:

> Bizimki gibi toplumlarda "tüketici" kavramı, başka bazı çıkar, durum ve eylemlerden kesin çizgilerle ayrılan belirli çıkar, durum ve eylemleri tanımlar. İlkel denen toplumlarda, fakat aynı zamanda katmanlara bölünmüş olan ve bu sebeple zaten farklılaşmış olan ortaçağ toplumlarında "tüketici" kavramı hiçbir anlam taşımaz... Kendi fark-

lılaşmış eylem sistemleri sayesinde sadece modern toplumsal yapılar "tüketici", işçi, seçmen veya aile reisi vb. "olarak" hareket eden bireyler arasında nispeten bariz bir ayrım yapılmasını mümkün kılar.[68]

Bu görüşe göre bir tüketim kültürünün ayırıcı özelliği basitçe yüksek düzeyde maddi tüketim değildir; tüketimin diğer toplumsal alanlardan farklılaşmış olmasıdır. Her şeyden önce farklılaşmış tüketim "oyununda" tüketici, diğer oyunculara (üreticiler/satıcılar, ve devlet) nazaran daha zayıf bir konumdadır ve dolayısıyla genellikle kendi çıkarlarını gerçekleştirebilecek durumda değildir. Fakat aynı zamanda bireylerin oynadığı bu farklılaşmış roller (tüketici, işçi, anne-baba vs.) onların tüketim pratiklerini belirler. Offe'ye göre, yapısal farklılaşma "yapısal olarak dayatılan ihtiyaçlar" da yaratabilir. Offe'nin kastettiği nokta şudur: İnsanların piyasada ifade ettiği ihtiyaçlar (liberallere göre bunlar bireylerin "egemen" bir şekilde ifade ettiği ihtiyaçlardır), muhakkak bireylerin öznel olarak duydukları ihtiyaç ve arzuların ifadesi değildir; içerisinde yaşadıkları ortamın kendilerine empoze ettiği ihtiyaçlar olabilir. Offe bunu iki örnekle açıklar. Birincisi, pek çok insanın, evde ya da işyerinde, içinde bulunduğu kötü koşullar nedeniyle ihtiyaç duyduğu ilaçlardır. Tüketim alanında ifadesini bulan ilaçlar, diğer alanlardaki –bunların en önemlisi işyeridir– koşulların dayatmasıyla ve bireyin pek denetiminde olmayan bir olgu olarak görülebilir. İkincisi ve bence daha da güçlü olan örnek, tüketim kültürünün en belli başlı simgelerinden biriyle ilgilidir –otomobil:

> Tüketici, genellikle otomobili gerçek bir "ihtiyacın" karşılanmasıyla ilgili görmez (mesela hareket kabiliyeti ya da otomobil sürme zevki gibi), kent hayatının bir gereği olarak ifade eder; örneğin, "arabasız yaşamak mümkün değil" der. Sık sık işittiğimiz bu gibi ifadelerde paradoksal biçimde, aslında otomobilsiz de yaşayabileceğimiz gibi bir anlam gizlidir: Bir başka ifadeyle, ihtiyaçlarımızla içinde yaşadığımız koşulların bize dayattığı talepler arasında bir uçurum olduğuna dair az çok bir bilinçlilik söz konusudur.[69]

68. C. Offe (1984) *Contradictions of the Welfare State*, Londra, Hutchinson, s. 221.
69. A.g.y., s. 225.

Offe, yapısal olarak dayatılan ihtiyaçların "çok çetin bir teorik sahaya çıktığını" kabul eder; fakat bu yapısal koşulların gözardı edilemeyeceğinde de haklı olarak ısrar eder. Özel otomobiller bazı kişiler için hem bir zevk unsurudur, hem de kimliklerini dile getirdikleri bir yatırımdır. Fakat aynı zamanda bir endişe, doyumsuzluk ve hatta kızgınlık kaynağıdır. Dahası, çevre açısından bakıldığında veya en azından yollardaki trafik hacmi açısından düşünüldüğünde irrasyonel bir taşıma aracıdır. Bireylerin bir yandan alacakları bir sonraki modeli düşünürken öbür yandan bu sorunların ve doyumsuzlukların farkına varması, Marcuse'ün "mutsuzluktaki mutluluk" kavramını hatırlatmaktadır. Bu durumda mutsuzluk, gündelik uygulamaların "arka planıdır" –trafik kargaşalıkları, düşük düzeyde sinirsel gerilim ve saldırganlık, kirli şehir havası, gürültü– ve bu tabloda otomobil sürmenin verdiği "haz" –güç, kontrol ve özgürlük duygusu– göze batmaktadır ve bireyin (rasyonel olarak) kolaylıkla elde edebileceği seçenekler olarak ortaya çıkmaktadır.

Böylece otomobil, bana tüketim kültürünün gayet bariz huzursuzluk kaynaklarından biri olarak gözükmektedir. Biz kendi kültürümüzü başka kültürlere sunarken kendi huzursuzluk unsurlarımızı da onlara götürmekteyiz. Bu huzursuzluklar, kapitalist modernlikte "derin kökleri" olan huzursuzluklardır. Bunlar, farklılaşmış eylem alanlarının birer fonksiyonudur. Bu alanlar sadece "yapısal olarak dayatılan ihtiyaçlar" üretmekle kalmaz, aynı zamanda farklılaşmış roller ve çıkarlar arasında çelişkiler de yaratırlar: sürücü ile yaya, üretici ile tüketici, özel çıkarlar ile kamusal çıkarlar, sermaye ile emek gibi. Bu şekilde karmaşık yapıdaki bir "paket" olarak görüldüğünde kapitalist modernlik, diğer kültürlerin reddedemeyeceği bir teklif haline gelir. Çünkü reklamcıların sunduğu çeşitli ürünlerden farklı olarak, bu teklif, bireysel düzeyde yapılmaz. Tüketim kültürünün bağlamı, şehirleşmiş sanayi kapitalizminin bağlamıdır ve bu, herhangi bir bireyin "satın aldığı" bir şey değildir. Hatta bu, kamusal kararlar almak bakımından bir toplumun tamamıyla "dikkate alabileceği" bir şey dahi değildir: Kısa vadeli ekonomik mülahazalar genellikle Üçüncü Dünya hükümetlerini "modernleşme" programları yönünde zorlamaktadır.

O halde tüketim kültürünün eleştirisi, maddiyatın "sahte tat-

mini" açısından ele alındığında değil, tüketimin en önemli saplantı olarak içerisinde yer aldığı bireysel "yaşam alanlarının" sınırlarını ve yapısal belirleyicilerini ortaya koyduğu zaman güçlü bir anlam ifade eder. Burada gene en önemli nokta özerklik kavramıdır. Offe der ki, modernliğin yapısal bağlamı özerk bireysel ihtiyaç ve arzuların tanınmasını zorlaştırmaktadır:

> Yüksek düzeydeki bir farklılaşmanın karakterize ettiği modern koşullarda insanın ihtiyaçlarını saptayabilme yöntemleri oldukça şüphelidir. "Seçeneğe" boğulan modern tüketici seçmekte, ihtiyaçlarını saptamak ve sürdürmekte güçlük çekmektedir. Geleneksel "normallik" standartları ve alışkanlıklardan uzaklaşıldıkça bu güçlük daha da artmaktadır.[70]

Bu son nokta, modernliğin "çoğulcu" koşullarında, liberallerin genellikle kabul ettiği üzere, özerkliğin artıp artmadığı sorusunu akla getirmektedir. Offe, bunun tam tersini ileri sürmektedir: "Geleneksel" kültürel normlar ve uygulamalara "bağlı" istikrarlı özalgılamanın olmadığı yerde özerklik azalabilir. Bu noktada Offe başka bazı sorunlar yaratmaktadır. Özerklik sorununa biz bir sonraki bölümde dönecek ve burada ortaya çıkan bazı pürüzleri o bölümde toplumsal modernlik bağlamında yeniden ifade edeceğiz. Kapitalist kültürün eleştirisi anlamında kültürel emperyalizm söylemini değerlendirmekte uzun bir tartışmanın ana noktalarını bir araya getirmekte yarar vardır.

E. KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ

Bu bölümde karşılaştığımız sorunların pek çoğu, teorisyenlerin kapitalizmi tasavvur ediş biçiminden kaynaklanmaktadır. Önemli olan mesele, hem kültürel, hem de ekonomik bir sistem olan kapitalizmin ruhuna haksızlık etmemektir. Daniel Bell, bu ikili tabiatı kavrayan basit bir tanımlama getirmektedir:

> Kapitalizm, mülkiyet kurumuna ve meta üretimine dayalı ve ekonomik

70. A.g.y., s. 226.

olarak örgütlenmiş olan ekonomik-kültürel bir sistemdir. Bu sistem kültürel olarak mübadele ilişkilerine, alım-satım ilişkilerinin bütün bir topluma nüfuz etmiş olması gerçeğine dayanmaktadır.[71]

Yukarıda ele aldığımız görüşler, "kültürel boyutu" toplumların global "ekonomik" sistemle bütünleşmesini garanti edecek bir araç olarak ele alma eğilimindeydi. Bu görüşte kültürel emperyalizm "kapitalizmin aracı" olarak görülür. Böyle bir görüşün altında yatan dürtüleri anlamak kolaydır. Ekonomik tahakküm eleştirel gündemde genellikle belli bir öncelik işgal eder; ve Üçüncü Dünya'da insanların karşılaştığı zorluklar düşünülürse (en geniş maddi anlamıyla), ekonomik konulara verilen öncelik yerindedir. Marx'ın "hayat her şeyden önce yiyip içme, barınma, giyim ve başka pek çok [maddi] şey içerir"[72] görüşü, milyonlarca insanın her gün bu temel ihtiyaçlar peşinde katlandığı çileyi, acıları ve endişeleri düşündüğümüzde özellikle güçlüdür (bkz. dipnot 15). Bu sefilleşmeden kapitalist ekonomiyi sorumlu tuttuğumuz sürece eleştirmenlerin bunu baş düşman olarak görmelerini rahatlıkla anlayabiliriz.

Görmüştük ki, "kapitalizmin aracı" yaklaşımı iki sebepten dolayı yanlıştı. Birincisi, toplumların kapitalist sistemle bütünleşmesinde işlevsel olduğunu varsaydığı kültürel emperyalizm meselesiyle başa çıkamamış, hemen ekonomik sorunlara el atmıştır. İkincisi, kapitalizmin bu "yaşanan kültürüyle" başedemediği için kapitalizmin yayılmasıyla ilgili bir teori olarak da başarısız olmuştur. Bu, insanların genellikle (ve kitlesel ölçüde) ideolojik olarak güdümlenebileceklerini ve kapitalizmin insanın ideolojik güdümlenmesine dayandığını safiyane bir biçimde varsaymasından kaynaklanmaktadır. Aslında, modern dünyada, dünya kapitalist sistemiyle bir çeşit bütünleşmenin bütün toplumlar için ekonomik bir *emrivaki* olduğu duygusu mevcuttur. "Kapitalizmin aracı olarak kültür" yaklaşımındaki hata, kültürün dar anlamda (mükerrer?) ideolojik bir araç olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır; halbuki kültüre, kapitalist üretimin getirdiği "yaşam alanı" olarak daha ge-

71. D. Bell (1979) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londra, Heinemann Educational, s. 14.
72. Marx ve Engels, *The German Ideology*, a.g.y. s. 48.

niş bir açıdan bakılabilir.

Bu daha geniş bakış açısıyla bağlantılı eleştirilere dönerek biz önce kapitalist modernleşmenin türdeşleştirici bir ilkesi bulunduğu şeklindeki yaygın görüşü irdeledik. Küresel pazarlamacılığın kendi başına global kültürel bir türdeşleşme getirip getirmeyeceği pek belli olmamakla birlikte dünya kültürlerinin geniş bir birleşme süreci içinde olduğu açıkça belli olmaktadır. Kentleşme, kitle iletişimi ve sair süreçleri de içeren bu değişimler, besbelli ki kapitalizmin yayılmasıyla ilişkilidir ve "kapitalist modernleşme" terimiyle kavranabilmektedir. Fakat bu süreç nasıl olur da tehdit olarak görülebilir? Benim belirtmiş olduğum gibi, bu, büyük bir ölçüde dünyadaki konumunuza bağlıdır. Eğer tartışılan nokta dünyayı çeşitliliği olan ve ilginç bir yer kılmak amacıyla kültürlerin münferit kimliklerini korumaları gerektiği ise, türdeşleşme eleştirisinin Batı'ya mahsus bir endişe olduğu ortaya çıkabilir. Modernleşmeyle gelen maddi avantajlar, türdeşleşmeyi destekleyecek önemli bazı yöntemleri temsil etmektedir. Gösterilmesi gereken, bu sürecin bir de "olumsuz" tarafı olduğudur ve bu da tamamen farklı düzeyde bir eleştiri içerir.

Dolayısıyla eleştiriler, kapitalizmin hizmet ettiği kültürel deneyimde ters bir şey olduğunu göstermelidir. Hamelink'inki gibi, Batı kapitalizminin Üçüncü Dünya kültürleri üzerindeki etkilerini eleştirme çabaları, başkaları adına konuşmak gibi bir problem oluşturmaktadır. Ne kadar samimi olarak da ifade edilmiş olsalar, bu görüşler pederşahi bir tavrın ifadesi olmakla birlikte Batı kapitalist kültürünün mahcup bir eleştirisi de olmaktadır. Bu, gelişmiş ve gelişmekte olan dünyalar arasındaki kültürel ilişkilerde işlemekte olan tahakküm esasları olduğunu inkâr etmek değildir. Fakat Batı'da mevcut olduğu şekliyle kapitalist kültürün eleştiri esaslarını tespit etmenin gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Biz, Bell ve diğer pek çoklarının kapitalist kültürün merkezine yerleştirdiği tüketim ve deneyimin "metalaşması" üzerine eğildik. Tüketim kültürünün ilginç olan noktalarından biri, endişe içerisindeki vicdanıdır. Kültürel yorumların çoğu (gerek sol, gerekse sağ), kendini tüketime adamış bir kültürde birtakım hatalar bulur; biz "eleştirel" yaklaşımlarla "ahlâklaştırıcı" yaklaşımlar arasında bir ayrım yapmak zorunda kaldık. Belki de bu kadar yaygın

bir kültürel rahatsızlığın nedeni, "tüketimin" büyümüş olması ve bir ölçüde de modernlikte yer alan diğer gelişmelerin geride bıraktığı ahlâki-kültürel mekânı "sömürgeleştirmiş" olmasıdır. Buna daha sonra döneceğiz. Fakat şunu tespit etmiş bulunuyoruz ki, tüketim maddelerinin sağladığı sahte doyuma bağlı tüketim kültürü yorumları, "egemen tüketici" görüşleriyle çelişirken bir açmaza gelir. Daha iyi bir yaklaşım, tüketici tatmininin belirsiz *bağlamını* ortaya koyan bir yaklaşımdır. Claus Offe'nin çalışmasından da belli olduğu gibi, tüketim belki de en iyi olarak kapitalist modernliğin *yapısal bağlamının* bir parçası olarak ve bunun "düzenli olarak" getirdiği rahatsızlıklar anlamında kavranabilir.

Bu, kültürel emperyalizm söylemini nereye getirir? Öyle gözükmektedir ki, kapitalizmin yayılmasını eleştirenlerin, kapitalizmin en önemli kültürel özelliği olan tüketimin ötesinde yatan birtakım konuları ele almaları gerekmektedir. Belki de tüketim kültürünün önemi tam olarak "gelenekten" "modernliğe" geçişin kültürel uygulamalarıyla anlaşılabilecektir. Her iki terim de, özellikle Marksistler için belirsiz ve iddialıdır. Fakat buna rağmen onlar toplumların siyasi-ekonomik yapısının –en önemlisi de kapitalizmin ekonomi politiği– kültürel uygulamalarla ve deneyimlerle ilişkilendirilebileceği bir çerçeve sunmaktadırlar. Dolayısıyla kapitalist kültürün eleştirisinin (kapitalist) modernliğin eleştirisini içerdiği anlaşılmaktadır. Bir sonraki bölüm kültürel emperyalizmin söylemsel stratejisindeki son bir hamleyi daha inceleyecek: Octavio Paz'ın ifadesiyle, bütün kültürlerin "modernliğe mahkûm" olmaları meselesi.[73]

73. O. Paz aktaran M. Berman (1983) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londra, Verso, s. 125.

V
Modernlik, kalkınma ve kültürel alınyazısı

Kültürel emperyalizmden söz etmenin en son yolu da kültürel modernlik söylemini kullanmaktır. Bu söylem, belirsizlikler ve paradokslar bakımından çok zengindir. Her şeyden önce "modernlik" teriminin kendisi belirsizdir ve zamandizinsel bakımdan esnektir. Bu terim genellikle kültürel *şimdiki zamana* atıfta bulunmak için kullanılır, fakat toplum ve kültür kuramcıları, tarihteki (Avrupa tarihindeki) bir noktada yer alan temel bir değişimi –modernliğe geçişi– anlamaya çalışmışlardır. Bu noktanın belirleyicileri on altıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar yayıldığından bu terim bu kadar esnektir. "Modernliği" tarihsel olarak bir yere yerleştirmenin güçlüğü bir tarafa, bu fikrin diğer toplumsal veya kültürel analizlerle rabıtasının kurulmasında karşılaşılan belirsizlikler mev-

cuttur. Örneğin, modernlik ile sınıf analizi arasındaki ilişki nedir, veya bunun doğuşuyla ilgili bazı erken tarihleri ele alacak olursak, "sanayi toplumu" teorileriyle ilişkisi nedir? Bu belirsizliklere rağmen (hatta belki de bunlar yüzünden) modernlik fikri, bizim Batı'da kültür deneyimlerimizi temsil ettiğimiz en genel yöntem olmuştur. Bu bölümde ortaya atılan soru, modernliğin nasıl *eleştirilmesi* gerektiğidir. Eğer Octavio Paz'ın ifadesiyle bütün global kültürler "modernliğe mahkûmsa", kültürel emperyalizmin eleştirisi modernliğin eleştirisinde ortaya çıkacaktır.

Octavio Paz'ın ifadesi özellikle yirminci yüzyıl Batı düşüncesi bağlamında güç kazanmaktadır. Örneğin, varoluşçu bir felsefeyi aksettirir ki, bu da Batı'nın kendi kültürel modernleşmesine verdiği en belli başlı tepkilerden biridir. Jean-Paul Sartre'ın ifadesiyle insanların "hürriyete mahkûmiyeti", yazarın iradecilik-ötesi felsefesinin özünde yatan paradoksal kaderciliği yakalamaktadır: Bizi tanımlayan özgürlük tarafından, varoluşsal *Angst*'a ve güvensizliğe mahkûm edildik –alınyazımız budur. Sartre'ın varoluşçu felsefesinde insan bilincini belirleyen hiçbir öğenin mevcut olmadığının bilinmesi şeklinde ifade edilen radikal özgürlük, garip fakat kararlı bir insan kaderinde ortaya çıkar: "Özgürlüğümüze son verme özgürlüğüne sahip değiliz."[1] Bir eylemci olarak insan, Sartre'a göre, kaçamayacağı fakat nafile bir öztanımlama peşinde koşar. Özgürlük, ne olduğu belirsiz fakat reddedemeyeceğimiz bir armağandır.

Paz'ın ifadesinde de benzer bir paradoks görülebilir. Sosyoekonomik modernlik, ulus-devlet sistemi ve küresel kapitalist piyasa düzeyinde yapısal olarak bütünleşmiş oldukları için bütün kültürlerin "kaderidir". Fakat kültürel bir alternatif değil de yapısal bir emrivaki olan bu bütünleşme, kültürün terimlerini geriye dönülemeyecek şekilde değiştirir, çünkü "gelenekten" "modernliğe" doğru tek yönlü bir yolculuk içermektedir. Özneler bu yolculuğu yaparken ve yeni olasılıklar belirdikçe –yeni alternatifler, arzular, yeni özgürlükler– bu da "varoluşsal" açıdan anlaşılabilecektir. Kültürler "modernliğe mahkûmdurlar" fakat bu, sadece "yapısal" ekonomik kalkınma süreci sayesinde değil, *özge-*

1. J.P. Sartre (1956) *Being and Nothingness*, New York, Pocket Books, s. 576.

lişme denen insani bir süreç sayesindedir.

Global kültürlerin hareketine bu şekilde yaklaşmak (özgelişme ile sosyoekonomik yapılar arasındaki *diyalektiğin* bir sonucu olarak), kültürel emperyalizm konusundaki söylemlerin pek çoğuna nazaran önemli bir avantaja sahiptir. Buna göre kültür süreçleri, eylemcilerin yaptığı karmaşık kültürel tercihleri içeren süreçler olarak anlaşılır. Fakat bu, Marx'ın ifadesiyle, kendi seçtikleri koşullar altında olmaz. Bu da, bu yaklaşımın bence şu ana kadar "kültürel tahakkümü" kavramsallaştırma yolunda karşılaştığımız sorunların pek çoğundan sakınabileceği için bir avantajdır. Kültürel değişimi, "belirlenmiş" birtakım toplumsal koşullar altında yapılan tercihler olarak anlamak, kültürel özneleri "kültürel salaklar" olarak görmeye direnmektir ve gelişkin kapitalizmin getirdiği her şeye burun bükme dürtüsüne direnmektir.

Bu kitapta özne konusunda ortaya atılan iddialara duyarlı olan bir kültürel modernleşme söylemi, dünyadaki kapitalist tüketiciliğin, kentsel sanayiin, kitle iletişiminin ve benzeri konuların içerdiği kültürel tahakkümün anlaşılabileceği bir bağlam olarak ümit vaat etmektedir. Fakat bu söylemdeki belirsizlikler öyledir ki, bunun içinde bütün kültürel tahakküm duygusu ortadan kalkabilir: Modernlikten söz edilmesi, "kültürel kader" anlamında kültürel değişimden, güçlü tarihsel (fakat "trajik") bir kaçınılmazlık olarak söz etmek demek olabilir. Bu da bütün rasyonel kültür eleştirisi projesinden vazgeçilmesi demek olacaktır. Biz bu eğilime, bir önceki bölümde kapitalizmle modernlik arasında önerilen yakın ilişkiyi koruyarak direneceğiz. Her ne kadar kültürel modernliğin altında yatan tek unsur olarak kapitalizmi görmek mümkün değilse de modernliği belli bir biçimde *etkilemektedir* ve bu şekilde de "tahakküm yapıları" diyebileceğimiz yapıların teşhisi mümkün hale gelmektedir. Bu yapıların araştırılması daha derinlerde yatan toplumsal unsurları ortaya çıkarabilir ve bu sayede de kapitalizmin küresel ekonomik-kültürel bir sistem olarak "başarısını" açıklamak mümkün olabilir; ve bu derinlerde yatan unsurların sorgulanması da modernliğin eleştirisinde en önemli öğeler olabilir.

Modernlik söyleminin kapsamı fazlasıyla geniş olduğundan biz tartışmamızı epey kısıtlamak zorundayız. Modernliğin *özü itibariyle belirsiz* bir kültürel durum olduğu şeklindeki yaygın id-

diayı inceleyerek başlayacağız. On dokuzuncu yüzyılın bütün büyük toplumsal kuramcıları bu içgörüyü şu ya da bu şekilde paylaşmaktaydı; ve böylece bu içgörü, sosyal ve kültürel eleştirinin terimlerini o zamandan bu yana belirlemiş bulunmaktadır. Bu belirsizliklerin ifade ediliş ve ele alınış tarzı, kültürel emperyalizm söyleminde tahayyül edilen cinsten kültür eleştirisi bakımından önemli anlamlar içermektedir. Kısacası, modern kültür durumunun belirsizliklerini tamamen kabul etmek gerekse de bunların ötesine geçemeyen bir söylem, eleştirel olamaz. Marshall Berman ve Cornelius Castoriadis'in çalışmaları üzerine aşağıdaki değerlendirmeleri bu önemli mesele açısından okumak gerekir: Modernlik dünyaya yayılırken, eleştirel keskinliği kaybetmeksizin ve modernliğin getirdiği huzursuzlukları kültürel kader düzeyine indirgemeksizin nasıl anlaşılmalıdır?

A. MODERNLİĞİN BELİRSİZLİKLERİ

On dokuzuncu yüzyılda Avrupa toplum kuramcıları için "modernlik" fikri önemli bir fikirdi. Marx, Weber, Durkheim, Simmel, Tönnies ve diğerleri, teorilerini "modern dünyada" beliren önemli değişimler üzerine kurdular. Bu değişimler, sosyolojinin kendi güçlüklerini ortaya çıkaran problemler olarak görülebilir. Bu kuramcıların anlattıkları arasında, hatta geçişi kavramak üzere kullanılan kategoriler arasında önemli farklar vardı –"gelenekten" "modernliğe", "mekanik tesanüdden" "organik tesanüde", "kapitalizm öncesinden" "kapitalizme", "*Gemeinschaft*'tan" "*Gesellschaft*'a" geçiş gibi. Bu farklılıklar, birleştikleri noktalara rağmen toplumsal teoride birbiriyle çelişen pek çok düşünce akımına kaynak olmuştur. Bunlardan politik açıdan en belirgin olanı, Marksizm ile diğer yaklaşımlar arasındaki farklılıktır. En önemli fikir birliği ise şu noktadaydı: Bu teorilerin yaşadığı toplumlar sadece toplumsal şimdiki zaman (tarihsel değişim sürecinde varılan en son nokta) anlamında "modern" değildiler, daha önce olduğundan çok daha farklı bir düzen içerisindeydiler. Bu önemli noktada siyasi görüş ayrılıklarına rağmen uzlaşma görülmekteydi ve hâlâ da bu uzlaşma mevcuttur.

Klasik kuramcıların üzerinde uzlaştıkları bir diğer nokta da, modern dünyanın insanlara mutluluk ve doyum sağlamaktaki belirsizliğiydi: Modern dünyanın cazibeleriyle üzüntü kaynakları bir aradaydı. "Geleneksel" veya "kapitalist öncesi" –haydi buna kısaca "modern öncesi" diyelim– toplumlarda her türlü toplumsal ve maddi huzursuzluk mevcuttu, pek çok özgürlük ise mevcut değildi: düşük bir teknik gelişme düzeyi, pek çok kimse için tabiatla ve maddi yokluklarla süregiden bir mücadele demekti; sırf hayatta kalabilmek için verilen bu mücadelenin çoğunluk açısından sonucu ise, dar bir kültürel deneyim ve kendini geliştirebilme bakımından kısıtlı olasılıklardı; insanlar, pek çok batıl inanç ve dogmatik dini inançların esareti altında tutulmaktaydılar; siyasi haklar, yurttaşlık hakları sayılı idi ve esas olan, otoriter yönetim idi. Modernlik ve özellikle de bilimsel rasyonalite ve "aydınlanma" ile bağlantılı olan liberal demokratik siyasi projeler, bu tahakküm biçimlerinin çoğundan kurtuluşu sağlamıştır. Fakat modernlik, tam bir özgürleşme getirmemiştir. Marx, Durkheim ve Weber, yeni kültürel patoloji biçimlerini kavramaya yönelik kavramlar kullanarak modernliğin *maliyeti* hakkında yazılar yazmışlardır: "Yabancılaşma", "anomi," araçsal aklın "demir kafesi" gibi.[2] Bu görüşlerin hepsinde, bir tahakküm biçiminin bir başka tahakküm biçimine dönüştüğü şeklinde bir duygu hâkimdir –birbirlerinden ayrıldıkları nokta ise, bu tahakkümün kaynağının analiz edilişinde ortaya çıkmaktaydı.

Yirminci yüzyılda toplum ve kültür kuramı, modernliğin merkezinde yer alan huzursuzlukları kabul etme konusunda farklılıklar içerir. Bu düşüncelerden bazıları modernliğin belirsizliklerini kavramaktan tamamen acizdir ve bunlardan bir tanesi, bizim görüşlerimizi etkileyen bir görüştür; çünkü bu, özellikle Üçüncü Dünya ülkeleriyle ilgilidir.

"Modernleşme teorisi" denen ve 1950'li, 1960'lı yıllarda kalkınma sosyolojisi alanında epey revaç görmüş olan bu teori, 2. ve 4. bölümlerde söz konusu edilmişti. Modernleşme teorisi, kapitalist Batı'nın, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin, orta yolcu

2. K. Marx (1975) "Economic and Philosophical Manuscripts," *Karl Marx: Early Writings*, çeviren R. Livingstone ve G. Benton, Londra, New Left Review/Penguin; E. Durkheim (1984) *Division of Labor in Society*, Londra, Macmillan; M. Weber (1971) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra, Unwin.

düşünce ikliminin, sömürgelikten sözde siyasi bağımsızlığa geçen ülkelere uygulayacağı "kalkınma politikaları" konusunda gerekli teorik zemini hazırlamaya yönelik bir çabası olarak görülebilir. Bu teori, geniş bir eleştiri cephesi tarafından, bariz ideolojik önyargısı, teorik basitliği, tutarsızlıkları ve tarihsel anlamda kör noktaları dolayısıyla ağır bir eleştiriye tabi tutulmuştur.[3]

Modernleşme teorisi, sömürgecilik sonrası ülkelerin ekonomik "azgelişmişliğini", kalkınma meselesini sadece *içsel* (endogenous) bir süreç gibi görerek açıklama çabasıdır –bu süreci, o toplumun kendi özellikleri belirler. Bu teori, "azgelişmişlik" sürecinin harici belirleyicilerini gözardı etmeyi ehven bulduğu için bu durum, teorinin esas ideolojik stratejisi olarak görülebilir: Sömürge döneminde ekonomik sömürü olgusu ve bunun global kapitalizmin piyasa yapısı içerisinde devamı, harici belirleyiciler olmuştur. Bir "modernleşme" söylemi üreterek bu zorlu gerçekleri gözardı etmek mümkündü; ve bu söylem, klasik sosyologların kategorilerini (Marx hariç, tabii!) alarak Üçüncü Dünya ülkelerinin, aynen Avrupa'da on altıncı ve yirminci yüzyıllar arasında olduğu gibi "gelenekten" "modernliğe" bağımsız olarak ilerlediklerini varsaymıştır. Azgelişmişliği, inatla varlığını sürdüren "geleneksel" davranışlara ve kültürel uygulamalara atfetmek mümkün olabiliyordu; ve fakirlik, sosyal yardımdan yoksunluk ve siyasi istikrarsızlık gibi münferit sorunların hallinin, eğitim programları vasıtasıyla modern tutumların "yayılması" sonucu olacağı düşünülmekteydi. Modern dünyaya erişebilmeleri için, Üçüncü Dünya ülkelerine Batı'daki yetişkin kuzenlerinin "yardım etmesi" gerekiyordu. Bu şekilde kullanıldığında "gelenek" ve "modernlik" kategorileri, emperyalizm ve neo-emperyalizm çağında kapitalizmin tarihsel kirli işleri için bir bahane oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, kalkınma teorilerinin eleştirel kuramcılarının modernleşme teorisini toptan reddetmesine şaşmamak gerekir ve bu pek de bir kayıp ifade etmez; çünkü modernleşme teorisyenlerinin klasik modernleşme teorisine uyguladıkları şiddet sonucu bunları birer kültür teorisi olarak sakatlamış ve genellikle de psikolojik e-

3. Örneğin bkz. A.G.Frank, (1969) *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York, Monthly Review Press; I. Roxborough (1979) *Theories of Underdevelopment*, Londra, Macmillan.

ğilimleri açıklayan birer basit teori düzeyine indirgemişlerdir.[4] Fakat modernleşme teorisinin alımlanması, bir bakıma radikal kalkınma teorileri açısından bir kayıp anlamına da gelmektedir; çünkü gelenek ve modernliği kullanan teorilerle "gelişmiş" ve "azgelişmiş" ülkeler arasındaki ilişkilerin tarihini kullanan teoriler arasında sınırlar çoktan bu teori tarafından çizilmişti. Alavi ve Shannin, eleştirel bir kalkınma sosyolojisi derlemesinin giriş bölümünde şunu yazarlar:

> Kalkınmakta olan toplumların sosyolojisi "geleneksel" ve "modern" klişeleri ile değil, çağdaş Üçüncü Dünya'nın, içinde yaşadığımız dünyanın, nasıl oluştuğunu açıklayan tarihsel bir analizle başlamalıdır.[5]

Oldukça doğru söylüyorlar. Fakat bu şekilde başlamak, modernliğin kültürel sorunsalını ele almadan işi bitirmek demek olmamalıdır. Kültür analizinde sorun şudur ki, modernleşme teorisyenleri bütün kültürel modernleşme teorilerini fırçalarıyla lekeleyip berbat etmişlerdir ve yakın zamanlara kadar radikal kuramcılarda kalkınma ve modernlikten aynı çerçeve içinde söz etme konusunda bir isteksizlik mevcut olmuştur. Bu isteksizliğin bir nedeni, modernleşme teorisinin, global kapitalizmin empoze etmesi sonucu modernleşmenin içerdiği kültürel anlamların yerine kendi basitliklerini getirmiş olmasıdır; bir diğer nedeni, bunun ideolojik çalışmasının, maddi tahakküm yapılarını gizlemeye yönelik olmasıydı; bir başka neden de, modernliğin getirdiği deneyim, Panglosvari bir optimizm getirmekteydi. Kapitalizmin bütün toplumların varacağı nokta olarak takdim ve takdis edilmesi ile modernleşme teorisyenleri, klasik kuramcıların dile getirdiği bütün belirsizlikleri ve huzursuzlukları gözardı etmişlerdir. Gerçekten, bu

4. Örneğin azgelişmiş ülkelerde daha düşük düzeyde girişimcilik dürtüleri veya "başarı ihtiyacı" bulduğunu ileri süren David McClelland'ın çalışmasında olduğu gibi: D. McClelland (1961), *The Achieving Society*, Princeton, New Jersey, Van Nostrand. Bunun ve benzer teorilerin gelip geçen eleştirisine bkz. Frank, a.g.y., s. 53.

5. H. Alavi ve T. Shannin (yay.) (1982) *Introduction to the Sociology of "Developing Societies"*, Londra, Macmillan, s.4. Ayrıca Andrew Webster'ın "modernleşme" teorisi tartışmasına bkz: A: Webster (1984) *Introduction to the Sociology of Development*, Londra, Macmillan.

teorileri bireylerin psikolojik özellikleri düzeyine indirgemekle bazıları, modernleşmenin kalkınmakta olan toplumlara "aktarılmasıyla" ortaya tamamen tatlı ve hoş bir tablo çıktığını psikometrik testler yapmak yoluyla "isbat edebileceğini" bile düşünmüştür.[6]

Birinci ve Üçüncü Dünyalar arasındaki kültürel ilişkileri kuramlaştırmak suretiyle "modernleşme" kavramını "modernleşme teorisinin" belirsizliklerinden kurtarmak zorunludur. Fakat modernleşmeye verilen tepki tayfının öbür ucunda da geleneği romantikleştiren ve kapitalist modernliğin yararlarını tamamen gözardı eden yaklaşımlar mevcuttur. Bunun kültürel emperyalizm eleştirmenleri için nasıl sürekli bir tuzak olduğunu görmüştük. Halbuki bize gerekli olan, modernlikle gelen huzursuzlukların içinde yattığı siyasi ve ekonomik bir sistemi kabul edecek olan ve bu sistemin "geleneksel" toplumlara nazaran cazip taraflarını da kabul etmeye hazır olan eleştirel bir yaklaşımdır.

Bunu söylemek kolaydır fakat pratikte böyle bir eleştirinin üretilmesi fazlasıyla zordur. On dokuzuncu yüzyıl teorisyenlerinin fikirlerini eleştirme yönünde atılan en önemli adımlardan biri, Frankfurt Okulu'nda görülür. Horkheimer ve Adorno'nun *Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanma'nın Diyalektiği) adlı çalışmasının başlığından, bu teorisyenlerin modernleşmenin belirsizliklerini ne kadar keskin bir şekilde kavramış olduklarını görebiliriz. Bu kuramcıların yapmak istedikleri, Batı medeniyetinin hürriyetten yoksun geleneksel toplumdan çıkarken takip ettiği rotayı tespit etmekti, "insanlığın gerçekten insani bir mertebeye varmak yerine neden yeni bir barbarlık içine gömülmekte olduğunu" saptamaktı. Francis Bacon ve daha sonraki düşünürlerin fikirlerinde ifade edilen "Aydınlanmanın" amacı, "insanları korkudan kurtarmak ve onları bağımsız yapmaktı". 1940'larda Avrupa'daki nazizm, faşizm ve Stalinizmin gölgesinde ve Amerika'da doğmakta olan tüketim kapitalizminin ışığında yazan bu düşünürler, bu projenin nasıl olup da başarısızlığa uğradığını açıklamaya çalışmışlardır: "Tamamıyla

6. Böylece Inkeles ve Smith, "yabancılaşma" ve "anomi" sorunlarını "psikolojik uyum" sorununa indirgeyerek kültürel meseleye itiraz etmektedirler –"birey ne kadar modern ise ruhsal uyumu da o ölçüde yüksek olmaktadır": A. Inkeles ve D. Smith (1975) *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*, Londra, Heinemann Educational, s. 264.

aydınlanmış bir dünyada nasıl olup da felaket zafere ulaşır?" Bu yazarlara göre bu "felaketler" olumsal tarihsel birer tesadüf değil, aydınlanmanın kendisinden kaynaklanan birer meseleydi. Aklın belirsizliklerini araştırmak gibi felsefi bir çabayı da görev edinirler:

> Tamamen şuna kaniyiz ki (ve esas iddiamız da burada yatmaktadır), toplumsal özgürlük, aydınlanmış düşünceden ayrılamaz. Mamafih, bu şekilde düşünmenin, kendisiyle iç içe olduğu tarihsel oluşumlardan (toplumsal kurumlar) daha az olmamak üzere, bugün bütün dünyada mevcut olan geri dönüşün tohumlarını da içerdiğini açıkça kabul ediyoruz... Teknolojik olarak eğitilmiş kitlelerin her tür despotizme anlaşılmaz derecede hazır oluşuyla, popüler paranoyaya kendi kendini tahrip edecek biçimdeki ilintisiyle ve bütün o anlaşılamaz saçmalığıyla modern teorik düşüncenin zafiyeti ortadadır.[7]

Frankfurt Okulu'nun ilk dönem kuramcılarının modernliğin esas meselesini kavramış olduğundan en ufak bir şüphe yoktur: Bu, sadece kapitalist sistemin adaletsizlikleri ya da toplumsal hoşgörüsüzlük veya mülkiyetçi bireycilik meselesi değildir. Burada önemli olan, çok dar bir akıl ilkesine göre –Max Weber'in *Zweckrationlität* dediği olgu ("araçsal akıl")– bütün modern toplumların düzenlenmesidir ve bu da bizim belli başlı toplumsal kurumlarımızın özünde mevcuttur: "ekonomi," toplumsal denetim amaçlı bürokratik kurumlar, bilim ve teknoloji. Horkheimer ve Adorno modernlikteki özgürsüzlükleri bu rasyonel olduğu varsayılan kurumlarda aramıştır. Aklın görevi, insanları hür kılmaktır, fakat bu yazarlara göre siyasi ve tarihsel bilgilerimiz bunun tamamen başarısız olduğunu göstermektedir. Buraya kadar, savundukları düşünce ikna edicidir. Modern toplumların rasyonellik idealinden çok uzak olduğu fikrine kimse karşı çıkmayacaktır. Fakat şimdi genellikle kabul edildiği üzere, erken dönem Frankfurt Okulu kuramcıları, aydınlanma aklının başarısızlığını açıklamaya çalışırken kendilerini teorik bir köşeye sıkıştırmışlardır. Bu yazarların meselesi, eleştirel konumlarına kendilerinin dayattığı birtakım kısıtlamalardır. "Aklın" esas özelliklerini eleştirmek, bu aklın dışında olan bir hareket noktası gerektiriyordu. Bu da oldukça zor

7. T. Adorno ve M. Horkheimer (1979) *Dialectic of Enlightenment*, Londra, Verso, s. xi-xii.

bir görevdir; nasıl olur da (tarihsel olduğu kabul edilen) rasyonel aklın yapıları dışına çıkabiliriz? Bu düşünürlerin kavramları, örneğin, doğruluk (truth) kavramı, içinde bulundukları toplumda hâkim olduğunu iddia ettikleri çarpıtılmış rasyonalite dolayısıyla anlaşılması zor bir kavram haline gelmiştir. Jürgen Habermas sorunu şöyle açıklar:

> "Aydınlanmanın diyalektiği" ironik bir mesele: Aklın özeleştirisini doğruluğa giden yol olarak gösterirken bir taraftan da "bu tamamıyla yabancılaşma aşamasında doğruluğa varmak hâlâ mümkündür" demektedir.[8]

Frankfurt Okulu'nun cebelleştiği felsefi zorluklar sadece akademik karakterde değildi; yüksek bir soyutlama düzeyinde modernleşme olgusunun açıklanması çabasıydı. Bu düşünürler, yüksek bir hayat standardı, "gösterişe yönelik tüketim" ve mutlak sefaletle bir arada israfı da sağlayan kurumsallaşmış bir "aklı" reddetmek zorunda kalmışlardı. Çünkü bu akıl, en yüksek düzeydeki teknik uzmanlığı savaş teknolojisine dönüştürebiliyordu; kültürü bir sanayi ve "eğlence meselesine... çalışmanın uzatılmasına" dönüştürüyordu.[9] Fakat bu yazarların eleştirisindeki çelişki, bu "aklın" dışında düşünmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Aklın başarılı olmadığını söylemek ile alternatif göstermek arasında fark vardır.

Habermas gibi çağdaş Eleştirel Kuramcılar erken dönem Frankfurt Okulu'nda olduğu gibi aynı sorunlarla boğuşmuşlardır, fakat onlar daha farklı, belki de daha uzlaşmacı bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Kabaca söyleyecek olursak Habermas, Horkheimer ve Adorno'nun aydınlanma aklına saldırısını hatalı bulmaktadır: Modernliğin getirdiği rahatsızlıklar *Zweckrationalität*'in tabiatından değil, "modern dünyanın getirdiği bütün düşünce boyutlarını dengeli ve kurumsallaştırılmış bir şekilde geliştirememekten" kaynaklanmaktadır.[10] Habermas'ın çalışması, modernliğin tabiatı ko-

8. J. Habermas (1984) *The Theory of Communicative Action cilt 1: Reason and the Rationalization of Society*, Londra, Heinemann, s. 383.
9. "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception," Adorno ve Horkheimer'da, a.g.y., s. 137.
10. T. McCarthy (1985) "Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action," R. J. Bernstein (yay.) Habermas and Modernity, Cambridge, Polity Press, s. 176.

nusunda gayet önemli ve karmaşık bir tartışmanın merkezinde yer almaktadır.[11] Bu tartışmaların hakkını vermek burada yer bakımından mümkün değildir ve Habermas kendisi, "Avrupa merkezli, sınırlı görüşlerinin" "Üçüncü Dünya bağlamına" getirilmesi konusunda gayet temkinli davranmıştır.[12] Bu bölümün en son kısmında Habermas'ın bir özelliğine kısaca değineceğiz.

Frankfurt Okulu'nun modernliğe getirdiği eleştiri, modernliğin belirsizliklerinin ne kadar derin kökleri olduğunu göstermektedir: Bu kültür meselelerinin kökünde aklın doğasıyla ve rasyonel toplumsal eleştiriyle ilgili gayet zor sorunlar bulunmaktadır. Her ne kadar bu meselelerin farkında olmamız gerekiyorsa da, eleştiri kuramının "üst-söylemine" fazla takılıp kalmamak gerekir. İşte biz modernliğin *yaşanması* olarak kültürle bu şekilde ilgileniyoruz. Bu deneyimi düşünmenin çeşitli yolları vardır ve bu konunun, eleştirinin rasyonel temelleriyle doğrudan ilgili bir endişeye dönüşmesi de gerekmemektedir.

B. KÜLTÜREL ALINYAZISI ANLAMINDA MODERNLİK

Modernliğin belirsizlikleriyle uzlaşmaya yönelik en ilginç çabalardan birini, Marshall Berman'ın *All That Is Solid Melts into Air* [Katı Olan Her şey Buharlaşıyor] adlı kitabında bulmaktayız. Bu kitabın alt başlığı "Modernliğin Yaşanması" olup yazarın yaklaşımı konusunda bize ipucu vermektedir. Bu kitap zengin ve eklektik bir metin olup Avrupalı yazar ve düşünürler ile ilgili –Goethe, Marx, Baudelaire– orijinal ve gayet ilginç seçmeler içermekte, edebi ve sanatsal "modernizm" akımlarıyla ilgili açıklamalar vermektedir. Fakat "modernliğin" gözlükleriyle yapılan bütün bu okumalar onu bir tarz, biçim ya da yapı olarak değil, ortak bir *kültür deneyimi* olarak ele almaktadır. Berman, kitabına bu deneyimsel yaklaşımı sağlamca ortaya koyacak şekilde başlamaktadır:

---

11. Bkz. Bernstein (a.g.y.) ve S. K. White (1988) *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, ; J. Habermas (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
12. P. Dews (yay.) (1986) *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Londra, Verso, s. 15.

> Günümüzde, hayati önemi haiz olan, kadın erkek dünyada herkesin paylaştığı bir deneyim tarzı –zaman ve mekân deneyimi, kendinin ve diğerlerinin yaşantısı, hayatın olanakları ve tehlikeleri– vardır. Modern olmak, kendimizi, bize macera, güç, neşe, gelişme, kendimizin ve dünyanın dönüşümünü vaat eden bir ortamda bulmaktır ve bu ortam aynı zamanda sahip olduğumuz, bildiğimiz ve olduğumuz her şeyi tahrip etmekle tehdit eder. Modern ortamlar ve yaşantılar bütün coğrafyaları ve etnik kökenleri, sınıf ve milliyetleri, din ve ideolojileri aşar ve bu anlamda modernliğin bütün insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Fakat bu paradoksal bir birliktir, dağınıklık içinde birliktir. Hepimizi sürekli bir parçalanma ve yenilenme, mücadele ve çelişkiler, belirsizlik ve elem girdabına atar. Modern olmak, Marx'ın ifadesiyle, "katı olan her şeyin eriyip havaya karıştığı" bir evrenin parçası olmak demektir.[13]

Berman'ın modernlikteki yaşantıları tarif etmesi, belirsizlikleri açığa çıkarmaktadır. Bu da kitabının belli başlı amaçlarından biridir: Yirminci yüzyılda modernliğin kültür durumu ile ilgili düşünceler "duraklayıp gerilemiş bulunmaktadır". Berman, "modern hayatın hem savunucusu, hem de düşmanı olan" on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinde bulduğu olasılıklar ve tehlikeleri yeniden kurmak amacındadır.[14] Buna karşılık, yirminci yüzyıl düşüncesi, modernliğin çelişkilerini törpülemiş, basit birer karşıtlık haline getirmiştir. Bir taraftan modernlik "körü körüne bir hevesle ve eleştirel olmayan bir şekilde kucaklanmaktadır". Bu noktada yazar şu örnekleri verir: Birinci Dünya Savaşı öncesinde mimarlıktaki fütürizmin üstü kapalı faşist gösterişi ve modernist hareket –Mies van der Rohe, Le Corbusier– 1960'ların yüksek teknoloji ütopistleri –Alvin Toffler, Marshall McLuhan– ve ilginçtir ki, kalkınma çalışmalarındaki modernleşme kuramcıları. Öbür taraftan, modernliği eleştirenler onu "yeni Olimpiyen mesafelilik ve aşağılama" ile suçlarlar. Berman bu eleştirmenlerin, Max Weber'in modernliğin meşhur "demir kafes" tanımını geliştirdiklerini düşünür; fakat onlar bunu öyle yapmaktadırlar ki, Weber'in eleştirel içgörülerinin önemli yönleri kaybolur ve "kit-

13. M. Berman (1983) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londra, Verso, s. 15.
14. A.g.y., s. 14.

leler" hakir görülür. O, bu noktada "kitle toplumunun" sağcı kültür eleştirmen-lerini zikreder –Ortega, T.S. Eliot– ve ayrıca 1960'lardaki sol kişilikleri söz konusu eder; özellikle *One-Dimensional Man*'deki kötümserliğiyle Marcuse.[15] Berman'a göre her iki görüş de şunun belirtisidir: Yirminci yüzyılda "biz modernliği nasıl kullanacağımızı bilmiyoruz, kültürümüzle hayatlarımız arasındaki bağı kaybetmiş veya koparmış durumdayız."[16]

Bizim bu bağlantıyı, modernliğin yaşanmasının esas dolayımlayıcı terim olduğu bir "diyalektik" olarak anlamamız gerekmektedir. Berman böylece *modernleşmeden*, modernlik yaşantısını yaratan "dünya tarihsel süreçleri" olarak söz eder. Bu süreçleri, modernlik yaşantısını tarif ettiği yoğun canlılıkla tarif eder: fiziksel bilimlerin büyük keşifleri, üretimin, insan ortamlarını kökten dönüştürecek şekilde sanayileşmesi, "milyonlarca insanı atalarının yurdundan koparan, dünyanın başka bir yerinde farklı bir hayatın ortasına fırlatıp atan" demografik değişimler, "hızlı ve genellikle korkunç bir kentsel büyüme", "en farklı insanları ve toplumları birbirine bağlayıp çevreleyen" kitlesel iletişim, güçlü ulus-devletler ve bunlara bağlı bürokrasiler, vs. Ona göre, bütün bunların arkasında sürekli işleyen, "devamlı genişleyen, inişli çıkışlı bir kapitalist piyasa" vardır.[17] Berman, bu faktörler arasındaki ilişkilerin detaylı bir açıklamasını yapmaya gönüllü değildir. Örneğin, kapitalist toplumla endüstriyel toplum arasındaki ayrıma dair sosyal-teorik tartışmalara girmek istememektedir. Onun için önemli olan, modern insanların kendilerini içinde buldukları objektif –tamamen değilse de büyük ölçüde sosyoekonomik– birtakım koşulları yakalamaktır. Bu koşullar, "modernleşmenin" diyalektik anını oluşturur.

Berman'ın diyalektiğinde diğer anı oluşturan ise, insani tepkilerdir: o, bu tepkilerin "kendilerini değiştiren dünyayı değiştirme gücünü kendilerine vermek üzere, erkek ve kadın bütün insanları modernleşmenin nesnesi ve öznesi yapmayı" amaçladığını öne sürer ve bu tepkilere *modernizm* adını verir. Berman, bu terimi, edebiyat veya görsel sanat teorilerinde olduğundan çok daha ge-

15. A.g.y., s. 28. Berman, son zamanlardaki diğer pek çok eleştirmen gibi Marcuse'deki görüşlerin bazı inceliklerini gözden kaçırır.
16. A.g.y., s. 24.
17. A.g.y., s. 16.

nişletilmiş bir anlamda kullanır. Ona göre "modernizm" her ne kadar edebi ve mimari modernizmin birtakım yönlerini kapsıyorsa da,[18] belki bundan daha da önemli olarak, bazı sıradan kültürel uygulamalarla ilgilidir –başka bir çalışmasında kullandığı tabirle "sokaklardaki ilanlarla" ilgilidir.[19] Yazar şunu belirtir:

> Modernist olmak demek, insanın kendisini bu kargaşalık içinde rahat hissetmesi demektir, onun ritmine ayak uydurması, gerçekliğin, güzelliğin, adaletin biçimlerini ararken modernliğin tutkulu ve tehlikeli akıntılarının izin verdiği ölçüde bu sularda hareket etmesi demektir.[20]

Modernleşme → modernlik ← modernizm şeklindeki bu diyalektik ifade, Berman'ın alelade insanların modern kültürün üretimine katılması olgusunu vurgulamasını sağlamaktadır (bu da modernliğin daha kötümser yorumlarında yeterince ele alınmamış bir noktadır). Dolayısıyla, uzun ve karmaşık bir fikri geniş ve merkezi bir konu haline getirmek üzere Berman, yirminci yüzyıl kültür analizinin getirdiği karşıtlığın açmazında hareket edebilmek istemektedir; modernliği, gerçekliğin "öznel" inşası ile nesnel sosyoekonomik yapıların karşılıklı etkileşim içinde olduğu kültür ortamı olarak anlamak istemektedir. Bu şekilde bakıldığında modernlik, yaşanması gerçekten endişe verici, belirsiz ve hatta tehlikeli bir ortamdır; fakat neticede "bizim dünyamızdır", ve biz bir yolunu bulup bunun kültürel efendisi olabiliriz. Dahası, modern kültürü hakir görmek, modernleşme bağlamındaki insanların kendilerini rahatlatma çabalarını hakir görmek demektir: Modernliğin kayıtsız şartsız reddi, sağdan da gelse, soldan da gelse, Berman'a göre, gerici bir konumdur. Berman'ın kitabı genel sol pers-

18. Berman, söz konusu ettiği 1970'lerdeki kültürel üretimin bir kısmının başka bazı araştırmacılar tarafından "postmodernizm" diye adlandırıldığını kabul eder; bkz. a.g.y., s. 345-48. Ben, kültürel postmodernizm teorilerinin ihtiyatla karşılanması gerektiği konusunda onunla aynı fikri paylaşıyorum. Modernlik (ya da benim Sonuç'ta öne sürdüğüm üzere "modernliğin son aşaması") bana hâlâ daha kullanışlı bir eleştiri kategorisi olarak görünüyor.

19. M. Berman (1984) "The Signs in the Street: A Response to Perry Anderson," *New Left Review*, no. 144, s. 114-123. Berman'ın özellikle "sokaklardaki insanları ve günlük hayatı" anlamak gerektiği konusundaki vurgusuna bkz.

20. Berman (1983) a.g.y., s. 346.

pektifinden yazılmıştır fakat hiç şüphesiz, modernliği kutsamaktadır –en azından, kapitalizmin empoze ettiği kültür anlamında yöneltilen sol eleştirilere karşı çıkışıyla modernliği kucaklamaktadır. Bu da cesur ve tahrik edici bir açıklamadır, ve kültürel emperyalizmin, modernliğin empoze edilmesi anlamındaki (sınırlı) ifadelerine karşı ilginç bazı sorular ortaya atmaktadır.

Berman, görüşlerine yaşantıya atıfta bulunarak başlar; modernlik, "...hayati bir yaşantı biçimidir" der. Buna karşı duran en aşikâr engel ise, kimin yaşantısı olduğu sorusudur. Berman, okuyucularının bu deneyimi içgörüsel olarak tanıyacaklarından emindir. O, "sokaklardaki ilanları" okuyan New York'lu bir entelektüeldir ve sözünü ettiği canlılık, enerji ve tehlike tabloları, onun kendi kültür ortamını yansıtır. Bu görüşü dünya ölçeğine taşımak ("kadın erkek dünyada herkesin paylaştığı"), belli bir etnomerkezcilik tehlikesi taşıyacaktır. Fakat bence bu riske girmeye değer, çünkü modernliğin kültürel yönlerini yaşantı düzeyinde sergilemektedir. Modernliğin yaşanması konusunda bize verdiklerini, modernleşme koşullarından *tümdengelimler* olarak ele alabiliriz. Burada çok daha sağlam bir zemin üzerinde durmaktadır çünkü bu koşulların, bütün global kültürlerin bağlamı haline geldiği yönünde çok açık seçik belirtiler vardır. Nesnel siyasi ve ekonomik birtakım yapılar olarak *modernleşme*, global bir alınyazısı olarak gözükmektedir. Buradaki sorun, yazarın varsaydığı diyalektiğin, bütün kültürlerde işlemekte olup olmadığıdır. İddialarının belli aşamalarında Berman Üçüncü Dünya ülkelerine atıfta bulunur ve böylece de bunun işlediğini düşündüğü anlaşılır. Örneğin, bazı Üçüncü Dünya hükümetlerinin (hangileri olduğunu belirtmez) "halklarının iyiliği için onları modernizmden koruma" çabalarını tartışır:

> Bu kültür tamamıyla Batılı olsaydı ve pek çok hükümetin de ileri sürdüğü gibi Üçüncü Dünya için alakasız olsaydı, bu hükümetler onu bastırmak için bu kadar çaba sarf ederler miydi? Yabancılara yansıttıkları ve "Batı kokuşmuşluğu" adı altında yasakladıkları şey, kendi halklarının enerjisidir, arzusudur, eleştirel ruhudur. Hükümet sözcüleri ve propagandistlerinin kendi ülkelerinin bu yabancı etkiden âri olduğunu ileri sürmeleri, aslında, halklarını siyasi ve ruhi olarak kontrol altında tutabilmiş oldukları anlamına gelir. Bu baskı kalktığında ya da

fırlatılıp atıldığında, ortaya çıkan ilk birkaç olgudan biri, modernist ruhtur: Ezilenlerin dönüşüdür.[21]

Burada standart kültürel emperyalizm fikrinin neredeyse tersini bulmaktayız. Berman'a göre kültürel tahakküm, Üçüncü Dünya hükümetlerinin modernist enerjinin popüler kaynakları karşısında "geleneği" korumak adına nafile bir mücadele içine girmeleri halinde ortaya çıkar. Modernlik böylece kültürel bir dayatma değil, insan ruhunun bir özgürleşimidir. Latin Amerika edebiyatındaki şu meşhur "patlama"yı, Çinli muarızların duvar ilanlarını ve saireyi ele alır.[22] Berman, bu olguların "günümüzde Batı-dışı dünyanın çoğu yerinde özgür hayalleri ve eleştirel düşünceyi canlı tuttuğunu" ileri sürer.

Şunu anlamamız gerekir ki, Berman, ekonomik *modernleşme* süreçlerini safça destekleyen biri değildir. Modernizmin bastırılmasının yararsızlığı konusundaki görüşü, modern toplumun yerli yerinde duran nesnel yapılarına dayanmaktadır. Berman'a göre Üçüncü Dünya hükümetleri, kendilerini şunun için bu gerici konumda bulmaktadırlar: "Dünya piyasasının hengâmesinde ya batmak ya da çıkmak durumundadırlar, sermaye birikimi için ümitsizce çabalamak, kalkınmak ya da parçalanmak gibi bir durumda kalmaktadırlar."[23] Eserinin başka bir yerinde Üçüncü Dünya hükümetlerini neo-Faustçu bir ihtişamla ve megalomani haleti ruhiyesi içinde, halklarının gerçek ihtiyaçlarını hesaba katmaksızın, kötü tasarlanmış kalkınma projeleri peşinde koşmakla suçlar.[24] Berman'ın ana fikri, Üçüncü Dünya toplumlarındaki güç odaklarının, ekonomik kalkınmanın kültürel sonuçlarını kabul etmeleri gerektiğidir –böyle bir kalkınma kendi kişisel ihtiras ve kibirleriyle örtüşse de örtüşmese de. Modernleşme, popüler bir tepki olarak modernizmi doğurur ve bastırılamayan da budur.

Kültürel modernliğe bu şekilde yaklaşmanın, bu bölümün başında belirtilmiş olan avantajı vardır, yani belirlenmiş koşullar altında yapılan tercihler açısından anlaşılması –ve tabii bu tercihlere

21. A.g.y., s. 124-25.
22. 1989'da Çin'de olan trajik olaylar Berman'ın konumunu destekliyor olabilir fakat bundan kültürel sonuçlar çıkarmakta acele edilmemelidir.
23. Berman (1983) a.g.y., s. 125.
24. A.g.y., s. 77.

saygı gösterilmesi– şeklinde. Berman'ın "popülizmi", pederşahi olmayan temeller üzerinde kültür eleştirisi oluşturma yolunda ciddi bir çabadır. Fakat ilginç bir kültürel kader ve bir çeşit eleştirel açmaz yaratan bazı varsayımlarda bulunur. Bunu anlamak için Berman'ın kitabının anlamlı bir eleştirisini sunan, Marksist eleştirmen Perry Anderson'a dönelim şimdi.

Anderson'ın en önemli içgörüsü, *All That Is Solid Melts into Air*'in ana kavramını kalkınma olarak görmesidir. Modernleşme, kapitalist piyasayla ilişkili olan ekonomik ve bilimsel-teknik gelişmeleri içerir, fakat Berman'ın diyalektiği açısından daha önemsiz olmayan bir nokta da, *özgelişimdir*. Anderson, Berman'ın modernliğin yaşanmasıyla ilgili olarak söylediklerinde bunun esas nokta olduğunu ileri sürer:

> Nedir bu yaşantı? Berman'a göre bu, geleneksel roller ve âdetler ortadan kalktıkça yaşanan sınırsız bir özgelişimdir; öyle ki, bu aynı anda bir eziyet ve özgürleşim, neşe ve ümitsizlik olarak hem heyecan, hem de korku kaynağı olarak yaşanır. Modernizmin dünya-tarihsel sürekliliğini sağlayan, insan ruhunun daha önceden bilinmeyen sularına doğru bu durmak bilmeyen momentumudur.[25]

Sınırsız özgelişim, Berman'ın modernlik fikrine "varoluşsal kadercilik" veren özelliktir. İşte hikâye böyledir. Teknik ve ekonomik kalkınmayla gelen özgürleşim, geçmiş ile ani ve geri dönüşü mümkün olmayan bir kopuş içerir. Böylece geleneksel dünya görüşleri, değerler ve inançlar, bireyler üzerinde bir etki yapmaz; fakat istikrarlı kültürleri bu noktaya kadar desteklemiş olan ahlâki ve varoluşsal belirlilik ve anlamın kaynaklarını da sağlayamazlar. Hikâyenin buraya kadarki kısmını biliyoruz: Max Weber'den bu yana kültür değerleri konusunda Batılı tartışmaya çerçeve oluşturmuştur. Berman'ın meseleye getirdiği vurgu ise, hem cesur, hem kadercidir. Berman'a göre modern hayatta kadın erkek herkes, hiçbir şeyin garanti edilmediği bir dünyaya adapte olmak zorundadır; Sartre'ın ifadesiyle "garantisi olmayan" bir yaşantıdır bu. Özkalkınma, istikrarsızlığın *zorunlu* olarak ortadan kalkmasıdır; değerlerin sürekli olarak değişmesi, yok olmasıdır. Bu kültürel ka-

25. P. Anderson (1984) "Modernity and Revolution," *New Left Review*, no. 144, s. 96-113 (s. 109).

derin kaçınılmazlığının sebebi de bireylerin bunu *tercih etmiş* olmasıdır: geleneksel inançların özelliği olan tarzda tahakkümü istemek mümkün değildir. Örneğin, insanlar bir kere çoğulculuğu tattıktan sonra (diğer kültürlerde olan işler) insanın potansiyelinin değişmek bilmeyen kültürel uygulamalar tarafından ("burada bu işler hep böyle olur") sınırlandığını görmek mümkün değildir. Medyayla karşılaşmak, böyle bir yaşantıyı sağlayan modernliğin sadece bir özelliğidir. Modernleşme, insan anlayışının terimlerini değiştiren tek yönlü bir yolculuktur.

Geriye dönüşü olmayan bu türden bir değişimin iyi bir örneğini bir başka modernleşme kuramcısı olan Peter Berger vermektedir. Berger, Tanzanya'da kolektif bir tarım yerleşkesine ziyarette bulunan birinin hikâyesini anlatır. Bu köyün sakinleri artık kolektif olarak yaşamakta olan fakat farklı kabilelerden olan kişilerdir. Bu, gelenekten modernliğe adım atan topluluktur. Ziyaretçi, muhtelif kabile danslarının hâlâ yapılıp yapılmadığını merak eder ve konuştuğu bir yaşlı, buna olumlu cevap vererek bu dansların yılda bir-iki defa özel vesilelerle yapıldığını belirtir. Yaşlı adam, bunun topluluk için iyi bir iş olduğunu söyler, çünkü topluluk üyelerinin birbirlerini daha iyi anlamalarını sağlamaktadır. Berger, bu durumu, kendi görüşünü destekleyen bir örnek olarak kabul eder; ona göre modernleşme, "belli bir durumu kabul etmek yerine anlam düzeyinde bir seçme içerir" ve Berger şunları söyler:

> Kabile dansları eskiden geleneklerin belirlediği zamanlarda yapılmaktayken şimdi artık köy konseyinin seçtiği özel durumlarda icra edilmektedir. Eskiden bunların yapılması kaçınılmazdı, fakat şimdi artık bir seçim sonucu karara bağlanmaktadır –ve tanım olarak da bu seçim, dansları belirli bir tarihte *yapmamak* olabilir... Son olarak, bu işe bir mantık getirilmiştir: Eskiden insanlar dans ederlerdi çünkü bu gerekliydi, muhtemelen bunu pek düşünmezlerdi; aynen yiyip içme ya da nefes alma konusunda olduğu gibi. Fakat şimdi dans ediyorlardı çünkü bunun, köy halkının morali bakımından güzel bir şey olduğu varsayılıyordu. İnsanlara ne olduğunu unutturan felaketler bir tarafa, modernleştirici değişimde birtakım şeyleri sorgusuz sualsiz kabul etmek yerine artık seçme olgusunun gelmiş olmasından geriye dönüş olmayacağı anlaşılmaktadır. Bir bireyin, herhangi bir seçme durumunun

bilincine vardıktan sonra, sahip olduğu alternatiflerin bir gereklilik olduğunu düşünüyormuş gibi davranması zordur.[26]

Berman ile Berger'ın karşılaştırılması oldukça aydınlatıcı olmaktadır çünkü oldukça farklı siyasi ve kültürel açılardan yazmaktadırlar. Berger siyasi olarak Berman'ın oldukça sağında yer almaktadır ve her ikisi de modernliğin merkezinde yatan koşulu, varoluşsal bir koşul olarak –özbilinç, seçme bilinci– görmektedirler. Toplumsal yapılar değiştirilebilir, fakat bireysel olarak özgelişim, tek yönlü bir yolculuktur. Kültürel kadercilik paradoksu da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Berman için özgelişim modernleşme koşulları tarafından bir kere dizginlerinden boşandı mı, bütün kültürleri sürekli bir akışkanlık ve istikrarsızlığa sürükler. Bu huzursuzluğun en güçlü tasviri olarak merkezi "eritme" imajını verir, ki bu aynı zamanda kitabının da başlığını oluşturur. Bunun ilham kaynağı, Marx'ın, *Komünist Manifesto*'sunda "burjuva çağı'nın" kültürel sonuçlarını tanımladığı güçlü bir paragraftır:

> Üretimin sürekli bir devrimden geçmesi, bütün sosyal ilişkilerin kesintisiz bir sarsıntıya uğraması, sürekli bir belirsizlik ve ajitasyon, burjuva çağını diğer bütün çağlardan ayırır. Bütün sabit ve donup kalmış ilişkiler, barındırdıkları saygın fikirler ve düşüncelerle birlikte süpürülüp gider; yeni oluşmuş bütün ilişkiler de daha kemikleşemeden eskir gider. Katı olan her şey eriyip gider havaya, kutsal olan her şey dünyevileşir, ve nihayet insanlar hayatlarını kuşatan gerçek koşullarla ve diğer insanlarla yüzleşmek zorunda kalırlar.[27]

Bunu okumanın (belki de standart) bir yolu, alıntının başını ve sonunu vurgulamak olmuştur. Bu, Marx'ın toplumun burjuva kapitalizmiyle ortaya çıkan "gerçek temellerini" açıkladığını görmek içindir: "İki büyük rakip" olan burjuva ve proletarya sınıfları belirirken insanlar "zorunlu bağımlılık" getiren ekonomik ilişkiler içindeki "hayatlarının gerçek koşullarını" anlamaya başlayacaklardır. Bunu söyleyen Marx, ideoloji eleştirmeni olan, ekonomi po-

26. P. Berger (1974) *Pyramids of Sacrifice, Harmondsworth*, Allen Lane, s. 197-98.
27. K. Marx ve F. Engels "Manifesto of the Communist Party," aktaran Berman (1983), a.g.y., s. 95.

litikçi Marx'tır. Fakat Berman alıntının orta yerinde kültür yaşantısını vurgular ve Marx'ın "modernist" bir şekilde okunmasını sağlar. Marx'ın yazısı burada pırıl pırıl aydınlık bir hale gelir, "nefes keser" ve bütün inanç ve uygulamaların sağlam temellerinin nasıl eriyip gittiğini anlatarak okuyucularını alır götürür. Berman'a göre *Komünist Manifesto* bu anlamda kültürel modernleşmenin manifestosudur.

Berman, Marx'ın bu şekilde okunması için epey metinsel destek bulur. Fakat bundan çok önemli anlamlar çıkarılmasından kurtulamaz: Eğer kapitalist modernleşmenin aleviyle her şey eriyip gidiyorsa komünizmin temellerine ne olmaktadır? Berman şöyle açıklar bunu: Marx, kapitalizmin ikonoklastik dinamizmini algılayışıyla hareket etmiş gibidir; "tasavvur edilen bu oyunun o kadar dışına çıkılmıştır ki, devrimci metnin ciddi ölçüde elden geçirilmesi gerekmektedir". Berman'ın en ortodoks Marksistlerden ayrıldığı nokta budur. Bize anlattığı hikâyeye göre "devrim", *sürekli* bir kültür durumu halini alır ve Marksist düşünceye göre istikrarlı rasyonel bir çeşit modernlik olan komünist toplumu yaratacak olan devrim kavramında ısrar etmek pek mümkün olmaz:

> Kapitalizmi eriten toplumsal güçlerin komünizmi de eritmeyeceğini kim garanti edecektir? Eğer bütün yeni ilişkiler kemikleşmeye fırsat bulamadan eskiyip gidiyorsa, dayanışma, kardeşlik ve karşılıklı yardım gibi olgular nasıl korunabilecektir?.. İlginçtir ki, Marx'ın modernleşme diyalektiğinin, kendi tanımladığı toplumun kaderini canlandırdığını görürüz; bu arada bu diyalektik, enerji ve fikir yaratır, ve bunlar da eriyip gider.[28]

Marksistlerin böyle bir görüşe direnmeleri şaşırtmamalıdır bizi, çünkü bu görüş sadece tarihsel materyalizm teorisinin değil, bunu destekleyen –"somut" sosyalist değerler– asgari kültürel istikrar varsayımlarının da özüne meydan okumaktadır. Perry Anderson, Berman'ı Marx'ın aşırı bireyci bir versiyonunu sunan biri olarak görür –bu, Rousseau'ya yakın olan bir Marx'tır. Berman'ın vurguladığı bütün kültürel istikrarsızlık, onun, modernleşmenin açığa çıkardığı özgelişmenin sınırsız dinamikleri kavramından kay-

28. Berman (1983), a.g.y., s. 104-105.

naklanır. Fakat böyle sınırların olmaması fikrinin kendisi bireyci bir insan tabiatı varsayımına dayanır, ki Anderson bunun Marx'a ait olmadığını belirtir:

> Marx için öz, kendisi ile diğerleri arasındaki ilişkilerin *önceli* değildir, özü *oluşturan*, bu ilişkilerdir. Erkekler ve kadınlar *sosyal* bireylerdir; bunların toplumsallığı birey olma durumlarının ardılı olmayıp bu durumla eşzamanlı bir olgudur... Özün gelişimi diğerleriyle ilişkilerinden doğuyorsa, bu gelişim asla Berman'ın bize anlattığı anlamda monadolojik tarzda sınırsız bir dinamik olamaz; çünkü diğerlerinin mevcudiyeti aynen bu anlamda bir kısıtlılık oluşturmaktadır ve bu olmadan da *gelişmenin kendisi mümkün olamaz.*[29]

Anderson'ın Marksçı projeyi desteklemesi sonucu farklı bir insan tabiatıyla karşılaşırız: Berman'ın anlatımındaki huzursuz bireyciliğe karşılık Anderson bize tabiaten toplumsal, "işbirlikçi" (uyumlu anlamında –ç.n.) bir insan tablosu çizer –özgelişimin sınırları, bizim birbirimize olan zorunlu bağımlılığımızda yatar. Rasyonel kültürel istikrar bu açıklamaya göre çok daha gelişmiş olarak öngörülmektedir. O halde haklı olan kimdir? Marx'ın yorumları olduklarından *her ikisinin de* haklı olduğunu belirtmek gerekir: Diğer pek çok konuda olduğu gibi, Marx'ın çalışmasında, her iki konumu da destekleyen pasajlar bulmak mümkündür.[30] Tamamen açıklayıcı olan bu görüşün ötesinde, insan tabiatı konusundaki görüşler, insan davranışı (kültürel, politik) üzerine sadece bir spekülasyon olduğu için buna karar vermek zordur. Bu tip davranışı etkileyen davranışları incelemek herhalde daha yararlı olacaktır.

Modernleşmenin ekonomik ve politik süreçleri, Berman'ın açıklamalarında yer alan başlıca öğelerdir. Fakat başkaları da vardır. Modernleşmenin büyük kültür anlatıları mevcuttur: Deneyimlerimiz hakkında, kendimiz için gerçekleştirmeyi düşündüğümüz olasılıklar, insani amaçlar konusundaki ortak kavramlarımız ve sair kolektif hikâyelerimizdir bunlar. Bu kültürel "tahayyülat" insanın

---

29. Anderson, a.g.y., s. 110-111.
30. Örneğin, bkz. K. Soper (1981) *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Perspective*, Brighton, Harvester Press, N. Geras (1983) *Karl Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Londra, Verso.

özgelişimiyle ilgili bir "iç dinamikten" kaynaklanmaz; bunlar, gelişmenin kendisiyle ilgili hikâyelerdir –toplumsal anlamda kendini anlamak için, bir kültürün yorumsal metinlerinde bulunan korunmuş ve değerlendirilmiş çabalardır. Berman bunun farkındadır: Marx'ı tartışırken eserinde, bireysel-psikolojik ve sosyoekonomik anlamlara kucak açan ve bunları birbirine bağlayan gelişme kavramına olan saplantısına dikkat eder. Bu anlamda Marx'ın etkisini anlamanın bir yöntemi, onu ana idealini gelişmenin oluşturduğu modern bir anlatıya katkıda bulunan biri olarak görmektir. Berman'ın tartıştığı bütün modernist düşünürler –ve kendi kitabı da– bu anlatıya katkıda bulunur. Demek ki Berman Üçüncü Dünya kültürlerini "modernliğe mahkûm" bir şey olarak görür ama bunu kapitalist piyasanın, şehirleşme ve sairenin "nesnel yapıları" açısından değil, gelişmenin kültürel anlatısına kendini kaptırmak açısından yapar; bu başlangıcı Batı'nın kültüründe olan bir anlatıdır.

Berman'ın kendini içine düşürdüğü bu ciddi açmazdan kurtulmasının en azından bir yolu bulunmaktadır. Bu da "gelişme" anlamında modernliğin kültürel anlatısının eleştirisinden geçmektedir. Bu kültürel tahayyülatın muhtemel kibirine açık olmak, Berman'ın kahramanca fakat determinist görüşünden kaçmaktır. Bu görüş de bütün kültürlerde insanların "gerçek ya da hayal ürünü olan bir geçmişe ait, 'sabit, donup kalmış ilişkilere' özlem duymamayı, hareketlilikten, yenilenmeden, hayatlarında yer alacak olan müstakbel gelişmelerden zevk duymayı öğrenmeleri" gerektiğidir.[31]

Şimdi gelişmenin bu kültürel anlatısına daha yakından bir bakalım ve modernliği küresel kültürel kader olarak değil de kültürel dayatma olarak anlamamızı sağlayıp sağlamadığını görelim.

C. MODERNLİĞİN HUZURSUZLUKLARI: "TOPLUMSAL MUHAYYİLE" ANLAMINDA GELİŞME

Berman'ın modernliği anlatışında, bir dizi toplumsal ve kurumsal süreç olarak modernleşme, modernlik yaşantısını bireylerin özoluşumsal kültürel eylemleriyle diyalektik bir etkileşim içinde

31. Berman (1983) a.g.y., s. 96.

üretir. Bu diyalektiği harekete geçiren unsur, modernleşmenin kendisidir. Kapitalist modernliğin "yaşanan kültürü", Batı'nın belli başlı sosyoekonomik kurumları tarafından aktarılır –kapitalist piyasa, bürokrasi, bilim ve teknoloji, kitle iletişimi, ve saire– ki bunlar Peter Berger'ın "modernliğin taşıyıcıları" dediği unsurlardır.[32] Bu süreçlerin Batı-dışı kültürlere dayatıldığını düşünebileceğimiz bir ekonomik-politik çerçeve mevcuttur çünkü bunlar emperyalizm ve kolonyalizmin ekonomik-politik tarihiyle bağlantılıdır ve bu tarih içerisinde Batı, üstün bir konumda olmuştur, bu durum hâlâ da öyledir. Bunların *kültürel* bir dayatma olup olmadığı pek o kadar bariz değildir, çünkü modernliğin maddi ve sosyopolitik yararları, bu toplumların "geleneksel" ekonomilerinden, siyasal toplum yapılarından ve dünya görüşlerinden özgürleşimlerini temsil eder. Bir neden de şudur: Modernliğin merkezinde yatan rasyonalite, bireylerin insani olanaklarını genişletmelerine ve bir kültürel topluluğun öz-kavrayışında geri dönüşü olmayan bir noktayı temsil eden birtakım seçimlere olanak tanır. Modernliğin bu yararları genellikle "gelişme" kavramı altında toplanır –öyle bir kavramdır ki bu, kapitalizmi eleştiren Marx gibilerini bile destekçileri arasında sayar.

Berman'ın eleştirel açmazı, gelişmenin bazı önemli yönlerinin bütün rasyonel eleştirilerden kaçabileceği bir algılamadan kaynaklanmaktadır –sürekli kültürel, normatif aşındırma, yerleşik bütün eleştirel konumları, "donup kalmış" kuralları alteder. Şimdi biz bu açmaza düşmeyen bir eleştiriyi gözden geçireceğiz.

Cornelius Castoriadis, "Reflections on 'Rationality' and 'Development'" ("Rasyonellik" ve "Gelişme" Üzerine Düşünceler) adlı çalışmasında bu eleştiriyi ortaya atar. Yazara göre "gelişme,"* Batı kültüründeki belirleyici rolü dolayısıyla Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki kurumsal ilişkilerin hâkim teması haline gelmiştir (kalkınma politikaları, kalkınma çalışmaları, ekonomik kalkınma kurumları ve nihayet "kalkınmakta olan toplumlar" teriminin kendisi). Batı kalkınma kuruluşlarının bütün bir idari yapısının, kalkınma konusunun Batılı kökenini gösterdiğini an-

32. Berger, a.g.y., s. 200.

* Çoğu durumda "gelişme" ve "kalkınma" terimlerini birbirinin yerine kullanmak mümkün olmaktadır. (ç.n.)

lamak önemlidir. İlerleme, genişleme ve büyüme kavramları, bütün toplumlarda mevcut olan birer "potansiyel" değildir; Batı'nın gayet özgül özellikleri ve değerleridir; Batı'nın, diğer toplumlara "öğretmek" gereğini duyduğu özelliklerdir. Bu ders daha çok ekonomik düzeyde gerçekleşmekle birlikte Batı'yı oluşturmuş olan, "Batı'nın dünyayı fethettiği ve maddeten mahvolacak dahi olsa bu fethi gerçekleştireceği" bazı temel kavram ve fikirleri transfer etme yönünde çok daha geniş bir teşebbüsü temsil eder.[33]

Dolayısıyla Castoriadis'e göre Batı'nın ekonomik hâkimiyeti, Batı'nın "bütün toplumlara uygun olan bir hayat tarzını" keşfetmesi ve bunu dayatmasıyla ilgilidir. Bu durum, Batı toplumlarının global bir tahakküm projesi olarak dengeye varmasıdır: Gene de bunun "kalkınmış" toplumlar ile "kalkınmakta olan" toplumlar arasında kurduğu ilişkiler bir çeşit kültürel tahakküm olarak tanımlanabilir.

Castoriadis, Yunan felsefesindeki yerinden başlamak üzere, Batı'nın insanlık tarihine ait varsaydığı "tek gerçek öykünün" merkezinde yer alan gelişme fikrini açmak üzere devam eder:

> Gelişme nedir? Bir organizma, biyolojik olgunluğa doğru ilerledikçe gelişir. Düşündüğümüz bir fikrin zımnen ne içerdiğini olabildiğince açıkladığımız zaman bir fikir geliştirmiş oluruz. Kısacası, gelişme, zahiri olanın gerçekleşme sürecidir, *dunamis*'ten *energia*'a ve *potentia*'dan *actus*'a geçişin sürecidir. Buradan da bellidir ki, bizim belirleyebileceğimiz, tanımlayabileceğimiz, ölçebileceğimiz bir *energia* veya *actus* olduğunu, gelişmekte olanın özüne ait bir norm *olduğunu* zımneder; ya da Aristo'nun dediği gibi, bu öz, oluşum halidir –"nihai" bir şeklin belirlediği norma göre yeterli olan bir oluşum hali: *entelecheia*.[34]

Castoriadis'in Aristo terimleriyle konuşmasını, "gelişme" denen olgunun *doğal sınırları* olduğunu belirterek açıklayabiliriz. Aristo'ya göre gelişme, içkin olarak mevcut olan potansiyelin gerçekleşmesidir; en basitinden "doğal" nesnelerin –tohumdaki çiçek potansiyeli, çocuktaki yetişkin insan potansiyeli gibi. Bu

33. C. Castoriadis (1985) "Reflections on 'Rationality' and 'Development'," *Thesis Eleven*, No: 10/11, s. 18-36 (s. 21).
34. A.g.y., s. 23.

örneklerde gelişmenin sınırları bellidir –bitki ya da hayvanlardaki büyümenin "*sonsuz*" olduğunu düşünmeyiz; belirli bir nihai hedefi, olgunlaşmış halde bir *telos*'u olduğunu düşünürüz. Gelişme modellerimizi antik Yunanlılar gibi tabiattan alacak olursak, gelişme, bir sonu olan, sınırlı bir süreçtir. Bu eski görüşün önemli yanı, gelişmenin doğal "hedefi", kendinden menkul bir toplumsal *norm* getirmiştir: "Uygun" gelişme, önceden belli olan olgunluk halinin "gerçekleşmesidir". Yunanlı filozoflar bu modeli organizmalardan eğitim, toplumsallaşma ve siyasi düşünce alanına da taşımışlardır; bu, gençlerin siyasi toplumsallaşmalarının ölçüsü olarak tam gelişkin yurttaş nosyonunda yatmaktaydı. Fakat burada Castoriadis'in de belirttiği gibi, bu tip normların sorunsallaştırılması, Yunanlı düşünürlere altından kalkılması mümkün olmayan sorunlar çıkarırdı–sahip oldukları "kültürel görecelik" nosyonu (siyasi açıdan ne tür bir "site" "iyi yurttaş" nosyonunu evrensel olarak tanımlar?)– çünkü bu, "onların düşünce sistemlerinin varmış olduğu uçtaki karanlık bir noktaydı".[35]

Batı'daki gelişme kavramının kökleri, Batı modernleşmesinden çok farklı bir düşünce sisteminde ve değerlerde yatar. Esas farklılık, "sonsuz" ve "sonu olmayan" kavram ve değerlerinde yatmaktadır. Yunan düşüncesine göre bu, modern çağdaki olumlu anlamında olduğu gibi "sonsuz olasılıklar" içermiyordu; bitmemiş, veya tamamlanmamış anlamını taşımaktaydı. Kısacası, "açık uçlu gelişme" düşünülemezdi.

Castoriadis'in ileri sürdüğüne göre, önce Yahudi-Hıristiyan ilahiyatıyla birlikte hem kozmolojide, hem de değerlerde bir dönüşüm meydana gelir: Bu da, sonsuz bir Tanrı fikridir. Fakat bu anlayışın içerdiği anlamlar uzun süre sınırlı kalmıştır çünkü sonsuz olan Tanrı'dır, Tanrı başka bir yerlerdedir –bu dünyanın dışında bir yerde. Dolayısıyla Hıristiyanlığın değer sisteminde Tanrı nihai olarak, fani insan tabiatının sınırlarını ve ölçülerini belirler. Yahudi-Hıristiyan düşüncesi sadece sonsuzluk ilkesini getirmiştir; "sonsuzluk *bu* dünyayı fethettiği zaman dönüşüm gerçekleşir."[36] Castoriadis burada detaylı bir tarihsel analize teşebbüs etmez fakat yaklaşık on dördüncü yüzyıldan bu yana olan olayların "eşzaman-

35. A.g.y.
36. A.g.y., s. 24.

lılığının" (coincidence) ve birleşme (convergence) biçimlerinin ana hatlarını ortaya koyar: bir sınıf olarak burjuvazinin ortaya çıkışı, bilimlerin matematikselleşmesi, ortaçağa mahsus tasavvur biçimlerinin çöküşü, Reformasyon, Aydınlanma döneminde insanın tabiata hâkim olmasında ana unsurun akıl olduğu fikri (Descartes, Leibniz). Bu olaylar –"gelişmeler" teriminden kaçınmak zor oluyor– tarihsel olarak süregelmiş de olsa önemli bir kavuşmayı belirtmektedir. "Burada sadece bir kesitini tasvire teşebbüs ettiğimiz, Leibniz'den Henry Ford'a, IBM'e, Uganda ya da Kazakistan'da Leibniz'i hiç duymamış meçhul bir 'planlamacıya' kadar uzanan garip çakışmalarla açıklanabilecek bir tarihsel gerçek tabakası mevcuttur" demektedir Castoriadis.[37]

Castoriadis'in tarif etmeye çalıştığı nokta, Batı kültürüne olasılık, değer ve kültürel amaç anlamında sonsuz gelişme kavramının girmiş olması ve bunun belli başlı düzenleyici bir unsur olmasıdır. Böyle bir fikre o "hayali bir toplumsal anlamlandırma" adını vermektedir. Bu, Castoriadis'in çalışmasında önemli bir kavramdır ve bununla ne demek istediğini anlamaya çalışmakta yarar vardır.

Bunun için Castoriadis'in esas çalışmasına dönmemiz gerekmektedir: *The Imaginary Institution of Society* (Toplumun Hayali Olarak Kuruluşu). Bu, çağdaş sosyal kuramsal, tarihsel ve kültürel tartışmaları oldukça geniş bir biçimde kapsayan karmaşık ve zor bir çalışmadır. Castoriadis de Marshall Berman gibi sol bir düşünürdür (bu yönden, bir sonraki kısımda ele alacağımız bir kuramcı olan Jürgen Habermas gibi); esas olarak Marksist sol kökenlidir ve artık kapitalizm eleştirilerini daha geniş bir modernlik eleştirisi çerçevesinde yapmaktadır –öyle bir modernlik ki, Marksizm de bu işin içine dahildir. Castoriadis'in "toplumsal hayali anlamlandırma" kavramı, toplumsal kuramın bu geniş eleştirisinin özünde yatar, ve Castoriadis bunu belli başlı toplumsal kuramların (özellikle Marksizm, yapısalcılık ve işlevselciliğin) eleştirisini enine boyuna tartışırken sunmaktadır. Bundan bu kavramın temel anlamını çıkarmamız gerekmektedir. Bunu yapmanın belki de en iyi yolu Castoriadis'in verdiği bir örneği ele almaktır. Bu örnek, dini bir kültürde Tanrı'nın yeridir:

37. A.g.y., s. 25.

> Algılanan gerçek içerisinde onun tasviri nasıl bir destek bulursa bulsun, belli kültürlerde ortamın düzenlenmesindeki ilke olarak ne derece rasyonel olursa olsun, Tanrı gerçek bir şeyin anlamlaması olmadığı gibi rasyonel bir şeyin de anlamlaması değildir... Tanrı, ne Tanrı'nın adıdır, ne insanların kendisine atfettiği tasvirlerdir, ne de böyle başka bir şey. Bütün bu sembollerin işaret ettiği ve aktardığı üzere, her dinde, bu sembolleri dini bir sembol haline getirendir –merkezi bir anlamlandırmadır, imleyen ve imlenenlerin bir sistem haline getirilmesidir... Ve bu anlamlandırma, gerçek olmadığı gibi düşünce eseri (rasyonel) de değildir, hayali bir anlamlandırmadır.[38]

Dolayısıyla, hayali bir anlamlandırma, algılanabilen "gerçek" ve ampirik araştırmaya konu olabilecek bir tasvir olmadığı gibi kültürel düşünce kurallarınca çözülebilen "rasyonel" bir olgu da değildir. Fakat bu, onun, modern Batı kültüründeki aşağılayıcı anlamıyla *gerçekdışı* ya da *irrasyonel* olduğu anlamına gelmez. Castoriadis için hayali olan, gerçek ve rasyonel olanın *öncülüdür*: Bu, kendisinden sonra gelecek olan her türlü kültürel tasvir için temel mahiyette olan bir kültürel yaratma eseridir. Bu da anlaşılması zor bir fikirdir, çünkü kendi kültür söylemimizin ötesine geçmemizi ve kökenlerini tanımamızı gerektirmektedir. Fakat Tanrı örneği bize yardımcı olmaktadır çünkü Tanrı'nın ne bir algılama konusu olduğu, ne de varlığının mantıki olarak çıkarımsanabileceği bir kendilik olduğu, fakat buna rağmen güçlü kültürel sonuçları olduğu fikrini kolayca kabul edebiliriz. Böylece, hayali bir anlamlandırma olarak Tanrı "gerçekdışıdır" ve bize kendisini "sonuçlarıyla, yarattıklarıyla ve türevleriyle" gösterir –bu da bütün bir dini düşünce ve uygulamalar sisteminin kendisidir.

Bu fikri ele almanın bir yöntemi de Castoriadis'in kullandığı semiyotik dilini kullanmaktır. Muhayyile düzeyinde, gerçek ya da rasyonel olanın aksine, imleyenin atıfta bulunduğu imlenenin "bu şekilde anlaşılması hemen hemen mümkün değildir, çünkü onun 'varoluş biçimi' bir var olmama biçimidir". Dolayısıyla Tanrı'nın, "ağaçlar" ya da "demokrasi" gibi (dünyevi) bir varoluşu söz konusu değildir: "Tanrı" kelimesinin ya da imleneninin, dini söylemin kaynağı olmak koşulundan başka "bağımsız" bir "varoluşu" yoktur.

38. C. Castoriadis (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, Polity Press, s. 140-141.

Toplumsal hayali anlamlandırmalar "*hiçbir anlam ifade etmez*, birçok *çağrışım* yaparlar."[39]

Artık bu şaşırtıcı kavram konusunda bir parça fikir edindiğimize göre Castoriadis'in bunun toplumsal oluşumlarda oynadığını ileri sürdüğü rolü ele alacağız. Bu da önemli bir noktadır –bir toplumun *yöneliminde* oynadığı rol:

> Bugüne kadar her toplum bazı temel soruları cevaplandırmaya çalışmıştır: Bir topluluk olarak bizler kimiz? Birbirimize ne ifade ediyoruz? Neredeyiz, neyin içinde yer alıyoruz? Ne istiyoruz, neyi arzu ediyoruz, neyimiz eksik? Toplumun, "kimliğini", dünyayı, dünyayla ve bu dünyadaki nesnelerle ilişkisini, ihtiyaçlarını ve arzularını tanımlaması gerekmektedir. Bu "sorulara" "cevap" verilmeden, bu "tanımlar" yapılmadan insani bir dünya, toplum ve kültür olamaz –çünkü her şey farklılaşmamış bir kargaşalık olacaktır. Hayali anlamlandırmaların rolü, bu sorulara ne "gerçekliğin" ne de "rasyonalitenin" verebileceği cevaplar bulmaktır...[40]

Castoriadis, "soru" ve "cevap" terimlerinin sadece mecazi olarak kullanıldığını belirtir: "Cevaplar" sadece toplumsal uygulamalarda verilmektedir, ve "bu toplumsal icra, sadece kendini ima eden sorulara (ya da bir topluluğun ima ettiği sorulara) cevap olarak anlaşılmasını sağlar". Castoriadis, toplulukların kendilerini sadece cisimsizleştirilmiş birtakım "fikirler" olarak yeniden ürettikleri kavramındaki "idealizmden" kurtulmak istediği için bu çok önemli bir nitelemedir. Marksizmde toplumsal anlamın toplumsal eyleme, "praxis'e" bağlanması ölçüsünde onun "materyalizmini" de kabul eder. Böylece Marksizmin, sınıfsal toplumlarda dini ve felsefi düşüncelerin belli bir ideolojik işlevi olduğu iddiasına da duyarlı olmuş olur. Fakat Marksizmin hataya düştüğü yer, toplumsal uygulamaları basit ve "aşikâr" kabul ettiği noktadır –örneğin "maddi ihtiyaçların karşılanması" şeklindeki yarı-işlevselcilikte. Topluluklar, ihtiyaçların karşılandığı şeklinde anlaşılabilecek bazı uygulamalarda bulunurlar, fakat bunlar eşzamanlı olarak ihtiyaçların, toplumsal muhayyile tarafından sağlanan kültürel öz-anlama açısından *tanımlanması* eylemleridir. Böylece Castoriadis Mark-

39. A.g.y., s. 143.
40. A.g.y., s. 146-147.

sizmin bir çeşit işlevselciliğe kaydığını, insanların maddi uygulamalarında geniş "varoluşsal" sorular sorduklarını ve "cevaplandırdıklarını" düşünür: Bunun da ünlü bir Marksist metafora göre insanoğlunun praxis'ini arıların eylemlerinden ayıran nokta olduğunu belirtir.[41]

Toplumsal muhayyilenin anlamlandırmaları bu nedenle kültürel uygulamaların belli başlı düzenleyicileridirler. Bunların hayali tabiatını biz, "geleneksel" kültürleri gözönüne aldığımız zaman, örneğin dini ve büyüye dayalı sistemlerde nispeten açıkça görürüz; fakat kendi kültürümüzün hayali özünü inkâr etmek ya da gözardı etmek, modernliğin bir özelliğidir. Modernlik, toplam rasyonalite iddiasındadır ve böylece "garip adetleri, geçmişteki toplumların hayali tasarımlarını ve icatlarını aşağılamak ya da saygılı bir merakla incelemek yoluna gider". Castoriadis'in ileri sürdüğü görüşlerin amacı, "modern dünyada hayatın, diğer herhangi bir arkaik ya da tarihsel kültür kadar tahayyüle dayandığıdır."[42]

Örneğin "ekonomi" kavramının toplumsal muhayyile tarafından tahakküm altına alınışından söz eder. Ekonomi, modern toplumlarda "rasyonalitenin" en önemli unsurudur: Hemen hemen bütün rasyonel karar süreçlerinde referanstır. Fakat bu rasyonalite sadece işlevsel bir rasyonalitedir çünkü kapitalizmdeki ekonomik faaliyetin asıl *gayesi* rasyonel terimlerle açıklanamaz. "Temel ihtiyaçların" temin edilmesi noktasını çoktan aşmış olan bir sistemde üretim ve tüketimin sürekli artması rasyonalitede değil, salt nicel büyümeyi toplumun yönelimi haline getiren hayali bir anlamlandırmada bulunabilir. Modernliğin ekonomik faaliyeti rastlantısaldır ve açık seçik bir nitel yanı yoktur. Bu, kalkınmayı tartışırken Castoriadis'in döndüğü bir noktadır.

41. Buradaki referans, *Kapital*'de Marx'ın şu söylediklerdir: "- hücrelerini inşa eden arı, pek çok mimarı utandıracak bir iş başarır. Fakat en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran unsur, mimarın, yapısını daha başlangıçta emekçinin mütehayyilesinde yükseltmesidir." - K. Marx (1961) *Capital*, cilt 1, Londra, Lawrence ve Wishart, s. 178 (vurgu bana aittir). Buradaki nokta, Marx'ın düşüncesinin kültürel temellerine dikkati çekmektir: insanlar, "praxis" yaratıkları olarak görülürler ve bunların üretici emeği daima bir amaca yöneliktir. Bu noktaların kapsamlı ve anlaşılır bir tartışması için bkz. B. Ollman (1971) *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

42. Castoriadis (1987) a.g.y., s. 156.

Castoriadis'in tartışmasında en açıklayıcı özellikler, bireyin ekonomideki yeriyle ilgili olan noktalardır. Ekonomik düşüncenin işlevsel rasyonalitesi, insanları eylemci olarak değil, yarı mekanik bir sistemdeki "görevliler" (functionaries) olarak görür: İşçi, "bir makinenin dişlilerinden biridir," idareci, "yürütmeyi" sağlar. Bu tür tanımlama (ki Marx buna "şeyleştirme" –reification– demişti) Castoriadis'e göre insanların eşya kategorilerine asimile edilmesini sağlayan hayali bir anlamlandırmanın işlemesiyle mümkündür: Bu ise ne gerçektir, ne de rasyonel; insanların bazen hayvan, bazen de kuş olarak tanımlandığı "ilkel" kültürlerdekinden farklı olmayan bir tasvir biçimidir:

> Bir insanı bir nesne ya da sadece mekanik bir sistem olarak ele almak, onu bir baykuş olarak görme iddiasından daha az değil, *daha fazla* hayali bir durumdur. Çünkü bir insanla baykuş arasındaki *gerçek* akrabalık, bir makineyle olandan mukayese götürmeyecek kadar büyüktür; fakat hiçbir ilkel toplum insanların eşyayla asimilasyonunun neticesini, modern sanayide insanı robot olarak gören mecazdaki kadar radikal bir şekilde uygulamamıştır. Arkaik toplumların asimilasyonlarında daima belli bir ikiliği korudukları görülmektedir fakat modern toplum uygulamada bunları en safiyane biçimde algılar.[43]

Castoriadis kültür sistemlerinin sadece göreceliğini göstermek istememektedir; kültürlerin özünde yatan tahayyül düzeyine yapılan ortak referansı göstermek istemektedir, belki daha da önemlisi, bu muhayyilenin modern toplumlarda "geleneksel" toplumlardan ne kadar sorunlu olduğunu göstermektir. Bunun nedeni, kendi ifadesiyle, "modern toplumsal muhayyilenin *kendine mahsus bir muhteviyatı yoktur*... muhteviyatını rasyonel olandan alır, rasyonel olanın bir anından alıp onu sahte rasyonele çevirir."[44] Bununla kastettiği, modern toplumların "yöneliminin" ikna edici, bağımsız ve kültürel amaçlı bir anlatımdan kaynaklanmadığıdır –ilahiyat veya animist inançlarda olduğu gibi. Modernliğin rasyonelleştirici süreçleri, bu kavramları savunulabilir olmaktan çıkarır. Fakat "akıl" da toplumun belli başlı varoluşsal-kültürel "sorularını" tek başına cevaplayamaz. O halde, modern toplumun toplumsal mu-

43. A.g.y., s. 157-58.
44. A.g.y., s. 144.

hayyilesi, içeriğini, rasyonalitenin parçalarından "alır". Sonuç ise, kültürel rolünü artık oynayamayan ve herhangi bir varoluşsal amaç ya da huzurdan yoksun bir muhayyiledir. İşte Castoriadis modernliğin kültürel rahatsızlıklarını bu noktada bulur.

Şimdi Castoriadis'in toplumsal hayali anlamlandırma olarak kalkınma (gelişme) tartışmasına dönecek olursak, modern ve "kesin olmayan" versiyonunda ekonomi, bilim ve teknolojinin işlevsel rasyonalitesinden aldığı "sahte rasyonaliteyi" sergilemektedir. Modern toplumların büyüme ve ilerlemeye dayandığı fikri, bunların en önemli hayali anlamlandırmalarından biridir; fakat hayali olanın artık temin edemediği, nitel amaçlar ve görüşlerdir, ilerlemenin sonunun geldiği duygusudur, toplulukların nereye doğru gittiği duygusudur. Dolayısıyla "gelişme" fikri, tanımlanmamış bir eksen boyunca sürekli bir hareket olarak gerçekleşir; büyüme ise her şeyin daha fazlasının temini halini alır –"daha çok emtia, daha uzun ömür, evrensel sabitlerin rakamsal değerlerinde daha çok ondalık hane, daha çok bilimsel yayın, doktorası olan daha fazla insan..."[45] "Gelişme", kültürel uygulamaları ve kültürel tasvirleri düzenlemekte "tanrı" kadar kuvvetlidir; fakat nitel kültürel yönelim sağlamakta başarısız kalmaktadır. Bu başarısızlığın iki yönü vardır: Birincisi, gerçek uygulamaların sahte rasyonalitesinde gelişmenin toplumsal tahayyülatı harekete geçer; ikincisi, aynı şey değerler krizinde meydana gelir çünkü gelişme kavramı "yeni durumlara varma kapasitesinden başka bir şey değildir" ve bu da boş bir kavramdır.

Castoriadis birinci başarısızlığı, gelişmenin hayali anlamlandırılmasından kaynaklandığını söylediği birtakım postülatların eleştirisiyle açıklar. Tek bir örnek, görüşlerini anlatmaya yetecektir. Bu örnek, modernlikte teknolojinin yeriyle ilgilidir ve bu da Castoriadis'in ana meselelerinden biridir.[46] Yazara göre teknolojinin "her şeye kadir olduğu" imajı vardır; yani, dünyayı tamamen kontrol altına alıp düzenleme potansiyeline sahip olduğu düşünülür. Bu cüretkâr tanımlamayla söz konusu mutlak tahakküm fikri saçma görünmektedir: Biçimsel bir önerme olarak kimse buna inan-

45. Castoriadis (1985) a.g.y., s. 25.
46. Bkz. Castoriadis (1984) *Crossroads in the Labyrinth*, Brighton, Harvester Press.

mamaktadır. Gene de teknolojinin mutlak hâkimiyeti teknolojik uygulamalarla desteklenir ve sürdürülür. Teknoloji, bir gün her şey onun gücüne baş *eğecekmişçesine* işlemektedir: Bunda da kalkınmayla ilgili bir başka türevsel postulat yardımcı olur –Castoriadis'in "asimtotik ilerleme" dediği olgudur bu. Matematikte "asimtot", bir eğriye sınırlı bir mesafede sürekli yaklaşıp ona hiçbir zaman değmeyen bir doğrudur. Asimtotik ilerleme böylece, her ne kadar mutlak olmasa da insanın gücünü arttırma kapasitesinin *neredeyse* sonsuz olduğu fikridir: Neticede dünyada gitgide artan sayıda olguyu kontrol altına alabiliriz. Buradaki vahim hata, yeşil hareket tarafından kabul edilen çevre felaketlerinde artık daha bariz hale gelmektedir ve Castoriadis, insanın bir noktada güç kullanmasının başka bir noktada sarsıntıya yol açtığını belirtmek için bunların bazılarına atıfta bulunur –"artan güçsüzlük ve hatta 'anti-güç'" der. Ozon tabakasının delinmesi, asit yağmurları, "sera etkisi" ve denizlerin kirliliği, modern dünyanın teknik sorunları olmaktan ibaret değildir, yani daha fazla teknolojiyle çözülebilecek sorunlar değildir bunlar. Bunlar, modern toplumların hayali olarak kurulmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, teknolojik kontrolün kavramsallaştırılması radikal derecede kısıtlı bir *önemli zaman* algılaması içinde işler. Castoriadis burada doğum kontrol hapından söz eder: Bu çoğalma teknolojisiyle ilgili toplumsal söylem, bunu kullanan kadınlar üzerindeki muhtemel yan etkilerle sınırlıdır ve teknik gelişmeler bu sorunlar üzerine eğilmektedir. Fakat kimse insan organizmasını düzenleyen temel süreçlere müdahale etmenin insan türü üzerindeki uzun vadeli etkilerini genetik-biyolojik düzeyde sorgulamamaktadır. Bu sorunlar belki de 1000 kuşaklık bir sürede (25 bin yıl) anlam ifade etmektedir, ki bu bizim için anlamsızdır. Dolayısıyla, "çizgisel zaman ve sonsuz bir zaman ufku karşısında biz tek önemli zaman aralığı kısa vade imişçesine hareket etmekteyiz."[47] Modernliğin sahte rasyonalitesinin bir özelliği, ilgi ifade eden zamanı çok sefilane bir şekilde kavramasıdır. Karşılaştırma amacıyla Castoriadis, büyükanne ve büyükbabasının zamanındaki Yunanistan'ı örnek verir:

> yaşlılıklarında bile maliyet veya kâr hesabı yapmaksızın zeytin ve ser-

47. Castoriadis (1985) a.g.y., s. 33.

vi ağaçları dikmeye devam ediyorlardı. Öleceklerini ve dünyayı kendilerinden sonra gelecek olanlar için, belki de dünyanın kendisi için iyi bir durumda bırakmaları gerektiğini biliyorlardı... Sonsuz olanı düşünmezlerdi, belki de bu kelimeyi anlayamayacaklardı; fakat gerçekten *sonu olmayan* bir zaman içerisinde yaşayıp öldüler. Gayet bariz ki, ülke o vakitler kalkınmamış durumdaydı.[48]

O halde modern "gelişmiş" toplumların, global çevrenin fiziksel kaynaklarını yönetme kapasitesi gibi basit bir düzeyde, bir bilgi tekeline sahip olduğundan şüphe duyulması gerekir. Bu durumda geleneksel uygulamalardaki romantikleştirilmiş "doğal bilgiye" uymamız gerekmez. Aksine, burada kastedilen nokta, modernliğin getirdiği sorunların ve rahatsızlıkların kaçınılmaz bir rasyonaliteyle kayıtlı olduğu değil, bir kültürün öz-anlayışının merkezinde yatan toplumsal tahayyülatla kayıtlı olduğudur. Böylece, Berman ve gerçekte Marx'a göre ("üretim güçlerinin büyümesi") tarihin görünen "verileri" olduğu kabul edilen *modernleşme* süreçlerini Castoriadis, hayali anlamlandırmalarla bağlantılı kültür projeleri olarak görür.

Bu, modernliği, Berman'ın kaçırdığı bir eleştiri düzeyine getirir; çünkü Castoriadis, "akıl ve rasyonaliteyi uygun bir perspektif içinde görmemiz gerekir... insanlığın tarihsel eserleri olarak" demektedir.[49] Bu, Castoriadis'e göre, kalkınmanın modern toplumsal tahayyülatının bir başka başarısızlığı ile bağlantılıdır: Bu da onun bir kültürel yönelim anlatısı sağlayamamasıdır. Berman ile hemfikir olarak, geleneksel dünya görüşlerinin (Castoriadis'in, *physis* fikrinin akıl tarafından yok edilmesi olarak belirttiği durum) determinizminden özgürleşimin geri döndürülemez olduğunu, bu durumun da toplumsal değerlerde bir bunalıma neden olduğunu –bütün toplumsal normların istikrarsızlığını– kabul eder. Fakat Berman bu durumu insan ruhunun kaçınılmaz olarak ilerlemesinden kaynaklanan sonuçların "kaderci" ışığı altında görürken Castoriadis buna kültürel muhayyilenin başarısızlığı olarak yaklaşır. Gelişmenin ortaya çıkması, istikrarlı kültürel normların ölümü anlamına gelmek zorunda değildir, çünkü gelişmenin kendisi tahayyülatın yaratıcı projesi olarak ortaya konmuştur. Dolayısıyla

48. A.g.y.
49. A.g.y., s. 35.

Castoriadis, modernleşme denen kargaşalığı "kültürel kader" olarak görmez; çünkü toplumsal tahayyülat sayesinde "doğanın" geleneksel toplumda ortaya koyduğu normları (örneğin, doğal organik büyüme metaforunda "kapalı" anlamda kalkınma) ve "akıl" ve "gelişmenin" modern toplumdaki taleplerinin aynı *tarz* içinde var olduğunu görmesini sağlar. Her ikisi de insanların değiştirebileceği ve esas olarak insan ürünü olan eserlerdir. Gelişmeyi tarihsel-hayali yerine oturtarak Castoriadis özneyi tartışmaya tekrar sokar.

Berman, insan tercihlerini saygıyla karşılamasına rağmen onun ikilemi, kültürel üretimde zayıflatılmış bir özne görüşünden kaynaklanmaktadır. Berman'ın modern toplum görüşü pek çok kuvvet içerir: birey psikolojisinde, adeta psikanalizdeki "dürtü" anlamında "dinamik ve gelişimsel kuvvetler"; sürekli parçalanma ve yenilenme girdabı"; "mücadele", "erime", "patlama eğilimi" vs. Bu, modern kültürün kalın derisini teşhir etmenin muhteşem bir yoludur (özellikle Berman'ın New York'una uzanırken), fakat insanın kültür üzerindeki denetimini hafifletme eğilimindedir –modernist tepkide yer alan "re-aktif" biçim hariç olmak üzere. Öbür taraftan Castoriadis modernlikte işlemekte olan bütün kurumsal güçleri ve dolayısıyla bireyin görece güçsüzlüğünü kabul edebilmektedir; gene de –ki en önemli nokta da burası– kültürün sürücü koltuğunda insanlığını koruyabilmektedir. Bizim geliştirdiğimiz (ve sonra bizim üzerimizde iktidar oluşturan) kurumlar, insanlığın dışındaki birtakım unsurlar tarafından belirlenmez, toplumsal muhayyile ile yaratılırlar. Kültür hiçbir zaman bir "alınyazısı" değil, her zaman ve son tahlilde, bir karar meselesidir.

Bunu anlamak, modern toplumun varoluşsal huzursuzluklarına, maddi yararları dolayısıyla katlanmak zorunda olunmadığını görmek demektir. Bu da siyasi açıdan modern toplumların kendisi için önemlidir; çünkü istikrarlı normların yaratılması, tamamen tıkanmış bir proje değildir. Castoriadis, yeni ve anlam ifade eden toplumsal hayat biçimleri yaratılmasının, en azından bir ihtimal olarak kalması gerektiğini öne sürer –bunun en azından bir kolektivite gerektiriyor olmasına rağmen.[50]

50. Bkz. a.g.y. ve Castoriadis (1987), a.g.y., s. 373.

Fakat modernliği bu şekilde görmenin içerdiği anlamlar, "gelişmekte olan" toplumlar için daha da önemlidir. Modernliği Batı'nın bir kültürel dayatması olarak görmekteki güçlük, geleneksel toplumların eksik olan özgürlüklerini romantikleştirme meselesidir. Modernlik bireysel özerkliği arttırdığı ölçüde, bunu diğer kültürlerden tutarlı bir biçimde esirgemek de zorlaşır. Sonuçta modernlik, kalkınmakta olan toplumlarda, sosyoekonomik modernleşmenin belirleyici koşulları altında bireyin bir "tercihi" olarak gözükür. Fakat bu sosyoekonomik modernleşmeyi toplumsal muhayyileyle ilişkili olarak görmek, bunun bir çeşit kültürel dayatma olarak görülmesini sağlar. Çünkü artık teknoloji ihracı ve kapitalist teşebbüs (ekonomik emperyalizm) aynı anda Batı toplumsal hayali anlamlandırmasının ihracını gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla, "kültürel emperyalizmin" *hayali düzlemde* gözüktüğünü söyleyebiliriz. O halde, Batı modernliği ile kültürel münasebet geleneksel dünya görüşleri ve uygulamalarının eninde sonunda çöküşünü getirse de bu durum, bunların yerine Batı'nın (sefilane) kültür anlatılarının geçmesi gerektiği anlamına gelmez. Batı uluslarının "kalkınma" projeleri, Üçüncü Dünya toplumlarının toplumsal mütehayyilelerinin sömürgeleştirilmesi olgusu olarak görülebilir.

Bu anlamda kültürel tahakkümün dikkatlice ifade edilmesi gerekir. Toplumsal muhayyilenin sömürgeleşmesi fikrini öne sürmek, bireysel vicdanın güdümlenmesi demek değildir. Bireylerin, Batı'nın parlak ilerlemesinin cazibesine kapıldığını ve kültürel emperyalizmin "standart" açıklamalarında olduğu gibi, bunun erdemli yönlerini göremediklerini düşünemeyiz. Burada önemli olan, modernliğin toplumsal kurumlarının empoze edilmesinden kaynaklanan sonuçlardır. Castoriadis'e göre toplumsal hayali anlamlandırmaların varoluşunun içeriksizleştirilmiş bir "fikirler" dünyasından ibaret olmadığını hatırlayacak olursak, böyle kurumların –kapitalizm, bürokrasi, kentsel sanayileşme– empoze edilmesinin, toplumsal muhayyilenin kapsamını da belirlediğini görürüz. Toplumsal hayali anlamlandırmaların daima insan eseri olduğu doğrudur. Fakat Üçüncü Dünya'nın kurumsal olarak başeğmiş konumdaki toplumları hakkında, bu yaratma eyleminin Batı'nın neo-kolonyal faaliyetleri tarafından ele geçirilmiş ol-

duğunu söyleyebiliriz. Batı dışındaki toplumlar Batı toplumlarına başeğmiş olduğu sürece bunların kültür oluşturma kapasiteleri için de aynı şey söylenebilir. Bu, insan muhayyilesine boyun eğdirilmesi demek değil, buna çerçeve oluşturan ve onu sınırlayan kurumların tali bir konuma getirilmesi demektir –daha önceki praxis'in birikmiş safrası".[51] Modernliğin kurumlarını yaratmış olan praxis, tabiatıyla, bir Batı praxis'i idi.

Dolayısıyla, Üçüncü Dünya toplumlarına toplumsal muhayyile düzeyinde "özerklik" tanınmadığı anlamı çıkmaktadır. Bu özerklik düzeyini düşünecek olursak, öz-tanımlamalarına ait kolektif sorunları için, toplumsal normlarını oluşturmak, vs. için kapitalist-tüketici Batı'dan oldukça farklı çözümlere varabilirler. Fakat gene burada kullanılacak ifadeye dikkat etmek gerekir çünkü muhayyile düzeyinde "özerklikten" bahsetmek, bizi, 3. Bölüm'de reddetmiş olduğumuz "bütünsel" anlamda "kültürel özerkliğe" geri getiriyor gibi görünebilir. Bu ifadedeki sorun, bir kültürün, onu oluşturan üyelerinin eylemlerinden ayrılamaması konusunu es geçmiş olmasındaydı: "Özerkliğin", bir kültürü oluşturan öznelere atfedilmesi gerekliliğidir bu. Ele alınması gereken konu, toplumsal muhayyilenin sömürgeleştirilmesi görüşünün, Üçüncü Dünya'da kapitalist tüketicilik olgusunun popülerlik kazanmasını nasıl açıklayabildiğidir. Bence bunu gayet iyi yapabilmektedir. Çünkü ileri sürülen nokta, yabancı kurumların dayatılması sonucu *bireysel özerkliğin* bastırıldığıdır. Castoriadis'in belirttiği gibi, bireyler kapitalist modernleşmenin "büyümesi ve araçları" bakımından bir "tercih" belirttikleri zaman bu tercih, o toplumdaki kurumların verebilecekleri ile sınırlı olarak anlaşılmalıdır. O halde bireysel tercihler, belli bir kültürdeki erişilebilir "iyi yaşam" anlamında tahayyül edilebilecek unsurların bağlamında bir özerklik yansıtmaktadır. Toplumsal muhayyilenin sömürgeleştirilmesi, birtakım boş hayali anlamlandırmalar –Castoriadis'e göre (biraz da haklı olarak) Batı'da şimdiden krize girmiş olan anlamlandırmalar– dayatarak bireysel özerkliği kısıtlar.

---

51. Daha önceki praxis'in belirleyici olduğu fikri, Sartre'ın "practico-inert" (atıl pratikler) kavramından fazla farklı değildir. Bkz. J.P.Sartre (1982) *Critique of Dialectical Reason*, Londra, Verso. Castoriadis'in "özerkleştirilmiş kurumlar" düşüncesini incelediğimiz bir sonraki kısımda buna döneceğiz.

Castoriadis'in çalışması, dünyaya yayılmaları sırasında modernleşme süreçlerinde yer alan kültürel tahakküm konusunu düşünmek bakımından yararlı olmaktadır. Bu öyle bir yaklaşımdır ki, bizim incelediğimiz kültürel emperyalizmin zayıf taraflarından uzak durduğu gibi, modernleşmeyi "kültürel alınyazısı" olarak da görmemektedir. Modernliğin getirdiği huzursuzluklara karşı işin kolayına kaçan siyasi çözümler getirmemektedir. Yazar, "tatminsizlikler, her türlü sonuca yol açabilir" görüşünde ısrar eder. İyi ve anlamlı bir toplumun nihayette ortaya çıkmasını ne Üçüncü Dünya'da, ne de Birinci Dünya'da garanti eden tarihsel unsurlar vardır. Kuramsal bir söylem, modernlikle ilgili bazı söylenceleri açıklığa kavuşturabilir fakat toplumun yönelimini değiştirebilecek olan, sadece bireylerdir. Castoriadis, böyle bir değişim olasılığına karşı tarafsız kalmaktadır:

> 55 milyon İngiliz'in, 55 milyon Fransız'ın, 230 milyon Amerikalı vs. milletin gerçekten kaç bireyi kendi kaderlerini kendi ellerine almak sorumluluğunu üstlenmeye razıdır? Mesele budur. Bunu arzu ediyorlar mı, yoksa buzdolaplarını açıp televizyon seyretmeye devam mı edecekler?[52]

Bunun aynı zamanda Üçüncü Dünya'daki toplumsal eylemcilerin de (tabii bu, mutlak sefaletin modernleşme dışında bırakmadığı kişileri kastetmelidir) sorunu olduğunu inkâr etmek, romantizme yenilmek demek olacaktır.

D. MODERNLİĞİN SORUMLUSU KİM?

Modern toplumsal muhayyilenin başarısızlığına Castoriadis'in yönelttiği eleştiri, modern kapitalist toplumlardaki kültür kaynaklarının toplumsal kolektivitelere anlam ve yönelim sağlamaktaki yetersizliğini öne sürmektedir. İlk olarak Max Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması" dediği –geleneksel inanç ve uygulamaların çöküşü– ve Castoriadis'e göre gelişme veya büyüme

52. Castoriadis; B. Bourne, U. Eichler ve D. Herman (yay.) (1987) *Voices: Modernity and Its Discontents,* Nottingham, Spokesman, s. 50.

hikâyeleriyle yeri doldurulamayacak olan bir boşluktur bu.

Kültürel emperyalizm açısından bu fikrin içerdiği anlam şudur ki, kapitalist modernliğin yayılmasıyla "zayıf" kültürler "güçlü" bir kültür tarafından işgale uğramazlar, bunun neredeyse tam tersi olur –Batı'daki bir çeşit kültürel çöküntü dünyaya yayılır. Peter Berger, geleneksel toplumlar bakımından, modernliğin "insanlar için (tabiat ya da tanrılar tarafından) amaçlanan yaşama biçiminden gayet anormal ve tahripkâr bir çeşit sapkınlık, bir tür hastalık" olarak görünebileceğini öne sürer.[53] Modernliğin yayılışını bu şekilde düşünmek yararlı olmaktadır çünkü sahip oldukları maddi kaynaklar bakımından –yani siyasi ve ekonomik tahakküm– "güçlü bir toplum" ile "daha zayıf" olan bir toplum arasındaki etkileşimlerin muhakkak aynı kültürel boyutları içermediğini görmemizi sağlar. Kapitalist modernleşmenin kültürel etkisi *dayatma* değil de *kayıp* olarak görülebilir. Yüzeysel olarak bakıldığında kültürel düzeyde epey faaliyet ve müdahale görülebilir ve kültürel emperyalizmi eleştirenlerin üzerine eğildiği nokta da budur –özellikle de bunun en bariz olduğu alana, kitle iletişim araçları üzerine eğilmişlerdir. Fakat daha anlamlı ve muhtemelen de sürdürülebilir bir eleştiri, modernliğin getirdiği kültür tahribatı üzerine olabilir.

Kapitalist modernleşmenin kültür açısından içerdiği anlamları bu şekilde mi düşünmemiz gerekmektedir? Bunu, toplumların kültür (sembolik, normatif, yönelimleyici, yaratıcı) kaynaklarında genel olarak zayıflatıcı bir unsur olarak mı görmeliyiz? Kültürel emperyalizmin özü bundan mı ibarettir? Bence bu soruların cevabı evettir, fakat asıl önemli nokta bu cevabın nasıl gerekçelendirileceğidir.

Her şeyden önce, meseleleri abartıp basit bir kültürel pesimizme kapılmamak gerekir. Kapitalist modernliğin kültürel karmaşıklığı o derecedir ki, bunu, anlamakta kullanılan mecazlar vasıtasıyla pek çok değişik şekilde tasvir etmek mümkündür. Örneğin modernlik bir "girdaptır" dediğinizde bir tehlike söylemine girersiniz fakat bunun içinde enerji ve dinamizm de vardır; ona "hastalık" adını verdiğiniz zaman değişim ve çürüme de işin içine girer.[54] Ne-

53. Berger, a.g.y., s. 199.

54. Berman, modernliğin "girdap" şeklinde mecaz edilmesi fikrini Rousseau'dan almıştır; Rousseau vaktiyle Avrupa'daki hayatı *le tourbillon social* (toplumsal girdap) olarak nitelemişti. Bkz. Berman (1983), a.g.y., s. 17.

ticede kültürel modernliğin eleştirmeni, sadece bu kulağa hoş gelen mecazlarla yetinemez. Kabul etmemiz gerekir ki, ele aldığımız süreçlerin karmaşıklığı, tek ve kapsamlı bir kavramla asla çözülecek gibi değildir. Bu ölçüde de kültürel koşulların doğal belirsizliğini kabul etmemiz gerekmektedir. Modernliğin eleştirisi belirsizlikleri kabul edebilir fakat gene de modernleşme kültürünün "başarısız" olduğu noktaların gösterilmesi gerekir.

Fakat ikinci olarak, başarısızlığın dikkatle ifade edilmesi gerekir. Bir kültürün, kültürel öznelerin uygulamalarından bağımsız olarak işlev gördüğü veya varolduğu fikrine kapılmamamız gerekir. Bir kültürün zayıf düşürüldüğü veya başarısız olduğundan söz etmek, bu cins bir ontolojik ayrılık ifade edebilir. Bundaki tehlike de, eylemcilerin yaptığı tercihleri gözardı etmek şeklindeki siyasi tehlikedir. Bu tehlikeyi, Hamelink'in kültürel emperyalizmin bir kültürün varlığına yönelik bir tehdit oluşturduğu iddiasında görmüştük. Ben, bu tür bir ifadenin meseleleri fazlasıyla basitleştirdiğini ileri sürmüştüm çünkü bir kültürün bütünlüğü ve "özerkliği", kültürel topluluğun tercihlerinden oldukça ayrı bir unsurmuş gibi bir anlam çıkmaktadır. Fakat bir kültürün varlığını sürdürmesi, kültürel uygulamaların varlıklarının sürdürülmesi meselesidir –bu da kültürel öznelerin belirlenmiş koşullardaki faaliyetidir. Dolayısıyla özneler birtakım uygulamalara son verir –dini törenler, halk dansları– ve başka uygulamalara geçerlerse –TV seyretmek, futbol oynamak gibi– o kültür, orijinal biçimiyle "sürdürülmemiş" olur; fakat bu, eleştirilecek bir nokta değildir –bu tercihlerin hatalı ya da yanlış yönlendirilmiş olduğunu söylemek niyetinde değilsek.

Bir kültürün yönelim ve anlam sağlayamadığı düşüncesine de aynı sınırlamayı getirmemiz gerekir. Bir kültürün "işlevini" "hayali anlamlandırmalar" biçiminde bu kaynakların temini olarak görürsek, bu süreçte kültürel öznelerin tercihlerinin konumu hakkında da anlaşılabilir bir tavrımız olması gerekir. Castoriadis'i tartışırken görmüştük ki, toplumsal muhayyileyi (haklı olarak) kültürel praxis'in yaratıcı bir eylemi olarak görmektedir. Fakat ben, kapitalist modernliğin kurumlarının "azgelişmiş" toplumların kültür alanını sömürgeleştirdiğini ve böylece bu "yaratıcı" kültürel

uygulama süreçlerinin tatminkâr kültürel-varoluşsal anlatılar üretip kaybolan geleneklerin anlatılarının yerine geçmesini engellediğini ileri sürmüştüm. Burada kurumlar düzeyinde bir kültürel tahakküm duygusu mevcuttur. Fakat Castoriadis'in insanlarla ilgili olarak "kendi kaderlerini kendi ellerine alacak şekilde sorumlu davranmaları" gerektiği konusundaki ısrarını hatırlamalıyız. Nihayette insanların kültürel anlam ifade eden anlatılar yaratmak için hem *istekli* olmaları, hem de kurumsal mekâna sahip olmaları gerekir. Buradan çıkan sonuç şudur ki, modernlikte "zayıf düşen" kültürlerden söz ettiğimiz zaman bunu *kolektif irade oluşturan süreçlerin başarısızlığı* olarak düşünmemiz gerekir. Modernliğin kurumları yaygınlaştıkça global kültürler modernleşmeye başlar ve kolektif iradenin ortak anlam ve yönelim oluşturamaması sorunu hepsinin karşısına dikilir.

Modernliğin kültürel zafiyeti düşüncesinin bu şekilde yeniden ifade edilmesiyle ortaya çıkan soru, bu kolektif iradenin doğuşunu önleyen şeyin ne olduğudur. Bu sorunun cevabı, modernliği tartıştığımız süre boyunca arka planda gizlenen başka bir sorunun da cevabını açıklığa kavuşturacaktır: Modernliğin huzursuzluklarından dolayı birşeyleri *suçlayacaksak*, nedir bu unsurlar? Kültürel emperyalizmle modernliğin yayılması arasında kuvvetli bir bağın sürmesini istiyorsak, ikinci sorudan kurtulmak pek kolay olamayacaktır.

Castoriadis'in çalışmaları, en azından, bize bu soruları cevaplandırmak için takip edebileceğimiz genel bir yol göstermektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, modernliğin kurumları, Üçüncü Dünya kültürlerinin "seçtiği" kurumlar değildir: Bunlar, siyasi-ekonomik emperyalizm sürecinin bir parçası olarak empoze edilmişlerdir. Fakat bu kurumların, artık Batı'daki toplumsal eylemcilerin "seçimini" de temsil etmediğini söyleyebiliriz: Toplumsal kurumlar, toplumsal kolektivitelerin iradesine "yabancılaşabilirler". Bu süreç (Castoriadis'in ifadesiyle kurumların "özerkleşmesi"), "bunun kendi ataleti ve mantığı olduğu, ve sürekliliği halinde ve sonuçlarıyla kendi işlevini, 'hedeflerini' ve 'varoluş nedenini' aştığı" anlamına gelir.[55] Bireysel eylemcilerin kolektif top-

55. Castoriadis (1987), a.g.y., s. 110.

lumsal eylemleriyle kurumların işleyişi arasındaki bağlantı kopar.

Modernliğin belirsizlik halini incelemenin bir yolu, bu kurumların "özerkleşmesinin" kural haline gelişini, bireysel eylemcilerin geleneksel dünya görüşlerinin özgürlüksüzlüklerinden (unfreedoms) kurtuldukları zamana denk düştüğü bir durum şeklinde düşünmektir. Bunu açıklığa kavuşturmak amacıyla kısaca Jürgen Habermas'ın fikirlerine döneceğim. Habermas, modernliğin kültürel huzursuzluklarını "yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi" dediği bir olguya atfeder. "Yaşam dünyası" terimiyle Habermas aşağı yukarı "sorgulanmayan" anlamlar dünyasını kasteder; bireylerin bu dünyadaki yaşamları bunun içinde yer almaktadır: Bunlar, etkileşimleri sırasında eylemcilerin faydalandığı kültür kaynaklarıdır. Habermas, bunu "her katılımcının iletişim sırasında arkasında duran ve kavrama sorunlarının çözümünde ona kaynak sağlayan bir olgu" olarak tanımlar.[56] Burada esas nokta, yaşam dünyasının açıkça ifade edilmeyen ve "geri plan" olma özelliğidir. Habermas, bu geri plan varsayımları bir kere açıkça ifade edildikten sonra (ve dolayısıyla düşünme ve eleştiriye açık hale geldikten sonra) bunların varoluşsal "kesinlik" ve sahip oldukları sorgulanmayan ortak bir anlam ufku sağlama güçlerini kaybettiklerini ileri sürer.

Yaşam dünyasının açıkça ifade edilmeyen ve sorgulanmayan özelliklerini kaybetmesi, Habermas için modernleşmenin pozitif bir özelliğidir –geleneğin rasyonel-öncesi kuvvetlerinden kurtulmak da zaten bu demektir. Dolayısıyla Habermas modernliğin pozitif yönünü "yaşam dünyasının rasyonalizasyonu" olarak görür. Diğer unsurlar değişmemek kaydıyla bunun toplumsal iletişim vasıtasıyla rasyonel dünya görüşlerinin ve kültürel normların üretilmesini sağlaması gerekir. O halde, insan olmanın ne demek olduğu, kolektif hedeflerimizin ne olduğu, diğer yurttaşlarla etkileşimlerimizde neyin amil olması gerektiği gibi ortak anlatılarımızı kör inançlarla değil, akla dayanarak inşa edebilmemiz gerekir. Bir başka ifadeyle, modernliğin, "aydınlanmış" bir rasyonel ve kolektif irade oluşumu sürecini sağlaması gerekir.

Fakat durum böyle değildir. Habermas'a göre, yaşam dünya-

56. Dews, a.g.y., s. 109.

sının rasyonalizasyonu sayesinde erişilir hale gelen iletişimsel eylem mekânı, kapitalist modernliğin belli başlı kurumlarının "sistem koşullarınca" "sömürgeleştirilir": ekonomi ve bürokratik yönetime ait kurumlar. Castoriadis gibi Habermas da bu kurumları "özerkleşmiş" olarak, ya da kendi ifadesiyle, "yaşam dünyasından koparılmış" olarak görür. Bu da, bütün toplumsal-varoluşsal anlam sorunlarının, bütün bir toplumsal organizasyonun devamını sağlayan "koparılmış" kurumsal güçlerin taleplerinin tahakkümü altına girdiği ya da bu açıdan yeniden ifade edildiği anlamına gelir. Habermas bu kurumsal güçlerin taleplerinden iki ana "yönlendirici medya" açısından bahseder: para ve idari güç. Bununla kastettiği de aşağı yukarı şudur: Toplumsal eylemler, iletişimsel etkileşimle değil, bir sistemin anonim taleplerince yönlendirilir –örneğin kapitalist piyasa gibi. Bunda da maddi-teknolojik koşullara bağlı belli bir "rasyonalite" biçimi, "araçsal rasyonalite" vardır. Fakat bu rasyonalite, yaşam dünyasına giren toplumsal-varoluşsal anlamın sorunlarıyla başa çıkamaz. Habermas, meseleyi belki de en dolaysız olarak şöyle açıklar:

> Bugün ekonomik ve idari zorunluluklar, yaşam dünyasının artık temin edemeyeceği alanı çevirmektedirler. Meseleyi fazlasıyla basitleştirecek olursak, bugüne kadar kapitalist modernleşmeyi hazırlayan tahribat süreçleri, yeni kurumların doğmasını sağlayacak şekilde olmuştur. Bu yeni kurumlar, toplumsal malzemeyi yaşam dünyasının egemenliğinden alıp medyanın yönlendirdiği ve biçimsel hukukun örgütlediği alanlara aktarmıştır. Bu, muhakkak iletişimsel olarak örgütlenmesi gerekmeyen maddi yeniden üretim işlevlerinden başka şeye dokunmadığı sürece yolunda gitmiştir. Bu arada sistem zorunluluklarının, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarından çıkarılmaları halinde görevlerini yapmaları mümkün olmayan alanları çevirmekte olduğu gözükmektedir. Bu, kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma görevleri için geçerlidir.[57]

O halde "yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi", kolektif irade oluşturma mekânının ekonomik ve idari sistemlerin müdahaleci

57. A.g.y., s. 112. Ayrıca bkz. J. Habermas (1987) *The Theory of Communicative Action, cilt 2: The Critique of Functionalist Reason*, Polity Press, s. 384, dipnot.

mantığı tarafından sömürgeleştirilmesi durumudur. Habermas, modernlikteki huzursuzlukların pek çoğunu bu duruma atfeder: örneğin, günlük hayatın gitgide "parasallaşması", iyeliksel bireycilik ve tüketiciliği açıklayabilir çünkü hayatın hedefleri (life-goals) kolektif tartışmanın ortak bir konusu değildir. Çoğu insanın günlük dünyevi hayatında, içine düştükleri ve ekonomik olarak belirlenen rutinlerin gözden geçirilmesine hiç yer yoktur. Günlük hayatın "anlamı", kazanç ve harcamaların zorlayıcı fakat sorgulanmayan mantığı tarafından şekillendirilmeye başlar. Bu tür eylem, ekonomik dünyaya aittir ve bu da insanın toplumsal varoluşunun bütünselliğini düzenleyen genelleştirilmiş bir işlev haline gelmiştir.[58] Castoriadis'in diline dönecek olursak, tüketim faaliyetlerinin *telos*'u sömürgeleştirilmiş bir yaşam dünyasında keşfedilmeyi beklemektedir ve bu da durmadan daha çok mal tüketme doyumsuzluğunu açıklayabilir. "İyi hayatın" alternatif kavramsallaştırmaları için mevcut olan kültürel mekân marjinal hale gelmiştir. Modern kapitalist toplumlarda statükonun karşısına dikilen zorluklar, barış hareketi gibi "yeni toplumsal hareketler", çevreci hareketler, kadın hareketi, çeşitli azınlıklara özgürlük ve refah talepleri, bölgesel özerklik talepleri, hatta köktendinci hareketler, Habermas tarafından "yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi eğilimlerine karşı direniş" olarak görülür. Bu tür "yeni politikalar" maddi kaynakların yeniden dağılımı değil, "tehlike altındaki hayat tarzlarını savunmak ve yeniden kurmak" endişesi taşır: "Yaşam biçimlerinin kurallarıyla ilgili" huzursuzlukların ifadesidir bunlar.[59]

Burada Habermas'ın modernliğin maliyetiyle ilgili analizlerini inceleyecek yerimiz yok; fakat eleştirilerini, modernliğin ekonomik ve idari kurumlarının toplumsal varoluşu tahakküm altına aldığı "dengesizlik" içerisine oturttuğunu yeterince açıkladık. Anlam üreten kültürel süreçlerin başarısızlığını açıklayabilecek olan da bu dengesizliktir; çünkü Habermas'ın ifadesiyle modern dünyada geleneksel inançların "yanlış bilinci", tatmin edici düzeyde rasyonel toplumsal anlam anlatıları yaratamayan "parçalanmış bilince" bırakır yerini.

Şurası açıktır ki bu durumun kültürel alınyazısı olarak

58. Habermas (1984), a.g.y., s. xxxii.
59. Habermas (1987), a.g.y., s. 392-94.

gözükmesi gerekmez. Richard Bemstein'in de dediği gibi, Habermas'ın modern toplumda rasyonalitenin dengesiz ve "seçmeci olduğunda" ısrar etmesi, "modernleşmenin *kaçınılmaz* bir mantığı olduğu iddialarının arkasında neler yattığını görmemizde bize yardımcı olur".[60] Dolayısıyla diyebiliriz ki, Batı'nın geliştirdiği ve "gelişmekte olan dünyaya" aktardığı türden modernlik, geleneğin zincirlerinden kurtulmanın mümkün olan tek yolu değildir. Sadece bu bile modernliğin yayılmasında bir çeşit kültürel tahakkümün de mevcut olduğu fikrini yaratabilir. Fakat şu baş ağrıtan soru hâlâ ortada durmaktadır: Neyi suçlamamız gerekir bunun için? Bu da özellikle zor bir soru ve ben buna tam ve inandırıcı bir cevap verilebileceği inancını taşımıyorum. Fakat sonuçta güçlüklerin nerede yattığını ortaya koyabiliriz.

"Batı'nın" suçlanması gerektiğinden söz etmek sadece kısmi bir anlam ifade eder. Modernleşme süreçlerinin Batı'da doğduğu, Batı uluslarının emperyalist maceralarının bir tahakküm bağlamı oluşturulmasında önemli bir rol oynadığı ve bu bağlam içerisinde "modern Batı kurumlarının" iyi ya da kötü aktarıldığı pekâlâ ileri sürülebilir. Çünkü gördük ki Batı'daki özneler de Üçüncü Dünya'dakiler gibi gelenekten çıkış yollarını pek denetleyememişlerdir.

Castoriadis'in ifadesiyle modernliğin "özerkleştirilmiş kurumlarını" suçlamak daha fazla anlam ifade edecektir. Fakat bu kurumlardan en önemli olanını alırsak –kapitalizmi– "suçlamaktan" söz etmenin hem daha uygun hem de daha az uygun yolları vardır. Çokuluslu şirketlerin *uygulamalarını* düşünecek olursak (Schiller'in tarzında) oldukça geleneksel anlamda "suçlanmaya değer" bir şey görürüz: Baskın konumdaki bir grup için kâr yaratılması ve başka bir grubun sömürülmesi amacıyla kurumsallaştırılmış birtakım uygulamalar görürüz. Daha önce gördüğümüz gibi, bu, ekonomik tahakküm için geçerlidir, fakat kültürel tahakküm için geçerli değildir. Kültürel tahakküm içerisinde "suçluluk" derecesini saptayabilmek için kapitalizmi, kapitalist kurumların tek tek uygulamalarından daha büyük bir şey olarak düşünmemiz gerekir –bu kurumlar ne kadar büyük ve güçlü olurlarsa olsunlar. Modernliğin özerkleştirilmiş önemli kurumlarından biri olarak kapitalizmin bu geniş anlamı modernliği, onun içerisinde yer alan in-

60. Bernstein, a.g.y., (dipnot 10), s. 23.

sanların ve kapitalist kurumların sıradan uygulamalarının sıkışıp kaldığı bir ortam olarak tasvir eder. Bu geniş anlam içerisindedir ki bir kapitalist "kültürden" söz edebiliriz. Fakat burada "suçlama" kavramı daha problemlidir: Bizim suçladığımız, bireysel uygulamalar değildir, bağlamsallaştırıcı yapıdır: Sadece iktisadi uygulamalar anlamında kapitalizm değil, kolektif varoluşun toplumsal düzenlemesi içerisindeki *iktisadi uygulamaların merkezi (hâkim) konumu* olarak kapitalizm.

Bu nispeten hafifletilmiş suçlama hissi, modernliğin eleştirel söylemiyle diğer kültürel emperyalizm söylemleri arasındaki önemli bir farklılığı belirler. Diğer söylemlerde bariz, *mevcut* bir tahakküm öznesi teşhis edilmişti: kitle iletişim araçları, Amerika, çokuluslu kapitalistler. Bu öznenin sorumlu olduğu fikri mevcuttu –eleştiri demek, kabahati ona yüklemek demekti. Fakat bizim bir duruma kabahat bulmamız gerekmektedir ve bu da eleştirel ruhu yeterince tatmin etmez. Modernlik açısından düşünmenin, kültürel emperyalizm söyleminde kullanılandan daha farklı bir eleştirel tarzda düşünmek anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Örneğin kültürel rahatsızlıklarımızı kabul etmenin, zaman içinde ortaya çıkmış olan, böylece hiçbir mevcut eylemcinin kelimenin tam anlamıyla "sorumlu" olmadığı pek çok karmaşık belirleyicileri olduğu anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Fakat modernlik söylemi, her zaman bir ölçüde belirsizlik ve nedensel karmaşıklık söylemi ise, bu, onun bir kültürel alınyazısı söylemi olduğu demek değildir. Kolayca eleştirilebilecek hiçbir hedef belirlenmemesi, hiç de meselelerin böyle olması gerektiği anlamına gelmez. Habermas gibi düşünürler modernlikteki çeşitli toplumsal hareketleri, aynen modernliğin kültürel sefaleti olarak tanımlarlar. Bu, örneğin, Berman'ın modern dünya hikâyesinden çok farklıdır. Berman, açıklamasında bizi etrafa amaçsızca savurup duran kuvvetlerle neticede uzlaşmamız gerektiğini söyler.

Kültürel emperyalizm konusundaki çeşitli söylemleri modernlik açısından anlamanın bir yolu belki de modern kültür durumunun koşullarının genel olarak reddedilişinin ifadesi olabilir. Bu söylemler tutarsızlık ve muammalarla doludur. Fakat hepsinde ortak olan bir tema, modernliğin insanlara ihtiyaç duyduğu bir şeyleri verememesi fikridir. Bu, maddi refah arzusu veya siyasi özgürleşim

değildir; belirli bir kültürel ihtiyaçtır: en geniş anlamda kolektif olarak nasıl yaşayacağımıza karar verebilmek –nelere değer vereceğimiz, nelere inanacağımız, günlük hayatımıza nasıl bir anlam yükleyeceğimiz gibi. Modernliğin kültürel emperyalizm söylemlerince kaydedilen başarısızlığı, özerkleştirilmiş kurumların bu kültürel ihtiyaca cevap verememesidir. Fakat kültürel emperyalizm söylemlerinin mevcudiyeti, diğer eleştirel modernleşme söylemleri de dahil (feminizm, yeşillerin politikası ve diğerleri), modernliğin kültürel terimlerinin sabit olmadığını, zorlamalara ve ne kadar zor da olsa, değişime açık olduğunu öne sürer.

Sonuç

EMPERYALİZMDEN GLOBALLEŞMEYE

1. Bölüm'de kültürel emperyalizm fikrinin kendi söylemine dayanarak inşa edilmesi gerektiğini belirtmiştim. Kültürel emperyalizmi tartıştığımız dört tarzdan her birinin kendi kültür algılamaları ve siyasi endişeleri vardır ve bunların her biri, kendi başına bir eleştirel söylemdir. Buna rağmen, göstermeye çalıştığım gibi, bir söylemden öbürüne geçerken referans terimlerinde de bir büyüme görülmektedir. İlk üçü aslında modernliğin eleştirel söyleminde ortaya çıkmaktadır. Ulus-devlet, kitlesel iletişim ve kapitalizm, modern toplumların özellikleridir ve modernliğin kültürel koşullarının belirleyicileridir. Bir önceki bölümde, çeşitli kültürel emperyalizm eleştirilerinin, (kapitalist) modernliğin yayılmasına

dönük (bazı durumlarda tutarsız) birer tepki olarak düşünülebileceğini ileri sürmüştüm.

Fakat bu tepkiler çoğu zaman uygun olmayan bir tahakküm ifadesiyle dile getirilmektedir, öyle bir ifade ki, bunun kullandığı tasvirler yüksek emperyalizm ve sömürgecilik dönemine dayanır. Bu tür tasvirler (insanın aklına, on dokuzuncu yüzyılda kendi kabile dilini kullanan çocukların ağzını yıkayan Avrupalı misyonerler gelmektedir) *zor kullanılarak* dayatılan bir kültür çağrışımı yapmaktadır. Şimdi artık bu uygulamaları, Batı'nın kendisini global bir tahakküm konumuna getirmek için kullanmış olduğu birer süreç olarak hatırlamak gerekmekle birlikte, bunlar günümüzdeki kültürel emperyalizmi değerlendirmek için en yararlı yol değildir. Kültürel emperyalizm eleştirilerinin peşini bırakmayan unsur, nasıl olup da bir kültürel uygulamanın, artık zorlayıcı olmayan bir bağlamda dayatılabileceği meselesidir.

Kültürel emperyalizmi modernliğin yayılması olarak düşünmekle bu sorunlardan kurtulunmaktadır. Çünkü bu yayılmanın içerdiği şey kültür dayatması değil, kültürel kayıpların meydana geldiği bir süreçtir. Kültürü, global piyasada sadece el değiştiren birtakım kültürel emtia olarak ele alırsak, kültürel emperyalizm eleştirilerinin, liberal bireycilik söyleminden kaynaklanan sorunların çerçevesi içine sıkışıp kalmış olduğu görülür. Burada yanlış bir kültürel bilinç düşüncesine kapılmaksızın eleştiri üretmek zorlaşır. Fakat kültürü, insanların bireysel ve toplumsal anlam ve amaç anlatıları üretmekte kullandıkları birer kaynak olarak görürsek, meselenin koşulları radikal bir biçimde değişir. Bu noktada kültürel emperyalizm konusundaki yakınma, bu kaynakların modernlik koşulları altındaki genel ve global başarısızlığıdır ve bu da savunulması daha mümkün olan bir konumdur.

Ben, kapitalist modernliğin teknolojik ve ekonomik açıdan güçlü, fakat kültürel açıdan "zayıf" olduğunu savundum. Bu zafiyet, son derece kuvvetli üretim güçlerini yönlendirmekte başarısız olarak görülebilir: Öyle ki, bunun sonuçları, hızla ilerleyen global çevre bunalımında kendini göstermektedir. Bunun karşısında ulusal hükümetlerin ve çokuluslu kapitalizmin iktidarsız gözükmesi, sorunun sadece bir teknolojik başarısızlık meselesi olmayıp *kültürel irade*'nin başarısızlığı olduğunu ortaya koyar. Cas-

toriadis'in ifadesiyle, sorun, kapitalist modernliğin içi boş olan toplumsal muhayyilesinde yatmaktadır. Çevre pek çok şekilde "güdümlenmekte ve denetlenmektedir" fakat uzun vadeli bir yönelim duygusu mevcut değildir. Bunun da nedeni, nicelden ziyade, nitel toplumsal hedefler olmamasıdır. O halde, insanlığın yüz yüze olduğu bu muazzam maddi sorunlarla, insanların neyi niçin öyle yaptıklarını anlamaya çalışırken karşılaştıkları sorunlar arasında bir bağlantı vardır. Anthony Giddens bunlardan ikincisini ahlâki meşruiyetin bunalımı olarak tanımlar:

> Bence modern toplumun, kendi ahlâki meşruiyet zeminini aşındırdığı fikrinde büyük bir doğruluk payı var. Örneğin, hastalığı, ölümü, hayatın varoluşsal bunalımlarını ele alabileceğimiz ahlâken tutarlı yöntemlerimiz mevcut değil, çünkü bunlar, içinde yaşadığımız ve teknoloji ve kontrole dayanan dünyanın kendi tabiatı dolayısıyla aşındırılmışlardır... yaptığımız pek çok işin nedenini açıklayamayacağımız bir dünyada günden güne yaşamaktayız. Belli bir biçimde giyiniyoruz, yürüyoruz, TV programlarına çıkıyoruz; bütün bunlar, günlük hayatın toplumsal faaliyetleri olup bir açıklaması bulunmamaktadır. Bunları neden böyle yaptığımızı açıklamak mümkün değildir –neticede ancak, işte böyle denebilir.[1]

Günümüzdeki kültürel emperyalizmi neden bir kayıp süreci olarak düşünmemiz gerektiğini kavrayabilmek için Batı'nın ahlâki meşruiyet bunalımını anlamamızın çok önemli olduğu fikrindeyim. Bu bunalımın modernliğin en yakın zamanlarına ait bir bir özellik olduğu ileri sürülebilir –diyelim ki son yirmi yıl. Halen Batı'nın kültür analizlerinde "postmodern" fikrine olan saplantı bunun delilidir. Örneğin, David Harvey "postmodern durumu" gayet kesin bir tarih belirterek analiz etmekle işe başlar: "Yaklaşık olarak 1972'den bu yana ekonomi politik ve kültürel uygulamalarda bir iklim değişikliği yaşanmaktadır."[2] Postmodern kültür kuramının itici gücü, Batı'nın müreffeh kapitalist toplumlarının öz-kavrayışındaki

1. Anthony Giddens. B. Bourne, U. Eichler ve D. Herman (yay.) (1987) *Voices: Modernity and Its Discontents*, Nottingham, Spokesman, s. 113-115.
2. D. Harvey (1989) *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell, s. vii. Diğer yazarların da pek çoğu "postmodernliğe" geçişin yaklaşık tarihi olarak bu yılı belirtir –bunların çok azı kesin tarih vermekten kaçınmaktadır.

bu yeni bunalımı kaydetmektir. "Postmodernlik" fikrinde yatan belirsizlik malumdur ve 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, "postmodern kültür" kuramcıları çoğu zaman mübalağaya kaçar. "Post" önekini çevreleyen sorunlar bataklığına sürüklenmeksizin günü-müz "modernliğinin" erken modern çağlardan ayırt edilebileceğine dair yaygın olarak kabul gören bir anlayış bulunduğunu görebiliriz.[3] Bu algılama, kültürel emperyalizm konusuna bir miktar ışık tutabilir; çünkü günümüzdeki hâkim kültürün on dokuzuncu yüzyılda "emperyalizmin doruk noktasındaki" kültürden epey farklı olduğu anlamını içermektedir ki bundan hâlâ kültürel tahakkümle ilgili sezgisel düşünceler üretilmektedir.

"Postmodernliğin" hâkim zihniyeti (ya da belki "geç modern dönem" daha uygun) belirsizlik, paradoks, ahlâki meşruiyetten yoksunluk ve kültürel yönelimsizlik ifade etmektedir. Bu da Avrupa'nın on dokuzuncu yüzyıldaki sömürgecilik projesini bilgilendiren görece kültürel güven duygusundan gayet bariz bir farklılık göstermektedir. Hatta "modernleşme kuramını" yaratmış olan, 1950'li yılların gönençli Amerika'sının kendi kendine yeterlilik duygusundan da farklıdır. Bu geçişi yakalamaya çalışan yeni bir başlığı buraya alacak olursak, şimdi artık "Yeni Zamanlar'da" yaşamaktayız.[4]

Bu çalışmayı bitirirken, kültürel emperyalizm konusunda karşılaştığımız bütün söylemlerin, bu "yeni zamanların" bir özelliği olan global gücün farklı bir düzenlemesi olarak yorumlanabileceklerini ileri sürmek istiyorum. Bu düzenleme, yaklaşık 1960'lara kadar devam etmiş olan ve modern dönemi nitelemiş olan, "emperyalizm" olarak bildiğimiz global güç dağılımının yerine geçer. "Emperyalizm" yerine artık "globalleşme" (küreselleşme) geçmiştir.

Küreselleşmenin emperyalizmden farkı, ondan çok daha tutarsız oluşu, kültürel bir yönelimi olmayışıdır. Ekonomik ve siyasi anlamlar arasında bocalamaktadır; emperyalizmde ise en azından bir amaca yönelik bir proje düşüncesi vardır: toplumsal bir sistemin bir merkezden dünyaya yayılması amacı. "Küreselleşme"

3. Örneğin bkz. Bourne'daki çeşitli tartışmalar, a.g.y.
4. S. Hall ve M. Jacques (1989) *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Londra, Lawrence and Wishart.

fikri, bütün global alanların birbirine bağlı olması ve karşılıklı bağımlılığını çok daha amaçsız bir anlamda içerir. Bu, kendi başlarına küresel bütünleşmeyi hedeflemiş olmayan ekonomik ve kültürel uygulamaların bir sonucu olarak ortaya çıkar. Daha da önemlisi, küreselleşmenin sonuçları, ekonomik açıdan güçlü olanlar da (bir önceki çağın "emperyalist güçleri") dahil olmak üzere bütün ulus-devletlerin kültürel bütünlüğünü zayıflatmaktır. John Urry, bu küreselleşme sürecini "örgütlü kapitalizmin sonu" olarak niteler:

> Tek tek toplumların birlik, bütünlük ve tutarlılığını aşındırmış olan ekonomik, toplumsal ve siyasi ilişkilerin bir "küreselleşmesi" mevcuttur. Bu tip gelişmeler, yıllık cirosu pek çok ulus-devletin milli gelirini defalarca aşan çokuluslu şirketlerin büyümesini, dünya nüfusunun % 20-30'unu aynı anda ortak bir kültür deneyimi içerisinde birbirine bağlayabilen kitle iletişim araçlarının gelişimini, hiçbir sınır tanımayan teknolojik felaket olasılıklarını içerir...[5]

Urry'nin belirttiği son noktaya gelecek olursak, globalleşmenin *örgütsüzleşmiş* bir süreç olduğu fikri en çok "geç modern dönem" üretim ve tüketim uygulamalarının genel bir ortam yaratma çabalarının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Batı'nın ürünü olan ekonomik ve siyasi ilkelere dayalı sınırsız ekonomik büyümenin, serbest piyasa ve tüketici egemenliğinin, global çevre bakımından nefes kesici sorunlar yaratmakta olduğu gitgide daha bariz hale gelmektedir. Fred Steward'ın belirttiği gibi:

> İnsanların dünyadaki çevreyi etkileme yeteneğinin yeni bir düzeye gelmiş olduğu görülmektedir... Bunun neticeleri, hem sanayi işçileri hem de tüketicilerin ötesinde ifade bulmaktadır. Nükleer bir santralın erimesi gibi yerel bir olay, ortaya çıkan radyasyon dolayısıyla bütün dünyayı etkilemektedir. CFC içeren aerosollerin kullanımı konusundaki bireysel kararlar, ozon tabakası gibi küresel sistemleri etkileyebilmektedir. Çevresel etkiler gitgide kümülatif ve dolaylı bir hal almakta, yeni ve önceden kestirilemeyen zaman süreçlerinde ifade bulmaktadırlar.[6]

---

5. J. Urry, "The End of Organised Capitalism," Hall ve Jacques, a.g.y., s. 97. Aynı zamanda bkz. J. Urry ve Scott Lasch (1987) *The End of Organised Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
6. F. Steward , "Green Times," Hall ve Jacques, a.g.y., s. 67.

Steward'ın daha sonra kabul ettiği üzere, kapitalist seri üretim ve tüketimle ortaya çıkan çevresel tehlikelerin siyasi düzenlemesi şimdi artık çok daha büyük bir meseledir. Çünkü bu sonuçlar artık ulusal sınırlar dahilinde kalmamaktadır; ve üretim ve tüketimi denetleyecek olan sınırötesi, etkin siyasi örgütler mevcut değildir. Çevresel küreselleşme, "egemen" ulus-devletlerin siyasi tahayyüllerinin ötesinde gerçekleşmektedir.

Çevresel küreselleşme örneği, eski küresel düzenin çökmekte olduğunun, en dramatik olanı da olsa, bir örneğidir. Egemen ulus-devletlerin kendilerinin ve diğerlerinin sınai ve teknolojik uygulamalarının maddi yan etkileriyle başedememelerinin bir benzeri durum da, dünya para piyasalarının karmaşık ve anarşik karşılıklı bağımlılığında görülmektedir. Amerikan ekonomisi hakkındaki söylentiler Tokyo piyasasında faaliyete neden olabilmekte, bu da Birleşik Krallık'ta faiz hadlerini ve dolayısıyla ipotek oranlarını etkileyebilmektedir. Bu süreçlere yakalanan insanların yaşadığı kültürel deneyimler herhalde şaşkınlık, belirsizlik ve güçsüzlük duygusu olacaktır. Kimi suçlayabiliriz ki? Burada verilebilecek tek cevap, "küresel piyasa güçleridir". Bu da tatmin edici bir cevap değildir, çünkü insanların siyasi bir topluluğun üyesi olarak varoluşlarını anlama biçimleriyle bir bağı bulunmamaktadır. Neticede bu son derece güçlü küresel ekonomik kuvvetlerin ulus-devletlerden oluşan siyasi çerçeve içerisinde meşruiyetini sağlayacak bir yol mevcut değildir. Çokuluslu şirketlerin veya uluslararası piyasa sisteminin lehine ya da aleyhine oy vermemiz mümkün değildir; fakat bunların hayatlarımızı, seçerek işbaşına getirdiğimiz ulusal hükümetlerden daha fazla etkilediği anlaşılmaktadır.

Bütün bunlar, dünyanın tüm ülkelerini saran küreselleşmenin *kültürel açıdan yaşanması* olarak görülebilir. "Emperyalizm çağında" "merkez" ülkelerinde yaşanan kültürel deneyimler, ulus-devletin "hayali cemaati" tarafından dengelenmekteydi. David Held'in ifadesiyle bu, "kadere dayalı bir ulusal topluluktu" –haklı olarak kendi kaderini kendi tayin eden ve yöneten bir topluluktu.[7] Bu dönemde kültürel emperyalizm fikri, nispeten güvende olan,

7. D. Held, "The Decline of the Nation State," Hall ve Jacques, a.g.y., s. 202.

"zayıf" kültürler üzerinde nüfuzu bulunan kültürel topluluklar düşüncesine dayanmaktaydı. Geç modern dönemde ulusal hükümetler ekonomi politik alanda gitgide daha az özerk bir şekilde hareket edebiliyor olduğundan bütün bunlar da değişmektedir. İnsanlar, hayatlarının, kendi siyasi "topluluğunu" belli bir şekilde algılayan ulusal kurumların etki alanı dışındaki güçler tarafından artan bir ölçüde denetlendiğini gördükçe güvenli bir kültüre karşı aidiyet duyguları da zayıflamaktadır. Ortalama bir Avrupalı ya da Kuzey Amerikalı, kendi ulusal kimliğinin izin verdiği kültürel güvenlik duygusunu artık herhalde duymamaktadır. Dolayısıyla kültürel emperyalizmin zımni referans terimlerinin değişime uğradığı görülmektedir. Bu durum da, kültür üretiminin hâkim alanlarının, kendileriyle mütenasip olan bir kültürel güven duygusunun bulunmadığı bir dünyada vuku bulmaktadır.

Küreselleşmenin genel kültürel güvensizliği, bazı "postmodernlik" açıklamalarında tanımlanmıştır. Örneğin, Frederick Jameson, "en azından bugün için tekil özneler olarak kendimizi içerisinde bulduğumuz merkezsizleştirilmiş ve çokuluslu küresel iletişimsel ağlarını resmetmekte aklımızın yetersizliği" konusundan söz eder.[8] Jameson'un tarif etmeye çalıştığı nokta, yeni bir "kültür mekânıdır": Bu, "henüz kuramlaştırılmamış olan çokuluslu veya geç dönem kapitalizmin yeni bir 'dünya sisteminin' kendi mekânıdır". Bu da yazara göre kapitalizmin önce ulusal pazarlar ve sonra ikinci olarak "eski emperyalist sistemden"[9] sonraki üçüncü bir büyük genişlemesinin sonucudur. Kapitalizmin en son genişlemesi gerçekten "küresel" bir sistem yaratır. Bu sistemi sadece uluslararası finans ve çokuluslu kapitalist üretimin karmaşık ağlarında değil, aynı zamanda ürettiği kültür yaşamının mekânsal bağlamında da görmek mümkündür. Jameson'ın ileriye sürdüğü nokta, insanların deneyimlerinin küresel düzeydeki süreçler tarafından şekillendirildiği fikridir –bu düzey de bizim şu andaki hayal gücümüzün ötesindedir. Bu deneyimi ifade etme çabaları, çağdaş popüler kültürün bazı öğelerinde görülebilir. Örneğin, Ja-

8. F. Jameson (1984) "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review*, No: 146, s. 53-92 (s. 84).
9. A.g.y., s. 88. Jameson, burada Marksist iktisatçı Mandel'in dönemlendirmesine dayanmaktadır: bkz. Mandel (1975) *Late Capitalism*, Londra, Verso.

meson, popüler edebiyatta "yüksek teknoloji paranoyası" öykülerinin moda oluşundan söz eder:

> ... mevcut olduğu varsayılan küresel bilgisayar ağları ve devreleri, özerk fakat ölümcül, birbirine bağlı ve rakip bilgi kuruluşları tarafından anlatısal bir biçimde, normal bir aklın idrak edemeyeceği bir karmaşıkla harekete geçirilir. Buna rağmen komplo teorisi (ve bunun gösterişli anlatısal tezahürleri), çağdaş dünya sisteminin olanak dışı bütünlüğünü düşünmek için –ileri teknolojinin şekillendirmesiyle– küçümsenen bir çaba olarak görülmelidir.[10]

Hayatımızı etkileyen global teknoloji ağlarının *gerçekliği* (sermayeyi birkaç saniye içinde dünya çapında harekete geçirebilen bilgisayarlar), kültür terimleriyle zar zor kavranabilir. Çünkü hiçbirimiz bu süreçlerin yer aldığı küresel mekânda "yaşamamaktayız": Bir bilgi teknolojisi ağı, aslında *insani* bir mekân değildir. Günlük hayatta yaşadıklarımız zorunlu olarak "yereldir" ve bu deneyim, gitgide küresel süreçler tarafından şekillendirilmektedir. 3. Bölüm'de gördüğümüz üzere, ulus-devletin "topluluğunu hayal etmek", bu topluluk mekânsal olarak yayılmış olmasına rağmen mümkündür. Fakat bu durum küresel düzeyde mümkün değildir çünkü ne "küresel kimlik" tasavvurları mevcuttur, ne de bu düzeydeki uygulamaları düzenleyen etkin küresel kurumlar vardır. Küresel olanın kültür mekânı, bizim sürekli olarak ve özellikle de kitle iletişim araçları tarafından *gönderildiğimiz* bir mekândır, fakat bu mekânda kendi kişisel deneyimlerimizi bulabilmek son derece güçtür. Jameson'ın ifadesiyle, küresel olanın yeni kültür mekânını bir şekilde "anlayabilmemiz" gerekmektedir.

Şimdi geç modern dönemin küreselleşmiş bağlamıyla ilişki kurma sorunları bana eleştirel kültürel emperyalizm söylemlerinin günümüzdeki önemini anlamak bakımından önemli gözüküyor. Dünya, "emperyalist" ve "ezilen" kültürler şeklinde basit bir tablo olarak düşündüğümüz dünya olmaktan çıkmış olmasına rağmen bu eleştirel söylemlerde hâlâ meşru bir itiraz duygusu bulunmaktadır.

10. A.g.y., s. 80. Ayrıca Jameson'ın bununla "postmodernlikte" inşa edilen ortamda yaşanan yönelimsizlik arasında kurduğu bağlantıya bkz: "The Bonaventura Hotel," a.g.y., s. 80-84.

Kültürel emperyalizme yapılan itirazları, küreselleşmiş bir sistemdeki kültür yaşantısının daha insani bir düzeye getirilmesi talebi olarak düşünebiliriz. Burada pek çok eleştirmenin küreselleşme süreçlerini *yerelleşme* amaçlı kültür talepleriyle nasıl bağlantılandırdıklarına dikkat etmek ilginç olacaktır:

> İktidar, ulus-devletten daha büyük uluslararası birimlere doğru kaydıkça... onu aşağı doğru iten çeşitli kaynakları olan karşı kuvvetler ortaya çıkmaktadır... Kişisellikten uzak küresel güçlere karşı yeni bir kimlik ve farklılık arayışı bulunmaktadır ve bu arayış, yeni ulusal ve etnik talepleri doğurmaktadır.[11]

Bu taleplerin her yerde ortaya çıktığı görülüyor: Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'da. Her ne kadar milliyetçilik ve etnisite diliyle ifade edilmiş de olsalar, bu talepler, insanların daha genel bir ihtiyaçlarını ifade ettiği mevcut kategoriler olarak görülebilir. Kültürel değerlendirme yapacak daha tutarlı topluluklara duyulan ihtiyaçtır bu: bireylerin ilgi kurabilecekleri ve neden ve nasıl yaşadığımızın tatminkâr bir açıklamasını sağlayabilecek düzeyde topluluklara olan ihtiyaç. En önemlisi, Castoriadis'in "toplumsal muhayyile" açısından tanımladığı türden nitel kültürel hedefleri ifade edebilecek topluluklara ihtiyaç vardır. Geç dönem modern küreselleşme durumunun bu tip ihtiyaçları tatmin edebilmekten uzak olduğu anlaşılmaktadır. Kültürel emperyalizm söyleminin bazı biçimleri, özellikle ulusal veya etnik kimlik cinsinden ifade edilenleri ileride herhalde artacaktır. Fakat bunların kaydettiği sorunların ulusal veya bölgesel hiçbir siyasi özerklik projesiyle çözülmesi mümkün gözükmemektedir; çünkü sorun çok daha derinlerde yatmaktadır. İnsani kültürel hedeflerin tanımlanıp gerçekleştirilmesini sağlayacak radikal yapısal bir yeniden örgütlenmeye gerek vardır. Bu da geç modern dönemin "özerkleştirilmiş" küresel kurumlarının yapıbozumunu içerir.

Bu, düşünülmesi o derece heyecan verici bir projedir ki, geç modern dönemin koşullarını kültürel alınyazısı olarak kabul etmek gayet çekici gelmektedir. Ancak, Castoriadis'in de gözlediği gibi,

11. M. Jacques, "Britain and Europe." Hall ve Jacques, a.g.y., s. 237. Ayrıca bkz. Hall, a.g.y., s. 133.

"görebildiğimiz kadarıyla hiçbir şey tarihin böylesine bir özdönüşümünün olanak dışı olduğunu teyit etmemizi sağlayamaz."[12] Bununla kastettiği husus ise, tarihsel olanın kapsamı *daima* neticede insan eylemlerinin alanıdır. Kurumlarımız ne kadar "özerkleştirilmiş" ve soyut derecede ne kadar güçlü gözükürse gözüksün, onların değişmez olduğunu düşünmememiz gerekir. Sonuç olarak, insan dünyasının şeklini, kültürel iradenin bir fonksiyonu olarak kavramak gerekir. Kültürel emperyalizm söylemlerinde zımnedilen kültürel özne ve atılganlık duygusunu –insanların bu dünyada seslerini duyurabilme talebini– belki de destekleyici takozlar yerleştirilebilecek bir boşluk olarak görmek gerekir; öyle ki, bu noktada farklı kültür mekânları tasavvur edip, kuramlaştırıp, bunları gerçekleştirmek üzere işe koyulabiliriz. Öyle ki, yerlilerin TV ekranı ne görüntüsüz kalsın, ne de nefes kesici yabancı görüntülerle dolu olsun; aksine, seyircileri, burada bizim tasavvur etmeye dahi başlayamayacağımız –ve buna teşebbüs etmememiz gereken– alternatifleri kendileri geliştirsinler.

12. C. Castoriadis (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, Polity Press, s. 373.

Dizin

A
ABD 34, 35, 36, 40, 48, 63, 69, 70, 88, 116, 118, 209, 248
adına konuşmak 38, 146
Adorno, Theodor 188
Aguila 121
ahlâkçı (moralising) bir eleştiri 187
ahlâki (moral) bir eleştiri 187
ahlâki meşruiyetin bunalımı 252
aidiyet 46, 125, 129, 130, 131, 133, 136
akademik söylem 25
akademik yayıncılık 31
akademisyenler 30, 31
aklın özeleştirisi 213
aktif izleyici kitlesi 100
Alavi ve Shanin 210
Alka-Seltzer 174, 176, 177
Althusser 187
altyapı 160
Amerika söylencesi 117
Amerikan emperyalizmi 16
Amerikan hayat tarzı 65, 92
Amerikan kültürü 116, 117, 144
Amerikan popüler kültürü 87
Amerikan Rüyası 73
Amerikan tarzı 115
Amerikan tarzı hayat 69
Amerikan yaşam biçimi 116
Amerikanlaşma 121, 138
Amerikanlaştırma 113
ampirik araştırmalar 92
Anderson, Benedict 123-131, 136, 137, 224
Anderson, Perry 220, 223
Ang, Ien 75-79, 82, 87, 98, 135, 145
anomi 208
antigüç 235
araçsal akıl 212
araçsal aklın demir kafesi 208
araçsal rasyonalite 245
argümanlar grubu 187
Aristo 227
artan güçsüzlük 235
asimilasyon 116
asimtotik ilerleme 235
asit yağmurları 235
Aspro 174, 176, 177
aşırı sömürü 160
aşk 101-103
Atina 164
Avrupa dilleri 27, 28
Avrupa merkezli 214
Aydınlanma 208, 211, 212
aydınlanma aklı 213
Aydınlanmanın diyalektiği 213
aydınlar 30
azgelişmiş 242
azgelişmiş dünya 51
azgelişmişliğin gelişmesi 160
azgelişmişlik 209
azınlıklar 114

B
Bacon, Francis 211
bağımlılık kuramı 61, 62, 63
bağımlılık teorisi 157, 159
Barker, Martin 15, 69, 72
Barret, Boyd 74
Barthes, Roland 19, 48, 88, 89, 117
basım dilleri 126
Bask 35, 119
Bask ayrılıkçıları 122
başkaları adına konuşma 53
Batı 226, 227, 247

Batı akademik düşüncesi 54
Batı kapitalizmi 55
Batı kokuşmuşluğu 218
Batı kültürü 58
Batı liberalizmi 19
Batı'nın kokuşmuşluğu 80
Batılı kültür eleştirmeni 179
Baudelaire 214
Baudrillard, Jean 96, 97, 98, 187, 192
Bell, Daniel 200, 202
bencillik 184, 186
bencillik kültürü 184
benzerlik 110
Berger, John 69, 70, 222
Berger, Peter 221, 226, 241
Berman, Marshall 207, 214, 215, 217, 219, 220, 222-225, 229, 236, 237, 248
Bernstein, Richard 247
bilim adamları topluluğu 30
bilimsel rasyonalite 208
bireysel özerklik 239
Birinci Dünya 115, 174, 226, 240
Birleşik Amerika 169
Birleşik Krallık 34
birleşik ve eşitsiz kalkınma 160, 167
BM 30, 32, 33, 34, 36
Bolivya 174
Bon, Le 132
Boyd-Barrett 94, 95
bölgesel kimlik 118
Brezilya 85
burjuva ve proletarya 222
Büyük İnsanlık Ailesi 89
büyüme 227, 234

C-Ç

Castoriadis, Cornelius 128, 207, 226, 227, 228, 229, 231, 233-240, 242, 243, 245, 252, 258, 181
cemaatler 125
Chaplin, Charlie 85, 86, 87
CIA 64
Coca-Cola 73, 170, 177
Cook, David 96
Corbusier, Le 215
Cow and Gate 167
Craib, Ian 40
Cruzcampo 121
çarpıtılmış rasyonalite 213
Çekoslovakya 195
çeviri 31
çevre 254, 255
çevresel küreselleşme 255
çıkarlar 176
çizgi romanlar 70
çoğulculuk 110, 111, 112
çokuluslu kapitalistler 248
çokuluslu kapitalizm 50, 162, 169, 171
çokuluslu medya şirketleri 93
çokuluslu reklamcılık 170
çokuluslu şirketler 48, 62, 63, 64, 169, 171, 172, 177, 247, 255
çokulusluluk 30

D

Dallas 12, 36, 74-79, 81, 82, 87, 90, 91, 92, 135, 145
denizlerin kirliliği 235
Descartes 229
devrim 223
dil 144
dil sorunları 38, 53
din 115, 185, 230
Disney, Walt 68, 69, 72, 73, 74
Disney çizgi romanları 69, 71
Doğal [indigenous] 46
doğal aidiyet 46
doğal kültür 45
doğmakta olan uluslar 33
Doğu Almanya 195
Doğu Avrupa 184
Doğu bloku 196
doğum kontrol hapı 235
dolayımlanma 100, 103
Dorfman, Ariel 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 82, 94, 153
dualizm 193
Durkheim 207, 208
Dünya Sağlık Teşkilatı 30
dünya kültürleri 202
dünya markaları 170
dünya sistemi 62
dünya tarihsel süreçleri 216

E

ecza ürünleri 172
egemen tüketici 194
egzotik 71

eğlence 19
ekonomi 232
ekonomik emperyalizm 159, 171, 238
ekonomik modernleşme 219
ekonomik tahakküm 66, 93, 169, 201, 247
eksiksiz bilgi 175, 176
Eleştirel Teori 65, 188, 190, 194, 195, 196
Eliot, T.S. 216
elitizm 190
emperyalist metinler 76, 94
emperyalist metnin ideolojik gücü 70
emperyalist metnin ideolojisi 68
emperyalizm 15, 16, 21, 39, 40, 48, 226, 253
Endülüs 118, 121, 129
entelektüel ve sanatsal pratik 19
Enzenberger, Hans-Magnus 187
eritme potası 116
ETA 120
etnik canlanma 114
evrensellik 87, 88, 89
Ewen, Stuart 187

F

farklı kültürler 164
Fejes, Fred 43, 59, 60, 61, 67, 68, 82, 94
Filistin Kurtuluş Örgütü 36
Flaubert, Gustave 102
Flora ve Flora 156, 159
Ford, Henry 229
fotonovela 156, 157, 159
Foucault, Michel 24, 25, 26, 52, 53
Frank, André Gunder 160
Frankfurt Okulu 65, 175, 186, 188, 189, 211-214
Freud 132
fütürizm 215

G

Galiçya 119
Gallie, W.B. 16
gazeteler 126, 127
Geertz, Clifford 17, 149
gelenek 52, 133, 134, 140, 209
geleneksel ve modern 210
gelişme 51, 226, 227, 228, 234
gelişmekte olan 238
Gellner, Ernest 123
General Motors 170
genişleme 227
gerçek dünya 103
gerçek hayat 101
gerçek ve sahte ihtiyaçlar 189, 190, 193, 196
Giddens, Anthony 122, 123, 130-135, 137, 252
global kapitalizm 196
global kültür 164, 168
global rekabet 170
global teknoloji ağları 257
globalleşme (küreselleşme) 253, 254
Goethe 214
Golding, P. 66
Gonzalez 120
görevliler (functionaries) 233
gösterişe yönelik tüketim 213
grup-içi özdeşleşme 136
Guarani 28, 35
Guess, Raymond 175, 176
günlük hayat 131, 133, 252

H

Habermas, Jürgen 213, 214, 229, 244, 245, 247, 248
Hall 98, 99, 100, 101, 103
Hamelink 162-168, 171-179, 202, 242
Harvey, David 98, 252
Haug, Wolfgang 187
Hayali Cemaatler 123
hayali bir anlamlandırma 230
hayatın nasıl yaşandığı 19, 20
Hegel 127
hegemonya 92
Held, David 255
Herder, Johann 18
Hıristiyan Dünyası 115
Hıristiyanlık 88, 128, 185
hiper gerçeklik 97
Hobsbawm, Eric 140, 141, 142
Horkheimer ve Adorno 212, 211, 213
Horkheimer, Max 186, 188
How to Read Donald Duck 69, 70
hümanizma 110, 111

I-İ

IBM 163, 229
Ik halkı 184
Indus vadisi 164

icat edilmiş gelenekler 141, 140
içine alma teorisi 188
içine alma tezi 189
idari güç 245
idealizm 185
ideolojik etki 84
ihtiyaçlar 190, 191
iktidar 128
iktisadi indirgemecilik 48
ilaçlar 198
ilerleme 52, 227
ilkel kültürler 233
imleyici pratikler 19
imleyici uygulamalar 20
İngilizce 53
İngiltere 35
insanlar 109
İslam Dünyası 115
İslamiyet 128
İspanya 117, 118, 119, 120, 129
İsrail 90
işlevselcilik 153, 156, 229, 232
iyi hayat 178, 191, 246
izleyici kitleler 82, 94
izleyici sorunu 75

J-K

Jameson, Frederick 96, 256, 257
Japonya 143
Jeremy Tunstal, Lee 42
kalkınma 220, 226, 234
kalkınma politikaları 209
kalkınma teorileri 210
kamusal 134, 137
kamusal ve özel 97, 98
kapitalist toplumda yaşamak 182
kapitalist modernlik 136
kapitalist bütünsellik 189
kapitalist kültür 151, 153, 158, 162, 202
kapitalist modernleşme 104, 134, 167, 202, 223
kapitalist modernlik 137, 153, 169, 199, 203
kapitalist sınıf ilişkileri 71
kapitalist üretim 167
kapitalizm 16, 48, 49, 51, 65, 68, 125, 139, 153, 154, 158, 160, 161, 163, 169, 200, 250
kapitalizmin yaygınlaşması 169
kardeşlik 110, 124, 128
karşı-kültür 179
Katalan 119
Katalanlar 36
Katolik azınlık 36
Katz ile Liebes 78-81, 83, 84, 87, 90-92, 94
Kazakistan 229
Kellner, Douglas 192-195
Kentucky Fried Chicken 177
kim konuşuyor 35, 38, 148, 151
kimlik ve farklılık arayışı 258
kitle iletişim araçları 241, 248
kitle iletişimi 19
kitle kültürü ideolojisi 75, 77
kitle yayıncılığı 98
kitlesel dolayımlanma 103
kitlesel iletişim 250
kitlesel medya 99
kitlesel tören alanları 136
Kluckholn, Clyde 16
kolektif irade 243
kolonyalizm 226
Komünist Manifesto 222, 223
komünizm 223
konuşan uluslar 35
Kroeber, A.L. 16
Kroker ve Cook 97, 99
Kroker, Arthur 96
Kunzle, David 70
kurumsal güçler 245
kutsal zaman 128
kutsallaştırılmış 140
Küba 195
Kültür Endüstrisi 188
kültür 15-19, 21, 46, 48, 49, 50, 60, 61, 96, 98, 113, 149, 150, 158, 160, 165, 201, 237, 251
kültür duygusu 98
kültür kurumları 161
kültür mekânı 256
kültür mirası 141
kültür temsilcileri 149
kültür ve zaman 139
kültürel alınyazısı 240, 258
kültürel bağımlılık 66
kültürel çoğulculuk 116
kültürel çöküntü 241
kültürel emperyalizm 13-15, 18-22, 39,

41, 51, 91, 152, 201, 250
kültürel emperyalizm söylemi 23
kültürel emperyalizm tartışması 30
kültürel emperyalizm tezi 22, 25, 26, 38
kültürel farklılık 110
kültürel geleneklerimiz 139
kültürel güvenlik duygusu 256
kültürel hakimiyet 47
kültürel ilüzyon 141
kültürel inşa 107
kültürel irade 251
kültürel kader 206
kültürel kadercilik 222
kültürel kimlik 106, 109, 112, 115, 121, 122, 125, 128, 134, 138, 153
kültürel malların teslimi 182
kültürel modernleşme 206
kültürel modernlik 204
kültürel özerklik 47, 111, 145, 146, 148, 149, 166, 168, 239
kültürel praxis 242
kültürel salaklar 206
kültürel senkronizasyon 162, 164, 166, 168, 169, 171
kültürel tahakküm 44, 49, 67, 93, 111, 146, 165, 206, 219, 227, 240, 243, 247, 253
kültürel tahayyüller 127, 224
kültürel türdeşleşme 162, 165
kültürel yönelimsizlik 253
kültürler 18, 148
kültürün işlevi 242
küresel diyalog 31, 32, 33
küresel haber piyasası 66
küresel iletişim 31
küresel kapitalizm 20, 48
küresel kimlik 257
küresel kurumlar 30
küresel pazarlamacılık 202
küresel piyasa güçleri 255

L

laik kültür 185
Laing, R.D. 23, 131
Lasch, Cristopher 183
Latin Amerika 144
Le Monde 36
Lealand 76
Lee, Chin-Chuan 41
Lefebvre 192
Leibniz 229
Lenin 48
liberal bireycilik 251
Lindley 147
Lodziak, Conrad 45, 95, 96
Lyotard, Jean-François 96

M

MacBride Raporu 34
maddiyat peşinde koşma 185
maddiyatçılık 185
maddiyatçılık karşıtlığı 186, 187
Madonna 116
mahremiyetçilik 135
Mandel 256
mantequa colora 121
mantequilla amarilla 121
Marcuse, Herbert 179, 188-193, 196, 199, 216
Marin, Louis 55
marjinalleşmiş sektörler 159, 171
Marksist eleştirmenler 185
Marksist kültür teorisi 158
Marksistler 23, 67, 186, 187, 203
Marksizm 48, 51, 105, 207, 229, 231
Marlboro 170
Martinik 180
Marx 49, 88, 106, 155, 157, 160, 161, 169, 186, 196, 201, 206-209, 214, 215, 222-226, 232, 233, 236
matbaa kapitalizmi 125
Mattelart, Armand 14, 38, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 82, 94
Mattelart, Armand ve Michelle 153
Mattelart, Michelle 36
McDonald's 116, 117, 135, 150, 170
McIntyre, Alasdair 190
McLuhan, Marshall 215
McPhail, Thomas 32
medeniyet 18
medeniyet paradoksu 180
medya 41, 42, 44, 45, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 95, 96, 97, 136, 188, 221
medya emperyalizmi 20, 41, 42, 43, 44, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 83
medya mesajı 92
medya ve kültür 95, 100
medya-merkezliliği 95

mekânsal-eşzamanlı 139
Meksika 163, 164
melez 142
merkez-çevre 62
merkezi konum 104
merkeziyetçilik 120
mesafeli tahayyül 129, 135, 136
metalar 193, 194, 196
metalaşma 133
metinlerarası ilişki 100
Mevlâna 22
milliyet 111, 127
milliyet söylemi 144
milliyetçi duygular 125
Milliyetçilik 106, 123, 130-133, 137, 138, 258
modern 52
modern günlük hayat 134
modern kapitalizm 99
modern küresel kapitalizm 62
modern medya 99
modern olmak 215
modern öncesi 208
modern toplumların yönelimi 233
modernist olmak 217
modernizm 214, 216, 217, 219
modernleşme 128, 199, 209, 211, 216, 218, 219, 221, 224
modernleşme kuramı 253
modernleşme teorisi 63, 208-211
modernleşme – modernlik – modernizm 217
modernliğe mahkûm 203, 205, 225
modernliğin eleştirisi 50
modernliğin huzursuzlukları 243
modernliğin kurumları 243
modernliğin taşıyıcıları 226
modernliğin yayılışı 241, 251
modernlik 50, 51, 52, 55, 84, 99, 117, 126, 133, 138, 204, 205, 207-209, 214, 215-219, 225, 229, 238, 247- 249
modernlik kültürünün yayılması 139
Murdock, G. 66
mutlak tahakküm 234
mutsuzluktaki mutluluk 182, 189, 196, 199
müstehcenlik 97

N

NATO 117, 118, 120, 121
Navajo yerlileri 163
neo-Marksistler 41, 48, 49, 50, 62
Nestlé 167
Nietzsche 18
Nordenstreng 105

O-Ö

Offe, Claus 197, 198, 199, 200, 203
okuryazar Avrupa 125
okuryazar toplumlar 126
onlar ve bizler 138
ontolojik güvenlik 131, 132
OPEC 34
Ortega 216
oryantalizm 24
otantiklik 46
otomobil 198, 199
ozon tabakası 235
önemli zaman 235
örgütlü kapitalizmin sonu 254
öteki dünyaya ait 186
özel ve kamusal 154
özerklik 144, 146, 147, 150, 162, 166, 168, 192, 200, 239, 242
özgelişim 206, 220, 222, 223
özgün bir yaşam tarzı 18
özgürlüksüzlük 244

P

para 245
parçalanmış bilinç 246
Pascal, Blaise 54, 55
Paz, Octavio 203, 205
Peirce, Charles 19
pembe diziler 137
Penacchioni, Irene 85, 89, 90
Peru 174
Peter Stuyvesant 177
Polonya 195
Pool, İthiel de Sola142, 143
popüler kültür 19
popüler paranoya 212
Porto Riko 180
post-modernlik 96
postmodern 252
postmodern durum 252
postmodern kültür 253
postmodern medya teorisi 98
postmodernizm 217

postmodernlik 253
praxis 239
praxis yaratıkları 232
profesyonel kültür eleştirmenleri 145
püritenizm 186, 193

Q-R

Quechua 28, 35
radikal özgürlük 205
rasyonalite 232
rasyonelleşme 197
Read, William 42
reklamcılık 173, 174, 176, 178, 186
Robinson, Roland 18
roman 126
Rostow, W.W. 182
Rousseau 223, 241
Roxborough, I. 196

S-Ş

sahte ihtiyaçlar 197
sahte rasyonalite 234, 235
Said, Edward 24
Sale of the Century 12
Salinas 162
Salinas ve Paldán 157-161
Samarjiwa, Rohan 66, 67
sanayi toplumları 197, 205
Sartre, Jean-Paul 205, 220
Schiller, Herbert 61-68, 82, 94, 95, 105, 139, 153, 154, 155, 156, 162, 169, 183
Schlesinger, Philip 109, 112, 123, 124, 132, 133, 140
Schneider, Michael 187
sefalet 181
sefalet kültürü 171
sefaleti romantikleştirmek 179
sera etkisi 235
sınıf tahakkümü 193
sınıfsal yapı 158, 159
Simmel 207
Sinclair 170, 173
Singapur 163
Smith, Anthony D. 114, 148
sokaklardaki ilanlar 218
Sola, Ithiel de 87
Solana, Fernando 109
sonsuz gelişme 229
sonsuzluk ilkesi 228
sosyalist ekonomiler 195
Sovyet emperyalizmi 16
söylem 24, 25, 26
söylemler 52
SSCB 195
Steward, Fred 254, 255
Strauss-Lévi, Claude 179, 180
Sudan 164
Suudi Arabistan 163
süttozu bebek maması 167, 171
şeyleştirme (reification) 233
Şili 69, 72
şimdi biz 142

T

tahakküm 12, 20, 29, 39, 40, 42, 43, 58, 60, 62, 67, 89, 108, 113, 145, 146, 150, 208, 221, 251
tahakküm yapıları 206
Tamiller 36
Tanrı 230
Tanzanya 221
tarihin sonu 196
tarihsel materyalizm 223
teknoloji 234, 235
tektiplik 151, 170
televizyon 11, 12, 14, 42, 45, 67, 95- 99, 104
temsil 100, 102
temsil sorunları 37, 38
temsilciler 29
temsili hayat 101
teratoloji 25
tez formülasyonu 27
Toffler, Alvin 215
toplumsal hayali anlamlandırma 229, 231, 234, 238
toplumsal modernleşme 129
toplumsal modernlik 107
toplumsal muhayyile 237, 258
toplumsal tahayyülat 128
Tönnies 207
Tracey 86, 87, 89, 94
Tristram Shandy 15
Troçki 160
Tunstall 22
Turnbull, Colin 184
Turner, Bryan 192
tüketici 197, 198

tüketici kültürü 173
tüketicilik 171
tüketim 50, 182, 192
tüketim kapitalizmi 173
tüketim kültürü 50, 154, 172, 178, 181, 183, 185, 199, 202
tüketim malları 186
türdeşlik 151
Tylor, E.B. 17, 18

U-Ü
Uganda 229
Uganda/Kenya 184
ulus 113, 114, 117, 121, 123-128
ulus-devlet 48, 106, 107, 115, 122, 124, 129, 137, 140, 144, 250, 255
ulusal egemenlik 107
ulusal hükümetler 255, 256
ulusal kalkınma 62
ulusal kimlik 107, 109, 111, 112, 121-124, 129, 130, 132, 136, 137
ulusal kültür 36, 113, 116, 117, 138, 145
ulusal kültürel kimlikler 47, 106
ulusal kültürler 106
ulusal marşlar 141
ulusal miras 139
ulusal tahayyül 126
uluslar 47, 109
Uluslararası Para Fonu 30
uluslararasıcılık 30
uluslarötesi medya 64, 65
UNESCO 23, 27, 32, 33, 35, 36, 37, 47, 106, 108-112, 116, 149
UNESCO söylemi 109, 113, 147
Urry, John 254
Üçüncü Dünya 33, 34, 35, 39, 44, 49, 52, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 74, 115, 154, 157, 159, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 181, 184, 185, 196, 199, 202, 208, 209, 214, 218, 219, 225, 226, 238, 239, 240

V-W
Vakvak Amca 68
van der Rohe 215
varoluşçu felsefe 205
varoluşsal kadercilik 220
Varyemez Amca 71
versiyonlar 37
Wallerstein 62
Walpiri Medya Kuruluşu 12, 13
WASP 116
Weber, Max 207, 208, 212, 215, 220, 240
Williams, Raymond 15, 16, 18, 19, 21, 22, 39, 185, 186, 187

Y
yabancılaşma 208
Yahudi-Hıristiyan ilahiyatı 228
Yankees go home 116
yanlış bilgilendirme 173, 174, 176
yanlış bilinçlenme 146, 156, 165, 168, 172, 173, 175, 188, 189, 190, 192, 246
yanlış temsil 38, 157
Yanquies Afuera 116
yapısal farklılaşma 197
yapısal olarak dayatılan ihtiyaçlar 199
yapısalcılık 229
yaşam alanı 201
yaşam dünyasının rasyonalizasyonu 244
yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi 244, 245
yaşam gayesi 191
yaşam tarzı 65
yaşam tarzlarının çoğulluğu 19
yaşanan gerçek 103
yayınevleri 31
yazar ilkesi 25, 26
Yeni Dünya Bilgi ve İletişim Düzeni (NWICO) 34
Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen (NIEO) 33, 34
Yeni Zamanlar 253
yeni toplumsal hareketler 246
yerel [local] 46
yerelleşme 258
yerellik 47
yerli kültürler 45
yerli [native] 46
yönetim işlevi 99
yönlendirici medya 245
yüksek kültür 19
yüksek teknoloji paranoyası 257

Z
zaman 108, 127, 128, 151
zekâ oyunu tuzağı 40

Televizyonun kültürümüzdeki yeri nedir? Medya iktidarı altında mı yaşıyoruz? Marlboro ve Coca-Cola içmek bizim kültürel yazgımız mı? Dallas'ı izlerken kültürümüzü Amerikan kültürüne mi peşkeş çekiyoruz?

Jean Baudrillard'dan Stuart Hall'a, Anthony Giddens'tan Cees Hamelink'e kadar pek çok kuramcı, otantik kültürlerin Batı'nın (özellikle de Amerika'nın) gelişkin kapitalist kültürü tarafından işgal edildiğini savunuyor. Onlara göre Üçüncü Dünya, kültürel emperyalizmin pençesine düşmüş ve cehalet içerisinde inim inim inliyor. Durum o kadar vahim ki, UNESCO toplantılarında ulusları "temsil ettiği" söylenen birileri, kalkıp milyonlar adına konuşuyor, yok olmakta olan kültürleri "korumak"tan söz ediyor...

Bu kitapta, John Tomlinson konu hakkındaki tartışmalar ve bu tartışmaların ardında yatan teorik, ideolojik ve siyasi varsayımlara eleştirel bir giriş yaparken; "medya emperyalizmi" tartışması, ulusal kültürel kimlikler, çokuluslu kapitalizmin ve kültürel modernliğin eleştirisi... gibi bir dizi söylemde kültürel emperyalizmi merkezi role sahip bir kavram olarak ele alıyor. Bu söylemlerin incelenmesi, ekonomik ya da siyasi emperyalizmden farklı olarak kültürel emperyalizm düşüncesinin kurgulanışında yatan temel sorunları ortaya koyuyor. Kitap, ithal kültürel ürünlerin etkilerinden, kültürel türdeşleşme sürecine ve kültürel özerkliğin doğasına kadar pek çok konuyu ele alıyor. Yazar, kültürel emperyalizme dair eleştirel söylemlerin, ulusal kültürler üzerinden değerlendirilemeyeceğini, bunların küresel kültürel modernliğin yükselişine karşı protestolar olarak anlaşılması gerektiğini savunuyor. Ve konuya çok önemli bir boyut getiriyor: *Kültürel irade*. Üçüncü Dünya halklarının kendilerine "dayatılan" yabancı kültürü hap gibi yutan "salaklar" olduğunu varsayan modernist söylemlere karşı, kültürel toplulukların, kendi tercihleri olan özneler, kültürel eylemciler olduğunu hatırlatıyor.

Tomlinson'a göre, kültür bir "alınyazısı" değil, bir karar meselesi. Bu yüzden, Batılı kültürler de dahil olmak üzere, kaybolmakta olan kültürleri yaşatmak, kolektif irade oluşturan süreçlerin başarısıyla mümkündür. Bu da, kültürü yaşatan ve geliştiren insanların irade sahibi özneler olarak kendi kaderlerini kendi ellerine alacak şekilde sorumlu davranmalarını gerektirir. Ancak o zaman televizyonu ve Coca-Cola'yı lanetlemek yerine, onların içini dolduran şeyleri insanileştirmenin yollarını arayabilir, hep birlikte yeni kültürel mekânlar tasavvur edebiliriz.

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-257-2
9 789755 392578