

F-2 Theories of Communication - II
Giler Duzsun 16 sayfa
Nick Stevenson

Ütopya Yayınları: 161
Medya-İletişim Dizisi

© 2006 Ütopya Yayınevi

Understanding Media Cultures

Social Theory and Mass Communication, Sage Publications, 2002.

I. Baskı

Ütopya Yayınevi, Nisan 2008

Kapak Resmi

Çiğdem Asatekin

Sayfa ve Kapak Düzeni

Sevgi Küçük Çoban

Baskı ve Cilt

Sözkesen Matbaası

İvedik Org. San. Matbaacılar Sitesi

558. Sok. B Blok No: 41 Yenimahalle - Ankara

Tel: (0 312) 395 21 10

ISBN 978-975-6361-69-6

Ütopya Yayınevi

Ataç I Sokak 33/15 Kızılay / Ankara

Tel-Fax: (0 312) 433 88 28

İnternet: www.utopyayayinevi.com.tr

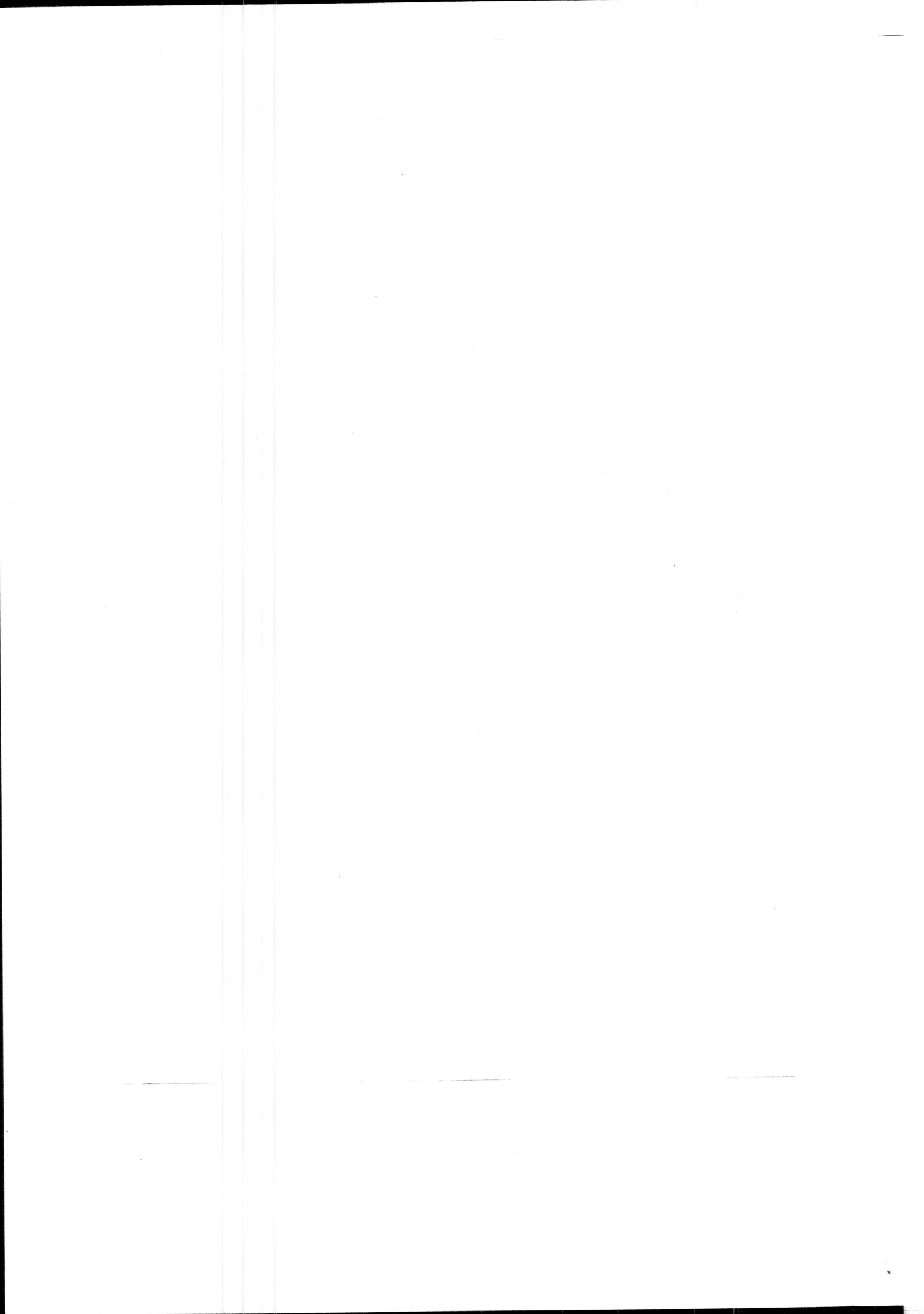
E-Posta: utopya@utopyayayinevi.com.tr

MEDYA KÜLTÜRLERİ

Sosyal Teori ve Kitle İletişimi

Çevirenler:

Göze Orhon – Barış Engin Aksoy



İKİNCİ BÖLÜM

Habermas, Kitle Kültürü ve Kamusal Alan

Kamusal Kültürler

Kültür öznelerarası üretilen, kamusal olarak sürdürülen bir görüngüdür. Bir kimlik kaynağı, toplumsal mübadele aracı ve cemaat duygusu sağlamaya yardımcı olur. Sosyal demokrasilerin kamusal kültürü 20. yüzyılda giderek ticarileşmiş ve piyasalaşmıştır. Ulus devletlerin eski bütünleştirici kültürlerinin yerine, günümüzde daha popüler hazlara dayalı, parçalı bir küresel kültür doğmaktadır. Bu uluslararası kültür, yeni kimlikler inşa etmekte ve eski ulusal dayanışma biçimlerini zayıflatmaktadır. Eleştirel bir kamusal alan nosyonu, bu süreci çokanlamlı bir şekilde görmemize yardımcı olur. Yeni teknolojilerin ve kültürel biçimlerin gelişimi, açık görüşme ve tartışma ilkelерinden ziyade, özelleştirilmiş tüketim tarzlarına dayanır görünmektedir. Bu eğilimlerin karşısında, sosyalist, cemaatçi ve cumhuriyetçi gelenek içinden kimi yazarlar, *sivil toplumun* dayanışma ve eleştirel rasyonalite etğini tekrar keşfedebileceği yeni yollar geliştirmeye çalışmaktadırlar. Marksizm, sınıf egemenliğinin kültürel mübadeleyi nasıl yapılandığı hususundaki analizini güçlü şekilde doğrulaşmışken, liberalizm de kolektif haklar yerleştirilmesi yoluyla devletin gücünün sınırlanması ihtiyacına işaret etmiştir.

Bu kitapta, yurtaşların iletişimsel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, para ve iktidar egemenliğinin olmadığı sivil bir alana yerleştirilecek iletişim hak ve *yükümlülük*lerinin gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu, özgülleşimci tasarıyı gerek Marksizm'in gerekse liberalizmin mantığının öcesine taşır. Bu görüşlerle en açık biçimde ilişkilendirilen yazar—medya kültürlerinin günümüzde karşılaştığı en önemli sorunlardan birinin anahatlarını çizen—Jürgen Habermas'tır.

Jürgen Habermas'ın yaptığı katkılar, çağdaş sosyal teori tartışmaları üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Yapıtarında, somut ve çok boyutlu bir modernite anlatısı sunarken sosyoloji, tarih, felsefe ve siyaset biliminin de içinde olduğu çeşitli disiplin- sel alanları iç içe örmüştür. Çağdaş tartışmalarda gittikçe artan önemine karşın, Habermas'ın kitle iletişimi üzerine yazdıkları hakettiği ilgiyi henüz görmemiştir. Kamusal alan konusunda Habermas'la gerçek anlamda bir tartışmaya giren, sınırlı ama durmadan büyüyen literatürde, bu ilgiler sıklıkla onun sonraki düşünsel gelişimden yalıtılmakta ve katkısı amaçladığından daha fazla medya merkezli hale getirilmektedir. Burada sunulan analizde, Habermas'ın kamusal alan üzerine yazdıklarıyla ortaya koyduğu bazı meselelerin alrı çizilecektir. Bu özgül yaklaşım, Habermas'ın kamusal kültürlerle ilişkin savunusunun daha çağdaş bağlamlarda ne kadar güçlü veya zayıf olduğunu incelemek için benimsenmiştir. Yakın tarihli medya araştırmalarının büyük bölümünde, çağdaş küreselleşme, çeşitlenme, holdingleşme ve parçalanma süreçlerinin modern demokratik kültürlerle ilişkin içerimleri ortaya koyılmaya çalışılmaktadır. Bu bölümde öne sürülen argüman da, geç kapitalizmin toplumsal koşulları göz önünde bulundurulduğunda, benzer biçimde kamusal alanın geleceğine yöneliktir. Habermas'ın burjuva kamusal alanın ortaya çıkışına ilişkin çalışmalarını halen önemini korumaktadır. Bunun sebebi, gerçekleştirilebilecek ya da kopyalanabilecek bir

model sunması değil; kamusal kültürleri en iyi şekilde işletebilecek ilkelere bahsetmesidir. Medya kültürlerinin sistemik örgütlenmesi, hem kültürel çeşitliliğe saygı duyan hem de kültürel ve siyasal diyaloga dahil olmak isteyenlere makul yükümlülükler koyan sınırlar içinde yeniden biçimlendirilebilir. Aslında, liberal kapitalizmin başarısızlıkları ve bilimsel sosyalizmin çöküşü bu bakımdan, medya analizi için, Habermas'ın ortaya koyduğu tarzda yeni olanakların habercisidir.

Burjuva Kamusal Alan

Habermas'ın bugüne kadar tamamıyla kitle iletişim araçları üzerine odaklanan tek çalışması ve burjuva kamusal alanın doğuşu ile çöküşünün tarihsel bir açıklaması olan kitabı, 1962'de tamamlanmasına karşın 1989'a kadar İngilizcede yayımlanmamıştır. Thomas McCarthy'nin *Kamusal Alanın Teorik Dönüşümü*'ne (1989) yazdığı önsözde de belirttiği gibi, yazarın diğer yapıtlarına gösterilen ilgi ve insan iletişiminin önemine herkeşçe bilinen bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda, bu gecikmeyi açıklamak zordur. Erken dönem Frankfurt Okuluna ve kültür endüstrisinin yönetimine yönelik ilginin önemli ölçüde yoğunlaştığı dikkate alındığında, bu eserin İngilizce çevirisinin görece gecikmiş olması özellikle tuhafır. Deyim yerindeyse, dengeyi sağlamak ve sonraki tartışmaya bir zemin oluşturabilmek için, ben Habermas'ın temel izleklerini ortaya sermekte işe başlayacağım.

Burjuva kamusal alanı, evrensel ilgi uyandıran meseleler üzerine açık kamusal tartışma ilkesini reddeden feodal sistemin içinden gelişmiştir. Antik Yunan'da kamusal alan var olmuşsa da, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte 17. ve 18. yüzyılda, Avrupa'sında daha belirgin bir biçim kazanmıştır. Bu dönemde, devlet meşru bir şiddet kullanma hakkı olan kamu otoritesi altına haline gelmiştir. Modern devlet, sivil toplumdaki gerek yargı-

sal gerekse kurumsal olarak açıkça ayrıydı. Devletten ayrı olan sivil toplum, hem 'özel' aile alanını hem de meta üretimi ve mübadelesi alanını içermekteydi. Kamusal alanın eleştirel sahası, kamu otoritesi ile sivil toplum alanları arasında doğmuştur. Kamusal alanın amacı, halkın kendi kendisi ve devletin pratikleri üzerine eleştirel düşüncelerini sağlamaktır. Kamusal alan ilk olarak, burjuvazinin erkek üyelerinin, soyluların ve entelektüellerin edebiyat yapıtları üzerine tartışmak için bulunduğu kahvehaneler ve salonlarda ortaya çıktı. Bu açık-uçlu sohbetler, daima dışlama pratiklerine dayanmışlarsa da, Habermas'a göre en azından belli bir içkinliği korumuşlardı. Bu süregiden sohbetlerin eleştirel potansiyelinin korunmasını sağlayan başlıca üç nedenden vardır: İlk olarak, nihayetinde edebi eleştirden siyasal eleştiriye dönüşen bu toplumsal ilişki, daha üstün argümanın otoritesinin yerleşik statükoya karşı durabileceği bir toplumsal alan açmıştır. İkinci olarak, feodalizm koşulları altında sınıfsız kaptılmış olan toplumsal tartışma alanları, kilise ve sarayın sağladığı 'aura'larını kaybetmiş ve katılımcıların statülerini hiç sayan sohbetler aracılığıyla gitgide sorunsallaştırılmışlardır. Son olarak Habermas, esasen 1680 ile 1730 yılları arasında tüm Avrupa'da, salonlarda ve kahvehanelerde gerçekleşen toplanmaların dışlayıcı oldukları kadar kapsayıcı olduklarını öne sürer. Diyaloğa etkin katılım için gereken vasıflar açık şekilde kısıtlayıcı olsa da, bu etkinliğin kamu için sözcülük görevi gördüğü iddia edilmekteydi. Kamu'nun boyutu sınırlı kalmışsa da, Habermas, evrensellik ilkesinin kabul görmeye başladığını iddia eder: Ras-yonel, erkek ve mülk sahibi olma gibi nitelik ölçütlerini karşılayabilenler, kamusal alanda etkin katılımı faydalanabiliyorlardı. Habermas, kamusal ilkesi aracılığıyla, aklın kamusal kullanımının özel kullanımına üstün olduğu fikrinin yerleştiğini öne sürer. Habermas, sivil toplum ve devlet üstüne düşünen öznelerarası bir boyut aracılığıyla hakikat arayışının, asimetrik

güç ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi için belirgin olanaklar içerdiğini iddia eder. Böylece, egemen erkek kapitalist sınıf, bir yandan dışlama pratikleriyle hegemonik konumunu sürdürürken bir yandan da eleştiri için kültürel zeminler oluşturmaktaydı.

Burjuva kamusal alanın trajedisi, tam da kendisini yaratan toplumsal güçlerin en sonunda çöküşüne ve yok oluşuna yol açacak olmasıydı. İletişim gitgide ticari kaygılarla düzenlenir hale geldiğince, salon ve kahvehanelerin kurumsallaşmış diyalogu gerilemek zorunda kalacaktı. Bu dönüşümün izleri en iyi gazete endüstrisinde görülebilir. Gazetecilik, başlangıçta küçük bir el sanatları işi olarak örgütlenmişken, sonraları karşıt görüş ve algılarla ilgilenir hale gelmiştir. Habermas, bu dönemi bir edebi gazetecilik biçimi olarak niteler. Basın, Habermas'ın tanımıyla "mali aristokrasinin oyuncacı" haline dönüştürüldükçe, haber üretiminin ticari amaçları geri plana çekilmiştir (Habermas, 1989: 182). Ancak Habermas'ın 1870'lerin başı olarak belirlediği liberal çağın sona erişinin ardından tekelci kapitalizmin ortaya çıkışı, basının ticarileşmesine yol açmıştır. Edebi temsil biçimlerinin yerini, mal sahibinin özel çıkarlarının yönlendirdiği uzmanlaşmış gazeteciler; siyasal egemenliğin akıl aracılığıyla teşhir edilmesi arayışının yerini de, ekonomik ve siyasal manipülasyon mekanizmaları aracılığıyla ideolojik bir konsensüsün dayatılması almıştır.

Kamusal alanda konuşmaya katılan özel iletişimci bireylerin artan ölçüde kurumsal tasfisi, kamusal ve özel hayatın gittikçe ayrılaşmasına işaret etmekteydi. Bu noktadan sonra, ticari kültür, ayrıca müzakere ya da tartışma gerektirmeksizin özel alanda rükütü hale geldi. Söyleme dayalı burjuva salonlarının yazılı kültüründen farklı olarak, yeni araçların büyük bölümü (televizyon, film ve radyo), karşılık verme ve katılma olanaklarını tanımaz. Tam da modern *kitle kültürünün* atomlaşmış bağlamlarda

alınması gibi, yeni kültürel biçimlerin teknik gelişimi de Raymond Williams'ın deyişiyle "mobil özel mülkiyetçilik" üzeri- ne temellenen bir topluma uygun düşecek şekilde gerçekleşmiştir. Habermas, kültürün "özelleşmesiyle" paralel olarak, geniş bir pa- zar payı kazanma amacıyla, kültürel ürünlerin de değersizleştiğini belirtir. Habermas'a göre piyasanın işlevi, en iyi, hem özgülleş- tirici hem de rahattığın altına alıcı etki ve içerimleri olan, ikili ve çelişik bir süreç olarak görülebilir. Örneğin kitap piyasası, küçük bir okuyucu katmanına yönelik edebiyata erişim olanağı sağlar. Bununla birlikte, giriş koşullarının hafiflemesi, edebiyatın, kitlelerin gevşeme ve alınma kolaylığı isteyen boş zaman kültü- rüne yitirilmesi anlamına gelmektedir. Kitle kültürü biçimleri- nin özgül bir ideolojik işlevi vardır. Modern kültürel biçimler, özneleri, doğruluk iddialarının tartışılacağı bir kamusal alanı es geçen depolitize bir kültüre dahil eder.

Habermas'ı izlersek, yulkarıda ana hatlarıyla ele alınan kültü- rel dönüşümler ve süreçler kamusal alanın yeniden feodalleşme- sine yol açmıştır. Kamusalılık, bir zamanlar akıl kullanımıyla egemenliğin teşhiri anlamına geliyorken kamusal alan, şimdi, sahnelenen bir siyasal tiyatro oyununun içine kapatılmıştır. Çağdaş medya kültürlerinin ayırıcı özelliği, yurttaşlığın giderek özelleşmesi ve kamusal ilgi ve faydaya ilişkin sorunların basitleş- tirilip yüzeyselleştirilmesidir. İletişimsel sorunlara, tekelci kaygı- ların el koymasıyla, yurttaşlar tüketicilere, politikacılara da ras- yonel sorgulanmadan muaf medya starlarına dönüşüyor gibidir.

Habermas ile Tom Nairn'in (1988) İngiliz devleti üzerine yazdıkları arasında kimi paralellikler olduğu rahatlıkla söylene- bilir. Kendi deyişiyle "sessiz cumhuriyetçilik"i savunan Tom Nairn, İngiliz yönetici sınıfının egemen kültürünün reform ve yenilenmeye ihtiyacı olduğunu öne sürer. Nairn'e göre, özellikle güneyli olan hegemonik yönetici bloku, öncelikli olarak krallıyet ailesinin kültürel egemenliği ile birbirine kenetlenmiştir. "Til-

sımlı aynanın simgesel üstünlüğü, İngiliz yönetici sınıfı arasın- da geriye dönük bir anti-endüstriyalizmi teşvik etmiştir. Bu ar- güman, 1960'larda Nairn-Anderson tezi olarak bilinen teze dayanır. Nairn (1964) ve P. Anderson (1964; 1992), 17. yüz- yılda yükselişteki burjuvazi ile aristokrasi arasındaki ittifakın, ka- sır bir ideolojik iklim yarattığını öne sürmüşlerdi. Avrupa'nın geri kalanına kıyasla İngiliz burjuvazisi, ne bir ekonomizm sava- şı ne de devrimci bir siyasal ideoloji üretebilmiştir. Dahası, sa- nayi devriminin henüz olgunlaşmamış olması ve yukarıdan ge- neli fikirlerin yokluğundan ötürü, işçi sınıfı reformist bir ideoloji geliştirmiştir. Marksizm, İngiliz işçi sınıfına çok geç ulaşmıştır. Nairn, tuhaf biçimde İngiltere'ye özgü bu hastalığın çaresinin, daha modern zamanlarda bir tür cumhuriyetçi kefareat biçimi olduğunu iddia eder. Rasyonel Aydınlanma kültürünün yarıda bıraktığı işi tamamlamak için, egemen ulusal kültür yeniden canlandırılmalıdır; bu da ancak sivil haklara dayalı, özellikle ku- zeyli bir endüstriyel kültür aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

Farklı yollarla da olsa, hen Nairn hem de Habermas, açık demokratik karar alma usullerinden ziyade, gösteriş ve mera- sine dayanan derinliksiz bir simgesel kültürün kamusal alana egemen hale geldiğini savunurlar. Ayrıca, egemen kültürün halka yurttaslardan ziyade tüketiciler olarak hitap eden, onları özellikle ulusal tabiyet biçimlerine ideolojik olarak bağlayan birleştirici bir güç sağladığında da hemfikirlerdir. Ne var ki, Nairn ve Anderson, burjuvazinin/aristokrasinin kültürel mira- sını doğası gereği ideolojik görütürlerken Habermas, erken dö- nem Frankfurt Okulu geleneğine bağlı kalarak daha diyalektik bir bakış sunar. Habermas'ın görüşüne göre sorun, Mark- sizm'in geç kalsından ziyade, daha yetkin bir iletişimsel kültü- rün hegemonik olarak dışlanmasıdır. Günümüzde kitleler kök- ren toplumsal reform için seslerini yükseltmiyorlar, çünkü bir-

birlerinden yalıtılmış ve medya üretiminin büyük kısmına ya-
banlaştırılmış durumdadır.

Habermas, Kitle Kültürü ve Erken Dönem Frankfurt Okulu

Habermas'ın yapıtı, erken dönem Frankfurt Okulu'ndan epis-
temolojik bir kopuşu temsil eder. Habermas'ın iletişimsel rasyo-
nalite teorisi, Lukács, Benjamin, Adorno, Horkheimer ve
Marcuse'nin işler kıldığı özne ve nesnel akıl biçimlerinde izi ko-
ylaylıkla görülen bilinç felsefesinin yerinden edilmesidir. İletişimsel
rasyonalite düşüncesi, kendi kendine yeterli bir özneyle bir nesne-
dünyasının karşı karşıya getirildiği geleneksel felsefeden uzaklaşır.
Habermas'ın daha etkileşimli öznellik biçiminde, benliğin ancak
öznelarası bir dil topluluğu aracılığıyla ortaya çıkabileceği ifade
edilir. Habermas'a (1981a; 1983a) göre, bizzat dilin kullanıcıları
olduğumuz gerçeği, bir başkasıyla iletişimsel olarak anlaşabilece-
ğimiz anlamına gelir. Habermas, her konuşma ediminde ne söy-
lendiğiyle ilişkili olarak, daima üç için geçerlilik iddiasında bu-
lunduğumuzu ileri sürer. Bu üç geçerlilik iddiasının, Batı toplu-
munda normal gündelik dil kullanımının arkasındaki konsen-
süsü oluşturduğunu da ekler. Failler tarafından konuşmanın ge-
çerliliğini sinamak için kullanılan bu üç geçerlilik iddiası, önerme-
sel hakikat iddiaları (*propositional truths claims*), uygunluğa ilişkin
normatif iddialar (*normative claims related to appropriateness*) ve iç-
tenlikle ilişkili iddialar olarak tanımlanabilir. Habermas'ın düşün-
cesinin bu boyutu başka yerlerde etraflıca tartışılmış olsa da
(Eagleton, 1991; Thompson, 1984; White, 1988), bu üç prag-
matik evrenselin, bir 'ideal konuşma durumu' için gerekli temeli
sağladığını belirtelim. İdeal konuşma durumu, en iyi şekilde, en-
gellerin olmadığı bir iletişim olarak ifade edilebilir. Bu, ancak ile-
tişime katılmada fırsat eşitliğinin bulunduğu ve bir ifadenin ancak

potansiyel olarak herkesin özgür rızasını kazanabiliyorsa doğru
sayıldığı bir durumda sağlanabilir. Dolayısıyla ideal konuşma du-
rumu, günümüzde geçerli olan durumun aksine, ancak insanların
kendi gereksinim ve çıkarlarının tamamen farkında olmaları için
gerekli toplumsal koşulları sağlayacak bir radikal demokrasi bağ-
lamında gerçekleştirilir.

Habermas daha sonraki yapıtlarında, kamusal alanın yeniden
feodalleşmesinden daha az, kültürel alanın ekonomi ve devlet ta-
rafından ezilmesinden daha fazla bahseder. Habermas, bunu, ya-
şam dünyasının sömürgeleştirilmesi olarak tanımlar (Habermas,
1983a). İletişimsel eylem 'başarı'ya yönelik araçsal eylem lehine
paranteze alındığı ölçüde, para ve iktidarın sistemik yönlendirici
mekanizmalarının yaşam dünyasını başarıyla sömürgeleştirdiği
söylenebilir. Habermas'ın kastettiği, adil olmayan bir toplumu
destekleyen araçsal-akıl biçimlerinin, rasyonel anlaşma biçimlerine
ulaşma olanağını zayıflattığıdır. Habermas, çevre ve barış hareke-
tinin savunmacı tepkilerinin de bu çerçevede açıklanabileceğini
ileri sürer. Bu teze göre, yeni toplumsal hareketler öncelikle araç-
sal olmayan 'iyi yaşam' soruları sorarak yönlendirici medyanın
genişlemesine direnmeye çalışmaktadırlar. Medya kültürleri açt-
sından bunun anlamı, kültürel olarak hegemonik, sermaye biri-
kimini maksimize etmeye ve daha yetkin bir eleştirelliği sınırla-
maya çalışan ticari kültürler üzerindeki vurgunun artmasıdır. Bu
okumada, ekonomi ve kurumsallaşmış toplumsal iktidarın ikili
baskısı, toplumsal alanın kültürel bir boyut aracılığıyla eleştirel
olarak sorgulanmasını baskılamaya çalışır.

Yaşam dünyasının durumu, yalnızca yeniden feodalleşmesi ve
sömürgeleşmesi aracılığıyla değil, aynı zamanda Habermas'ın i-
fadesiyle kültürel yoksullaşma aracılığıyla da tahrif edilmektedir.
Weber'i takiben Habermas, 18. yüzyıldan bu yana bilgi, adalet ve
beğeniye ilişkin üç farklı iddianın ayrışmasına tanık olduğumuzu
öne sürer. Bu değer alanlarının birbirlerinden ayrılıp rasyonalleş-

meleri, özgürleşimci bir siyasetin ortaya çıkması için gereklidi, ancak gündelik hayat bağlamında bir anlam kaybına yol açtı. Habermas, bu görüşü, uzman kültürlerinin günlük pratiğin bağlamından gittikçe ayrışmasıyla açıklar. Dolayısıyla, daha özgürleşimci bir siyaset biçimi, kurumsal olarak temsilendirilmiş ilgisizleşimci eylem ile farklı toplumsal alanlar arasında gerçekleştirilecek sürekli bir diyalogun birleşimini içerecektir.

Kendisi bu bağlantıyı kurmasa da Habermas'ın daha sonraki yapıtlarında geliştirdiği kimi argümanlar, İngiliz basınının gelişimiyle ilişkilendirilebilir. Curran ve Seaton (1985), ufuk açıcı çalışmalarında basının ticarileşmesinin gazete endüstrisini iki temel biçime soktuğunu öne sürerler. Bu okumada, nitelikli basın, hem elde ettikleri enformasyonun niteliği açısından zengin hem de reklamlar için en önemlisi- alım gücü açısından ekonomik olarak varlıklı küçük bir okuyucu grubuna ulaşmaya çalışır. Öte yandan tabloid basının geliri, reklamlıktan çok, kitlelere hitap etmesine bağlıdır. Habermas'ın sömürgeleşim ve kültürel yoksulluğa tezleri, tabloid basının üzerine çokça yorum yapılmış melodramatik içeriğini potansiyel olarak açıklayabilir (Spartak, 1992a). Popüler basının ticarileşmesi ve metalaşması, basının rasyonel müzakere merkezi olabileceğinin alınması, depolitize edilmiş kitlelerin siyasal kültürünün merkezi tartışmalarından dışlandığı bir kültürel parçalanma biçimine de katkıda bulunmuştur. Arran saygıda yazının da belirttiği gibi, enformasyon toplumunun ortaya çıkışı enformasyona genel erişime dayanan ortak bir yurttaşlık yaratmada başarısız olmuştur. Öyle görünmektedir ki, yalnızca evrensel ilkelere ve ilgisizleşimci eylemin gücü aracılığıyla kültürel sömürgeleşim ve yoksulluğa demokratik bir şekilde karşı koyulabilir. Habermas, kamusal alanın yeniden inşa edilmesi için, erken dönem Frankfurt Okulunun kültürel kötümserliği yüzünden sağlayamadığı gerekli felsefi zemini ilgisizleşimci eylem teorisiyle sağlayabilmiştir.

Adorno ve Horkheimer, önemli bölümünü 1940'lar boyunca Kaliforniya'da geliştirdikleri kültür endüstrisi teorisi (1973; Adorno, 1991), şirket kapitalizminin (*conglomerate capitalism*) kitle kültürüne nasıl egemen olduğunu ortaya koyma amacındaydılar. İddialarına göre, yapay tüketici kültürü kalibrasyonu yönetmeye, denetlemeye ve üretmeye başlayan araçsal akıl formları, işin ve üretimin rasyonelleşmesinde yansımaları bulur. Kültür endüstrisinin etkililiği, aldatıcı bir ideoloji aracılığıyla değil, kapitalizmin karşısında muhtemel bir alternatifin kitlelerin bilincinden silinmesiyle korunmaktadır. Geç kapitalizmin egemen kültürü, kültürel alanda her türlü çatışmanın, heterojenliğin ve tikeliliğin bastırılmasına hizmet etmekteydi. 'Olumlayıcı kültür'ün bu biçimi, hem kullanım değerinin (bir konserin değerinin, performansın niteliğinden ziyade bilet fiyatı aracılığıyla belirlenmesi) mübadelesini fetişleştirmekte hem de izleyicide hep aynı olana yönelik bir arzu üretmektedir. Adorno'nun düşüncesinde modern kültür, bazı yerleşik kültürel formların tekrarlannası için duyulan çocuksu ve getirilici bir arzudur. Gerçek bireysellik nosyonu ve duyuşsal tikelilik biçimlerinin yanı sıra, ütopyk aşkınlık anları da yalnızca modern sanat biçimlerinde korunmaktadır. Habermas, Adorno ve Horkheimer'in yüksek kültürü kötümserliğinden uzak dursa da, o da kitle kültürü üretiminin benzer biçimde kapitalizmin ihtiyaçlarının hizmetinde olduğunu ifade eder. Habermas ve erken dönem Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, ticari kültür işsel eleştirel potansiyelden büyük ölçüde yoksundur ve varlığını pasif-izleyiciye borçludur. Habermas'ın modern kültürel biçimleri Adorno veya Horkheimer'dan daha ayrıntılı değerlendirdiği doğrudur, ama düşüncesi bu aşamada düşünsel öncülleriyle belirgin bir benzerlik taşımaktadır. Dahası, Adorno ve Horkheimer'in egemen rasyonelitenin ütopyk bir eleştirisini modernist sanatta aramalarına benzer şekilde, Habermas da burjuva salon toplumunda özgürleşimci ve ütopyk bir mantık keşfeder.

Habermas'ın kamusal alan çalışmasında varlığı bariz biçimde fark edilen diğer bir Frankfurt Okulu üyesi de Walter Benjamin'dir. Marx, yeni teknolojilerin (cansız emek) emek süreçleri (canlı emek) üzerindeki etkisiyle ilgilenmişti; Benjamin'in (1973) zihni ise mekanik yeniden üretimin sanat yapıtları ve onların alımlanmaları üzerindeki etkisiyle meşguldü. Baskının kitlesel yeniden üretiminin yanı sıra fotoğraf ve filmde yolunu açan Gutenberg matbaası, kültürel üretimi dönüştürdüğünden beri, özgün sanat yapıtının aurasını kaybettiği söylenebilir. Üretim tekniklerindeki gelişmelerin sonucunda, alımlama süreçlerindeki 'kültürel mesafe'nin ortadan kalkması söz konusu olmuştur. Benjamin'e göre, sanatın mistik statüsünün çöküşü ve genel ulaşılabilirliği, sanatın 'sıradanlaşması' ve bu yolla daha katılımcı hale gelmesi umudunu artırmıştır. Karışık üretim tekniklerinin kullanımıyla yeni medyada özgün olanın otoritesi önemli ölçüde azalmıştır. Örneğin, tüm röprodüksiyonlar aynı baskı kalitesine sahip olduğunda, fotoğrafta özgün baskıdan bahsetmek anlamsız hale gelmektedir. Daha doğrudan olan bu deneyim biçimi, sıradan insanların popüler kültürel biçimlerde uzman haline gelmelerine fırsat verir.

Adorno, Benjamin'in makalesine bir avangart savunusu ve daha fazla kültür endüstrisi eleştirisiyle cevap vermiştir (Jameson, 1977: 100-141). Buna göre, yalnızca kitlelerin ulaşamadığı biçimli sanat yapıtı, geç kapitalizmin çarpık mantığına direnebilirdi. Benjamin'in potansiyel olarak özgürleşimci bir etkisi olduğunu savunmaya çalıştığı 'kültürel mesafe'nin yıkımı, Adorno'ya göre yalnızca "şeytani bir uyum içindeki tüketiciler" üretme çabasıdır (Adorno, 1991: 38). Adorno'nun itirazlarına karşın, Benjamin, auranın çöküşünü diyalektik olarak değerlendirmiştir. Teknik yeniden üretim araçları, özellikle yeni iletişim araçları aracılığıyla, daha demokratik ve kitlesel katılıma açık kültürel üretim ve alımlama biçimleri olasılığını korumaktadır. Benjamin, kültü-

rel üretim güçlerinin gelişimine, toplumsal ilişkilerdeki bir dönüşümün eşlik etmesiyle, sanatın seçkinlere ait olmaktan kurtulması umudunun artacağını savunuyordu. Ancak Benjamin, sanat yapıtının demistifikasyonu konusunda son derece kararsız kalmıştır. Bunun nedeni, auranın çöküşünün kapsamlı bir deneyim tarzının sonuna işaret etmesidir. Frankfurt Okulu'nun diğer birinci kuşak üyeleri gibi, Benjamin de aurası olan sanatın aşkınlık olanığını koruduğunu düşünmekteydi; aura var olduğu takdirde, sanat, gelecekteki mutluluk umudunu içeriyordu. Adorno ile Horkheimer'in aksine, Brecht'le birlikte Benjamin de Komünistlerin sanatı siyasallaştırmaya çalışmaları gerektiğini öne sürmüştü. Çünkü Faşizm'de görüldüğü gibi, siyasetin esteteze edilmesinde insanlık için çok derin tehlikeler saptanabilirdi.

Habermas da modern kültürel süreçlerdeki dönüşümü, benzer biçimde çiftanlamlı olarak görür. Devlet ile sivil toplumun kurumsal ayrışmasıyla birlikte kültürün metalaşması, Weber'in ifadesiyle, biyüresi bozulmuş bir kamusal alanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aurası olan feodal toplumun çöküşü, toplumsal alanların sektülerleşmesi ve ayrışmasıyla birleşerek potansiyel olarak daha 'açık' bir topluma zemin hazırlamıştır. Habermas, sonraki yazılarında, Popper'dan yararlanarak (Habermas, 1981a: 70), yaşam dünyasının rasyonelleşmesinin özgürleşim olanağı yaratmada gerekli bir bileşen olduğunu özellikle belirtir. Habermas'a göre, ahlaki ilkelerin ve normların öznelcerası geçerliliğini daha simetrik iktidar ilişkileri aracılığıyla sinayabilmemiz için kültürel geleneklerin dogmatikliği sökülmelidir. Ancak Habermas'a göre, Benjamin'in sağlam temellendirilmiş bir sosyal teori üretmesini engelleyen, bizzat kendisinin mite bağlılığıdır. Habermas, sanatı siyasallaştırma arzusuna karşın, Benjamin'in ideoloji eleştirisiyle meşgul olmaksızın genel bir deneyim teorisi geliştirmekte ilgilendiğini öne sürer. Habermas'ın da belirttiği gibi, ideoloji eleştirisiyle uğraşmak, eleştirel düşünme kapasitesini ve yapısal şidde-

tin kurumsal biçimlerini analiz etmeyi gerektirir. Benjamin'in ta- sarısı, miti ve aurayı paramparça ederek bu unsurları deneyime acmak olarak daha iyi özcedenebilir. Benjamin'e göre, insanların dünyaya anlamla donatılmalarını sağlayan kültürel kaynaklar-nite emenct edilmiştir. Benjamin'in yapıtlarında mit, hakikat iddiala- rına karşı tamamen kayıtsız ve özerktir (Menninghaus, 1991). Dolayısıyla, Benjamin'in tarihteki mitik ve itopik içeriği tekar ele geçirme çabası, bir eleştirel düşünme teorisinden ziyade, de- neyim nosyonuna yashanır. Habermas'ın ifadesiyle Benjamin'in mitin kurtarılmasına bağlılığı, muhafazakâr bir zihin kalbının göstergesidir. Bu noktada Habermas, Benjamin'in kültürel ko- nuşmanın bazı parçalarını hakikat iddialarından ayırma girişimine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Habermas'ın kamusal alan formülasyonu, erken dönem Frankfurt Okulu'nun kimi üyeleriyle bir ölçüde süreklilik göste- rir. Aralarındaki temel fark, onun gözden geçirilmiş özne-felse- fesinde ve Frankfurt Okulu'nun farklı dallarını yepyeni ve dü- şünmeyi tetikleyecek şekilde bir araya getirme çabasında yat- maktadır. Habermas, Adorno ve Horkheimer'dan modern kil- türün eleştirel içeriğine ilişkin kötünserlik eğilimini devralırken, aralarındaki önemli farklara rağmen, Benjamin'den esinlenerek aurası olan sanatın çöküşünün özgülleştirici sonuçlarına yeni bir biçim verir. Habermas'ın düşünsel bağlamını bu şekilde aydın- latırken sonra, bu konuları kamusal alanın geleceğiyle bağlantılandırmadan önce, kitle kültürü konusuna daha eleştirel bir şekilde bakmak istiyorum.

Kitle Kültürüyle İlgili Sorunlar:

Habermas ve Frankfurt Okulu

Buraya kadar sunulan argümanlar ne kadar olumlu olsa da, Habermas'ın yapıtı modern kültüre ilişkin yetersiz bir açıklama

sunmaktadır. Habermas, erken dönem Frankfurt Okulu'nun daha eleştirel ve nüfuz edici kimi yönlerine yashanırken, aynı zamanda Okulun kültürel olarak daha muhafazakâr kimi yönle- rini de miras almış görülmektedir. J.B. Thompson'un (1990) kimi yorumlarını izleyerek, Habermas'ın yapıtının en azından dört noktada doyurucu olmadığı söylenebilir: 1) kültürel biçim- lerin üretimi ve içeriği üzerine aşırı yoğunlaşmış olması; 2) kitle kültürü açıklamayıyla birlikte işleyen egemen ideoloji tezi; 3) İngiltere tarihsel bağlamında, kamusal alanın yeniden teodâl- leşmesine aşırı kötünser yaklaşımı; 4) daha küresel ve yerel kamusal alanlara ilişkin sınırlı kavrayışı.

1) Çağdaş medya gelişmeleri ve kültürel çalışmaların aşağı yukarı son on yıl içindeki gelişimi, sosyolojiyle daha sıkı bir şekil- kilde eklemlenme ve alınılma bağlamlarına daha açık bir şekil- de odaklanma kaygısıyla tanımlanabilir. Disiplin içerisinde, kü- reselleşme (King, 1991) ve psikanalizin (Elliot, 1992) analitik öneminin artması gibi eşit öneme eğilimlerin ortaya çıkışından söz edilebilirse de, sosyoloji ile izleyici araştırmasına yönelik be- lirin eğilimler, hem önemli hem de birbirleriyle ilişkilidir. İngilte- re ve Almanya bağlamlarında, edebi analiz biçimleri ile kültürel çalışmaların gelişimi arasında sıkı bir bağ olagelmıştır. Raymond Williams ve Richard Hoggart'la birlikte, Adorno ve Horkheimer gibi isimlerin ortak noktaları, popüler biçimlere ilişkin incelemelerini derinlemesine yapılandırılan ortak edebi bir kültüre bağlılıklarıdır. Bu yazarlar, 'yüksek kültür'ün ucuz bir Amerikan kültürü tarafından istila edilme tehdidi altında oldu- ğunu düşünüyörlardı. İstilacı derinlikli kültürün, daha zengin bir sanatsal kültürün demokratik genişlemesine yönelik barba- ca bir tehdit olmakla kalmayıp, aynı zamanda köküne kadar ideolojik olduğu varsayılıyordu. Pierre Bourdieu (1990: 112), gündelik faillerin popüler kültür biçimlerini akademik topluluk- lardaki insanlarla aynı şekilde anlamlandırdığını varsayan eleş-

türmenin konumunu, isabetli biçimde skolastrik yanlığı (*scholastic fallacy*) olarak tanımlamıştır.

Paul Willis, işçi sınıfından gençlerin popüler biçimleri etkin olarak nasıl anlamlandırdığına ilişkin bir çalışma olan *Common Culture* (1990) adlı kitabında, edebi popüler kültür çeşitlerinin kültürel muhafazakarlığını ifşa etmede bir adım daha atar. Gençler, daha incelikli olarak bilinen kültürün eğitici faydalarını beklemezsiniz, ticari bir kültür aracılığıyla haz, özerklik ve benlik duygusu aramaktadırlar. Willis'e göre, modern kültürel biçimlerin üretimi ve alımlanmasını açıkça ayırmayan Adorno ve Horkheimer gibi yazarlar, modern kültürün büyük bölümüne ilişkin olası özgürleştirici sonuçları hesaba katamazlar. Willis'in argümanını daha açık ifade etmek için iki örnek yeterli olacaktır. İlki, Willis'in kendi örneği; işçi sınıfından gençlerin birçoğu ücretli bir iş bulabildikleri takdirde, genellikle işçinin yüksek beceri ve özerklik düzeyleri göstermesine imkân vermeyen işlerde istihdam edilmektedirler. Buna karşın, Willis'in de yazdığı gibi, bu gençlerin boş zamanları çok çeşitli kültürel biçimlerle karmaşık dolaylılar içermektedir:

iş ilişkileri ve verimlilik itkisi artık birçok işçide enformel simgesel için *bastırılmamasına* dayanmaktadır, kültür ve boş zaman endüstrilerinin mantığı ise tersi bir eğilime bağlıdır: Onları bir biçimde *mükredir kalmaya* ve *serbest bırakmaya*. İdeal işçi modeli, zamana tasarruflu kullanan, disiplinli ve boş bir kafayken iyi tüketici modeli, bunun tersidir -simgesel şeyler için sınırsız bir hevesle dolu bir kafa (1990: 19).

Willis'in buradaki iddiası, her ticari kültür eleştirisinin, alımlamanın içerdiği enformel ve simgesel işi göz önüne alması gerektiğidir.

Diğer örnek, Paul Gilroy'un *There Ain't No Black in the Union Jack* (1987) adlı kitabındadır. Gilroy, açıldığında, İngiliz siyah popüler kültürünün, ırkçılığa karşı çıkan siyah müzikteki ge-

lenekleri durmaksızın inşa etme ve yeniden biçimleme çabasında olduğunu ikna edici şekilde gösterir. Gilroy'a göre bu popüler kültürel biçimler, ırkın artık bir grubun diğer bir grup üzerindeki egemenlik nedeni olmadığı bir dünyaya ütöpik bir özlemi temsil ederler. Genç siyahların müzik kültürünün kendisi, ulus devletlerinin iç sınırlarını aşan diasporanın bir parçasıdır. Bu anlamda, ilk üretim bağlamlarından kopmuş simgesel kalıp ve biçimler aracılığıyla siyah olmanın anlamı durmaksızın yeniden şekillenmektedir. Gilroy'a göre genç siyahlar, yurttan dışlanmalara karşısında daha kapsayıcı bir küresel siyasal kimlik oluşturabilmektedirler. Bu çeşitli, küresel tasarı, elbette kültür endüstrisi tarafından iletilen ticari kültüre bağlıdır. Gilroy ve Willis'in argümanları birlikte ele alındığında, yeniden canlandırılacak bir siyasal kültürden fayda sağlanmaları beklenen toplumsal grupların, şimdiden popüler biçimlerle ilişki kurdukları ve bu biçimlerde anlam aradıkları rahatça ortaya çıkar. Özellikle Gilroy'un belirttiği gibi, bunun, tüm kapsamlı değerlendirmelerde hesaba katılması gereken kimi siyasal sonuçları vardır.

Buraya kadar, Gilroy ve Willis gibi yazarların sosyolojik eğilimleri, mesafeli alımlama bağlamlarına ilişkin daha araştırmacı bir yaklaşımın gereğini açıkça göstermiştir. Ancak bu argümanın popüler postmodern kültürün çeşitlilikten uzak bir övgüsüne kayması, kültürel analiz için belirgin tehlikeler ortaya çıkarır. Fiske'nin (1989a; 1989b) analizinde, kültürel biçimlerin kâr amaçlı üretimi ile bu ürünlere ilişkin yıkıcı okumalar arasında keskin bir ayırım yapılır. Burada popüler metinlerin söylemsel olarak açık doğası, özellikle iktidar blokunun söylemsel pratiklerinin popüler reddine yapılan göndermelerle incelenmektedir. Fiske'ye (1992) göre, hegemonik egemen kültür, tarafsızlık ve nesnelğe başvurarak şüpheli değil, inanca öznel üretmeye çalışır. Buna karşın, tabloid gazete ve dergilerin birleşik bir özne konumu sunamayışı, toplumsal failin etkin müzakeresini gerek-

tiren çoklu metinsel çelişkiler yaratır. Örneğin sansasyonel bir başlık, abartı ve aşırılık yoluyla okuyucuyu normal ve resmi olanı sorgulamaya çağırır. Fiske gibi yazarlar, popüler olanın nasıl mikro-politik bir direniş bölgesi haline gelebildiğini faydalı şekilde örneklemiş olsalar da, diğerleriyle birlikte Fiske'nin analizinde de ipin ucu kaçırmaktadır.¹

Kısacası, Fiske'nin sorunu, Habermas gibi yazarların sunduğu türden daha kurumsal ve tarihsel bir kitle kültürü anlayışına pek yer vermemesidir. Popüler kültür, Habermas'ın varsaydığı gibi kitlesel bir aldattırma biçimi olmadığı gibi, kimi almattırma sosyologlarının tanımladıkları gibi açık katılımcı bir kültür değildir. Philip Schlesinger, almattırma süreçlerini aşırı vurgulanlar için 'yeni revizyonistler' ifadesini kullanır (Schlesinger, 1991: 149). Schlesinger, meinden alınacak hazın küçümsememesi gerektiğini, ancak haklı olarak böyle bir ilginin de kurumsal iktidar analizinin önüne geçmesine izin verilmemesi gerektiğini savunur. Habermas, bence isabetli şekilde, izleyicinin yorumlayıcı etkinliğini göz ardı etmekle eleştirilse de, kültürün müzde görülen manipülasyon biçimlerine ilişkin Fiske'de bulunmayan bir siyasal eleştiri sunar. Söz gelimi, her gece evde oturup siyasal tartışma programlarına ilişkin ironik bir okuma geliştirebilirim (Scannel, 1992: 345). Böylece bir okuma, bu programların amaçladığı, beni tartışılan konularla ilgili siyasal bir yurttas olarak konumlanma stratejisine karşı dirençli olabilir. İktidar blokunun dayattığı belirli bir doğruluk rejimine direniyor olduğum göz önünde bulundurulduğunda, bu konum Fiske'ye göre elbette yıkıcı sayılacaktır. Habermas'ın yapıtıyla tanışık olmam, başka bir seçenek olarak programa ilişkin daha siyasal bir okuma geliştirmemi sağlayacaktır. Bu yorumlama girişimine, yayın sırasında duyulan, çoğu başlıca siyasal partiler tarafından

findan seçilmiş ve "ellerine verilen konuşma metinlerine sıkı sıkıya bağlı" seslerin azlığına işaret ederek başlanabilir. Sonrasındada, rakip eden siyasal tartışmada izleyiciye nasıl yalnızca edilgen bir rol verildiğini ve bu ortamda izleyiciye nasıl daha fazla yetki verilebileceğini düşünebilirim. Dahası, ticari televizyon ve kamutelevizyonuna ilişkin kurumsal bir eleştiri geliştirebilir ve bunun demokratik olarak yeniden inşa edilebilme yollarını yeniden düşünebilirim. Kısacası, Habermas izleyicinin yorumlayıcı üfkünü göz ardı etmekle suçlu olsa da, buna tekel edilgen kurumsal analiz çerçeveleri geliştirmeyi başaramadığı takdirde, kültür ve medya çalışmalarının kaybı da büyük olacaktır.

2) Frankfurt Okulu'nun birinci ve ikinci kuşak düşünürleri, medya endüstrilerinin kitleleri hegemonik olarak startükoya bağlarken, eleştiri zemini ortadan kaldırdığını kabul ederler. Horkheimer ve Adorno'nun modern kültürün düzleşmesine (*flatten out*) ilişkin tanımlarıyla Habermas'ın eleştirel diyalog biçimlerine olanak tanımayan bir kültüre ilişkin açıklaması bir birine paraleldir. Bu tarz bir bakış, izleyicileri uyuşuk televizyon müptelalarına indirgemekle kalmaz, aynı zamanda medyanın hegemonik bir söylem aracılığıyla asimetric toplumsal ilişkilerin yeniden üretimindeki sorumluluğunu da abartır. İzleyicisinden yorum beklemeyen depolitize kitle kültürü için Habermas'a göre en uygun ifade, "güdüsel bütünleşme kültürü"dür (Habermas, 1989: 173). Burada Habermas, Batı Marksizmi'nin egemen izleklerinden birini benimsemektedir; buna göre, statikonun yeniden üretimini, en iyi, tabii toplumsal grupların ideolojik olarak birleştirilmesiyle açıklanabilir. Bu izlek, Habermas'ın diğer yapıtlarında da göze çarpar. *Messinger Krizi*'nde (Legitimation Crisis, 1976) temel öncüllü, iki temel güdülenme kalbının (sivil ve ailevi mesleki) sistematik olarak aşındırılmakta

¹ John Fiske'nin yapıtı Üçüncü Bölüm'de derinlemesine tartışılmaktadır.

oluşudur. Bu konuma göre, toplumsal sistemlerin kendilerini hegemonik olarak meşrulaştırmaları için, toplumsal özneleri normatif olarak toplumla bütünleştirmeleri gerekir. Bunun tersine, David Held'in (1989) de belirttiği gibi, modern toplumlarda istikrar, dışsal olarak dayatılan konsensüsten ziyade, kültürel atomlaşma aracılığıyla üretilmektedir. Benzer biçimde, Micheal Mann (1970), sosyologların pragmatik ve normatif kabbuller arasında bir ayrım yapmaları gerektiğini ileri sürer. Ege-men sosyal gruplar kendi toplumsal konumlarını meşrulaştırmak için gereken rızayı seferber etmeyi başardıklarında, normatif kabuluin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Öte yandan pragmatik kabul, gerçeği bir alternatif göremedikleri için, kişilerin kendi toplumsal konumlarına riayet etmeleridir.

Modern kimliklerin parçalanması ekonomik, siyasal ve kültürel olarak açıklanabilir. Örneğin, kültürel çalışmalar içerisinde reklamcuların, müzik endüstrisinin, gazetelerin, dergilerin, radyo ve televizyon programlarının belli izleyici kesitlerini nasıl açıkça hedeflediklerine işaret etmek yaygın hale geldi. Kapitalizm, yaşam tarzı taleplerinde heterojen, tüketici bir kamuya bağumlu hale geldi. Kültürel çalışmalarda ideolojik birlik hayaletinin halen gizli gizli dolaştığı gerçeği, yine kısmen Batı Marksizmi'nin devam eden etkisine bağlanabilir. Egemen ideoloji tezinin, ne modern kültürel kalıpların çeşitliliğini ne de alımlamanın yol açtığı karmaşık psikik özdeşleşme süreçlerini açıklayabildiği görülmüştür. Bunu söylerken, en azından hegemonik analiz biçimlerinin olanaklılığını saklı tutmak istiyorum. Kamunun ideolojik olarak, Habermas'ın kabul ettiğinden daha istikrarsız bir yapı olduğu doğrudur, ancak bu iddia çok ileriye götürüldüğünde, kitle iletişiminin kültürel iktidar sorunu üzerindeki etkisi ihmal edilebilir hale gelmektedir. Kitle medyasının modernitede önemli bir ideolojik rol oynadığı gerçeği hafife alınmamalıdır. Medya, kamuyu Habermas'ın öne sürdüğü şekilde kültürel olarak bir arada tut-

mayor olabilir, ancak belli hegemonik güçlerini de korumaktadır. Bu noktada, kitle iletişim araştırmasının ideolojik birlik ile kültürel parçalanma arasında bir tercih yapmak zorunda olmadığı önemle vurgulanmalıdır. Belli yapısal koşullar göz önünde bulundurulduğunda, medya kültürleri her iki etkiyi de üretme kapasitesine sahiptir. Daha incelikli bir yaklaşım, birlik ve parçalanma arasındaki gerilimlere dikkat çekmeye ve hegemonik birleştirme ile toplumsal atomlaşma arasında bir diyalog oluşturmaya çalışmalıdır.

3) Habermas'ın kamusal alanın yeniden feodalleşmesi nosyonu, belli bir eleştirel etkiye sahipse de, dolayımlanmış modern kültürlerin işleyişini tatmin edici şekilde değerlendirmek için fazla genel kalmaktadır. Habermas'ın doğruluk iddialarına yönelmiş rasyonel bir kamusal alanın yerini *gösteri toplumunun* almış olduğu şeklindeki argümanında mesele fazlasıyla abartılır. Bu noktada, Habermas'a karşı öne sürmek istediğim iki ayrı argüman var. Birincisi, Habermas kamusal alan düşüncesini ortaya koyarken, her türlü tarihsel çerçeveden vazgeçmiş görünmektedir. Modern toplumda ekonomi, devlet ve yayıncılık arasında var olan tarihsel olarak kurulmuş, kurumsal gerilimi açıklayamamaktadır. Diğer iddiam ise, resmi yaptırıma dayalı ulusal bir kamusal sahanın önemini vurgularken haklı olsa da, Habermas'ın daha uluslararası ve daha yerel kamusal alanların ortaya çıkmasını kolay kolay açıklayamadığıdır.

İngiliz yayıncılık tarihinden bir örnek verelim. Paddy Scannell (1986; 1990; 1992), yakınlarda, kamusal iletişim sistemlerinin güçlü bir savunusunu yaparken kamu hizmeti yayıncılığının, başlangıcından bu yana evrensel erişim ilkesine ve karma program arzına dayandığını savunmuştur. Özel hayatın kamusal bir sahada yeniden bağlamsallaştırılması ve kamusal hayatın özel alana taşınması aracılığıyla ulusal hizmet yayıncılığı, kamusal alandaki meşru tartışma konularını bir hayli genişletmiştir. Ancak,

Raymond Williams'ın (1962) ve başkalarının da belirttiği gibi, BBC, izleyicisiyle kurduğu, gelenek haline gelmiş vesayetçi ilişkiyi sürdürmüştü, yerleşik İngiliz yapılanmasına fazlasıyla uyum göstermişti. Bununla birlikte, Scannell'e göre bu kültürel kalıp, 1950'lerin sonunda dönüşüme uğramıştır. ITV kanalıyla rekabete devreye girmesiyle, kamusal yayıncılık sistemi otorite konumundakilere karşı daha demokratik bir duruş benimsemeye zorlanmıştır. Daha popülist ve serbest bir sunum tarzının ortaya çıkmasıyla, devlet kamuya karşı yükümlü kılınmaya çalışılmıştır. Galkışıyla, dışardan haber üretimi içerisini denetleme çabalarına zereclerin, dışardan haber üretimi içerisini denetleme çabalarına karşı bir derece bağımsızlık kazanabilmeleri, elbette özgül kurumsal bağlanlara bağlıdır. Bu, kamu yayıncılığının devlet, polis ve sendikalar gibi dışsal 'tanımlayıcılar' ile ilişkisine dair sorular doğursa da, tarihsel olarak görece özerk toplumsal pratikler oluşmuş olduğu doğrudur.

Bir örnek vermek gerekirse; İngiliz devleti tarihsel olarak sivil Kuzey İrlanda hakkında belgesel, haber ve dramalara mütahalede bulunmuştur. Elliott, Murodock ve Schlesinger'e (1983) göre, süregelen devlet müdahalesi tehdidi, BBC'de, Kuzey İrlanda üzerine eleştirel bakış açılarının üretimi konusunda caydırıcı olan bir tür otosansüre sebep olmuştur. Ayrıca, o dönemin İçişleri Bakanı olan Douglas Hurd'ün, 19 Kasım 1988'de yaptığı açıklamayla, hükümetin adı geçen terörist grupların işlerinin doğrudan yayını yasaklaması, İngiliz devleti-ne yönelik eleştirileri daha da bastırma amaçlıydı. Bunun motive devlet kamusal müzakerenin kimi alanlarını 'paranteze alma' ve yönetime çabasına iyi bir örnek olduğunu söyleyebiliriz, ancak bu girişim tam anlamıyla başarılı olmamıştır. Devletin bu alanda ifade özgürlüğü taleplerini bastıracağı gerçeği, devleti eleştiri nesnesi haline getirmiştir. Söz konusu yasal, Ken Loach gibi daha bağımsız sinemacıların ya da 'nitelikli basın'ın kimi kesimlerinin konu üzerinde tartışma başlatmasını engelle-

memiştir. Dahası, kamu yayıncılığı kurumları, Kuzey İrlanda üzerine çekilmiş, bir kısmı İngiliz devletini sert bir şekilde eleştiren az sayıda belgesel filmi yayınlamaya devam etmiştir.²

İngiliz devleti Kuzey İrlanda'daki yurtttaşlarına yönelik enformasyon akışını tamamıyla kontrol edemiyorsa, medyanın ne ölçüde yeniden feodalleştiği konusunda haklı olarak şüpheli olabiliriz. Burada, hayali bir ulusal cemaate karşı tehdit olarak algılanan 'öteklerin, sıklıkla iyi ile kötü arasında bir çatışma aracıyla, resmedilmediğini öne sürüyoruz. Bu türden kültürel temsil, Aydınlanma'nın hakikat ve rasyonel sorgulama iddialarından kaçtığı için, bu noktada Habermas'ın argümanlarının eleştirel bir gücü vardır. Ancak Habermas, iddialarında genel geçerliliğin ötesine geçmek istiyorsa, sömürgeleştirme stratejilerine direnen ya da görmezden gelinen, görece metalaşmamış ve söylemsel olarak açık alanları da hesaba katmak zorundadır.

4) Habermas'ın kamusal alan üzerine yazdıkları, açıkça ulusal devletle bağlantılıdır. Bu, kamusal alan anlayışı için yetersiz bir kavramsal çerçevedir. Aşağıdan gelen yeni ozertlik talepleriyle karşılaşmak durumunda kalan modern devlete, ulusalı kurumların işleyişiyle yuktarıdan da süreli nüfuz edilmektedir. Belirli iş dünyası gazetelerinin ya da nitelikli gazetelerin uluslararası okuyucuları, belli elit gruplaşmalar için küresel bir kamusal alanın doğmakta olduğunu göstermektedir (Sparks, 1992b). Bu, Gilroy'nun (1987) daha önce belirgin şekilde sıyah bir diaspora olarak tanımladığı ya da Benedict Anderson'ın (1992) uzun mesafeli milliyetçilik olarak adlandırdığı şeye işaret eden diğer küreselleşme süreçleriyle ilişkilendirilebilir. Dahası, John Keane'i (1996) izleyerek uzamsal olarak farklılaşan bir kamusal alan açık-

² Bu nokta, *Dispatches* adlı televizyon dizisi konusunda Channel 4, devlet ve Kralliyet Polis Gücü (*Royal Ulster Constabulary*) arasında başlayan çatışmada iyice ortaya çıkmıştır. Bu çatışmanın anahtarlarını veren bir çalışma için bkz. David Cox, "Caught in the Act" (1992).

laması da sunabiliriz. Kamusal alan, "ulus-devlet-altı düzeyde düzinelere, yüzlerce ya da binlerce tartışmacının etkileşime girdiği *mikro kamusal alanlardan*, ulus-devlet çatısı düzeyinde etkileşime giren, genellikle milyonlarca insandan oluşan *mezo kamusal alanlardan*; ulusüstü ve küresel iktidar düzeyinde tartışmalara katılan genellikle yüz milyonlarca ve hatta milyarlarca insanı içeren, *makro kamusal alanlardan* [oluşmaktadır]" (Keane, 1996: 169).

En çok gazete ve radyo için geçerli, yerel tanımlı medyada belirgin olan mikro kamusal alanları, küçük ölçekli radikal yayınlar ya da kişisel, mesleki ya da siyasal amaçlarla çekilmiş ev yapımı videolarda da görebiliriz. Ulusal kamusal alan, ulusal televizyon ağıları, radyo ve basını içeren 'büyük' medyanın çoğunluğunu oluşturur. Burada, yerel ve uluslararası meseleler ulusal bir optik filtreden geçirilir ve ulusal önem taşıyan konularla birlikte düşünülür. Son olarak, küresel bir kamusal alan, bireyleri kendilerinden uzak bağlamlarda gerçekleştiren olaylardan haberdar eder. Bunlar, savaş bölgelerinden haberler, insan hakları ihlalleriyle ilgili belgeseller veya New York ya da Tokyo gibi küresel kentlerde geçen dramalar olabilir. Bu durumda özkimlik ya da yurttaşlığa ilişkin konular, her zaman özgül ulusal kültürler açısından kavranamaz. Bu dönüşümlerin tanınması, ulusal kültürleri 'yabancı' aşındırmalara karşı koruma çabasından vazgeçilmesine ve kültürel çeşitlilik meselelerine modern hak ve yükümlülüklerle dair içerimleri açısından değinilmesine yol açabilir (Parekh, 1991; Barbook, 1992). Yeni toplumsal hareketler aracılığıyla, küçük grupların nükleer silahsızlanmadan cinselliğe birçok konuyu açığa çıkartmak için bir araya geldiği daha yerel ve parçalı bir kamusal alanın ortaya çıktığı da görülebilir (Philip, 1991). Bu gruplaşmalar, küçük ölçekli ve bağımsız dağıtımına sahip basın ve enformasyon ağlarına kaynaklık etmiştir. Haberleşmenin bu ikili kültürel süreçleri göz ardı etmesi, kamusal alanın radikal bir demok-rasi açısından önemine ilişkin savunusunu zayıflatmaktadır.

Ancak Haberleşmenin usule ilişkin normlar üretme arzusu, u-zama daha duyarlı bir kamusal alan nosyonuna uygulanabilir. Bu bağlamda en önemli gelişme, uydu ve kablo sistemleri ile sınırötesi yayıncılığın ortaya çıkması olmuştur. Günümüzde bu ticari hizmetlerin büyük bölümü, kamu hizmeti medyasına uygulanan vergi ve yükümlülüklerden kurtulabilmektedir (Negrine, 1994). Bugün bu gibi sistemler denge, tarafsızlık ve nitelik gerekliliklerinden kaçınılabilmektedir. Bu bağlamda, belli yurttaşlık gerekliliklerinin yerine getirilmesi ve haksız rekabetin önlenmesi için, evrensel yükümlülük normlarının uygulanması can alıcı görünmektedir. Bu sorunların bazıları ve kamu hizmeti yayıncılığı ile ilişkileri sonraki bölümde incelenmektedir.

