

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İLETİŞİME KARŞI

MARIO PERNIOLA

DOST

İLETİŞİME KARŞI

Mario Perniola

Türkçesi: Durdu Kındakçı

Kitle iletişiminin özellikle son birkaç onyılıda tüm farklılıkları silen, bilgi akışını kesif bir enformasyon bolluğu içinde ketyen ve alımlayıcının tüm kavrayış dinamiklerini felç eden bir etki yarattığı biliniyor. Kitle medyasının demagoglarınca demokratik ve sivil bir ilerleme ukdesinin ölçüsü sayılan haber ve bilgi akışının hakikat kavramının tüm etik ve moralistik öncüllerinden soyutlandığı bir ortamda, Perniola, haber ağlarının niteliğinden haberin akış hızına dek bu teknik gözbağcılığın şifrelerini çözüyor. Yayımlanmasından kısa süre sonra birçok dile çevrilen bu yapıt, ünlü bir estetikçi olan Perniola'nın iletişim ve demokrasi kavramlarını felsefi bir tartışmanın imbiğinden geçirdiği özlü ve ufuk açıcı bir inceleme.



ISBN 975-298-228-X



9 789 752 98 228 4

iletişim

iletişim kuramı, felsefe



Ministero degli Affari Esteri



Questo libro è stato tradotto con il contributo del Ministero degli Affari Esteri Italiano
e dell'Istituto Italiano di Cultura di Ankara.

Bu kitap Türkçe'ye İtalya Dışişleri Bakanlığı'nın ve Ankara İtalyan Kültür Merkezi'nin
desteğiyle çevrilmiştir.

İletişime Karşı

Mario Perniola
(1941)

Asti'de doğan Mario Perniola 1983 yılından bu yana Roma'daki Tor Vergata Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmakta ve estetik üzerine dersler vermektedir. Aynı üniversitenin Felsefi Araştırmalar Bölümü'nde uzun süre yöneticilik yapmıştır. Fransa, Danimarka, Kanada, Brezilya, Japonya gibi ülkelerde konuk öğretim üyesi olarak dersler veren Perniola, estetik üzerine uzmanlaşmış bir süreli yayın olan *Agalma*'nın da yayın yönetmenliğini yapıyor. Şimdiye dek yayımlanmış başlıca yapıtları arasında *Del sentire* (1991), *Il sex appeal dell'inorganico* (1994) ve *L'arte è la sua ombra* (2000) sayılabilir.

D

Durdu Kundakçı

1943 yılında Osmaniye'de doğdu. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi İtalyan Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi ve aynı bölümde 1992 yılında profesör oldu. 1988 yılında Venedik Üniversitesi'ni tamamladı. Bir süre Başbakanlık'ta mütercim olarak çalıştı. Telif ve çeviri olmak üzere birçok esere imza atan Durdu Kundakçı'ya 1994 ve 2003 yıllarında İtalyan hükümeti tarafından iki kez liyakat nişanı verildi. Kundakçı'nın Dost Kitabevi Yayınları'nda daha önce yayımlanan çevirileri arasında *Gemi Battıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri*; Paolo Rossi (2002) ve *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*; Luciano Canfora (2003), Nietzsche ile Diyalog; Gianni Vattimo (2005) sayılabilir.

Perniola, Mario

İletişime Karşı

ISBN 975-298-228-X / Türkçesi; Durdu Kundakçı / Dost Kitabevi Yayınları

Mayıs 2006, Ankara, 103 sayfa.

İletişim-İletişim Kuramı-Medya Çalışmaları-Felsefe-Kaynakça

İLETİŞİME KARŞI

Mario Perniola

ISBN 975-298-228-X

Contro la comunicazione
MARIO PERNIOLA

© Giulio Einaudi editore s.p.a., 2004

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mayıs 2006, Ankara

İtalyancadan çeviren, Durdu Kundakçı

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

*Baskı ve Cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Mithatpaşa Caddesi 62/4 Yenışehir 06420 Ankara*

*Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenışehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com*

İçindekiler

I. Bölüm

1 İletişim Üstüne Kısa Öyküler	13
2 İletişim Bir İdeoloji midir?	16
3 İletişim ve Giz	19
4 İletişim ve Şiddet	22
5 İletişim ve “New Economy”	26
6 İletişim ve Değerler	28
7 İletişim ve Yaşam	30
8 İletişim ve Pornografi	33
9 İletişim ve Faşizm	35
10 İletişim ve Ruh Hastalığı	38
11 İletişim ve Saldırganlık	41

12 İletişim ve Çatışma	43
13 İletişim ve Çiftanlamlılık	48
14 İletişim ve Cinsellikten Kurtarma	51
15 İletişim ve Eğrilik	54

II. Bölüm

1 Estetik Üstüne Kısa Öyküler	59
2 Estetik Bir İdeoloji midir?	62
3 Estetik ve İlgisizlik	65
4 Estetik ve Aşırı İlgilenme	70
5 Estetik ve Ölçülülük	74
6 Estetik ve İlmlilik	76
7 Estetik ve Meydan Okuma	79
8 Estetik ve Yaşayan Para	82
9 Estetik ve Hayranlık	84
10 Estetik ve “Agalma”	87
11 Estetik ve Dalgalı Dünya	89
12 Estetik ve Derinlik	92
13 Estetik ve İğneleyici Söz	94
14 Estetik ve Kuttören	97
15 Estetik ve Küreselleşme	100
Temel Kaynakça	102

Her türlü tartışma daha baştan düşüncenin duruşuna yabancıdır. Tartışmanın rolü düşüncenin rolü değildir. Çünkü düşünce ancak bir şey için konuşan şeyi izlediği zaman düşünür. Her saldırı sözcüğünün burada şeyi korumaktan başka bir anlamı yoktur.

MARTIN HEIDEGGER

I.

Bölüm

1

İletişim Üstüne Kısa Öyküler

Üç örnek kısa öykü anlatarak başlayacağım işe. Birincisi yeni teknolojiler üstüne bir seminerle ilgili. Çeşitli meslek ve uzmanlık alanlarından yirmi kadar kültür operatörünün katıldığı dört saatlik ateşli bir tartışmadan sonra, bunlardan biri, “İyi de biz neden söz ediyoruz?” diye bağırarak orada bulunanlar arasında kısa bir şaşkınlığa yol açmıştır. Soruya bir yanıt gelmemiş, herkes onu önemsiz saymış ve tartışma bir dört saat daha sürmüştür. Bütünüyle videoya çekilen seminer, dvd halinde yüksek fiyata satılan bir *new media* kursunun parçası olmuştur.

İkinci kısa öykü ise bir parti başkanının performansı ile ilgili. Başkan herkesin önünde sosyo-profesyonel bir gruba karşı kışkırtıcı ve saldırgan bir açıklama yapmış, bu da birçok kimsede skandal duygusuna ve kızgınlığa yol açmıştır. Birkaç saat sonra başkan yeniden konuya dönmüş ve kendi açıklamasını kısmen yalanlamıştır. Ertesi gün suçlanan cümlelerin şaka ve bütünüyle saldırgan niyet-

lerden yoksun olduğunu savunmuştur. Akşam da, her durumda, kısmen gerçek olduğunu ileri sürmüştür. Üçüncü gün yanlış anlaşıldığını söylemiştir. Öğleden sonra da yalnızca çok yaygın olan ancak paylaşmadığı bir fikrin sözcülüğünü yaptığını eklemiştir. Bununla birlikte, üç gün boyunca medyanın gündeminde kalmıştır.

Üçüncü kısa öykümüzün kahramanı, sonunda eşi görülmemiş bir reklam kampanyasıyla başkentin en ayrıcalıklı yerinde yeni galerisini açmayı başaran bir çağdaş sanat 'tycoon'udur. Çağdaş sanatı gerçekten popüler kılma niyetiyle hareket ederek, birbirinden çok farklı eğilim ve yönelimlerdeki sanatçıların yapıtlarını aşırı süslü salonlarda toplamıştır. Bu yapıtların ortak özellikleri herhangi bir yoruma gerek duymamalarıydı; nitekim, onun stratejisine göre, yeni sanat seyirciyi doğrudan ve gerçekçi ırasıyla vurmalıydı. Giriş ücreti oldukça yüksek olan galerisinin ziyaretçileri böylece hem lunapark-taymış gibi eğlenmek hem de seçkinci bir kuttörene katılmak gibi ikili bir sonuca ulaşıyorlardı.

Bu üç kısa öykü ayrı bağlamlara aittir: birincisi bilgi ve bilme bağlamına, ikincisi siyasal eylem bağlamına, üçüncüsü de sanat ve kültür bağlamına. Ancak, hepsi de, bilimsel yöntem, gazetecilik ve eleştirinin yetkili aracılıklarını atlayarak ve gülünç duruma düşürerek doğrudan halka yönelmeye izin veren yanıltıcı bir sapmanın nasıl bilimin, siyasanın ve sanatın geleneksel etkinliklerine dahil edilebileceğini gösterir. Bu işlemlerin rahatsız edici ve yanıltıcı yönü, bunların gevezelik, palavra ya da düzmelikler gibi kolayca ortadan kaldırılamamasında yatmaktadır. Yeni teknolojiler konusundaki o kocaman seminer sırasında yalnızca alkışlanacak değil, aynı zamanda akılcıca birçok şey de söylenmiştir; parti başkanının açıklamalarının kuşkusuz siyasal bir içeriği vardı ve somut gereksinme ve çıkarları dile getiriyordu; 'tycoon'un sanatçıları ve sanat yapıtlarının çoğu bir başka bağlamda özünlü bir sanatsal değer kazanabilirdi. Oysa, seminerin kesin düzen ve yöntem eksikliği onu bilimsel açıdan değersiz kılıyor; bütün performansın çelişkili, yalanlama ve düzeltmelerle dolu ırası onu siyasal açıdan anlamsız gösteriyor; serginin satış artırmaya yönelik düzenlemesi ve bütünüyle eleştiri ruhundan yoksun yerleştirilmesi ondaki her türlü estetik değeri yok ediyordu. Ancak, üç girişimin göz önüne alınma istekleri bu ölçütlere dayanmıyordu. Onlar bir başka boyuta, bilime, siyasa-

sanata değil de medyatik iletişime ait olan boyuta konuluyorlardı. İşte, işe yaramazlığı, yalanlamayı ve karışıklığı güçsüzlük etmenlerinden güç kanıtlarına dönüştürür gibi görünen ve eğitim-öğretimi *edutainment*, siyasa ve bilgilendirmeyi *infotainment*, sanat ve kültürü *entertainment* ile değiştiren büyülu değnek budur. Kaldı ki, doğru- dan halka yönelmesinde her şey oldukça demokratik bir görünüme sahiptir: nitekim, bu görüngüyü belirtmek için *democrataintment* teriminin bulunmuş olması da bir rastlantı değildir.

Bu üç kısa öyküyü, bugün de olamayacakları için değil, ama iletişim çağı artık doruk noktasına ulaştığı için fiilleri geçmiş zamanda kullanılarak anlattım. İletişim, en bilgili ve en uzun demokratik geleneğe sahip toplumların antikorlarını geliştirmekte olduğu bir hastalık haline gelmiştir. İletişim bugün bütün toplumsal çevrelerde bütünüyle zararlı ve yıkıcı etkilerini göstermektedir; bu nedenle, sonunda, XX. yüzyılın olağanüstü ve gürültülü teknolojik yenilik dönemi olan son on yılında kendini kabul ettirdiği şantajcı buyruktan kurtulmak olanaklıdır. İletişimin bütün yutturmacalarının kuşkusuz en büyüğü, popülist gericiğin gözle görülür biçimini oluşturmaya karşın, kendini demokratik ilerici bayrağı altında sunması olmuştur.

Fransız ekonomist Jean-Paul Fitoussi, iletişimi bilgilendirmenin karşısına koyarak, onu siyasal eylemi desteklemek için eleştirmeden alınmış bir hazır fikirler ve öğretiler bütünü oluşturmuş ideolojilerin

ayrıcalklı aracı sayar. Bizim çağımız bu nedenle ideolojilerin (yani komünizm, liberalizm, faşizm gibi, dünyanın toptan bir açıklamasını yapmayı savlayan sözde “büyük öyküler”in) batışıyla değil, ancak onların duygululuk yararına kavramsal yönü çokkerten aşırı yalınlaştırılması ve sıradanlaştırılmasıyla ıralanabilecektir. Ticari reklamın, diye belirtir Fitoussi, pazarladığı malda nesnel bir karşılığı, bu nedenle malın reklamı yalanlama olasılığı vardır; oysa, yeni ideolojik iletişim denetleme ve kanıtlama olasılığından tümüyle yoksundur; nitekim, “iyi”nin “kötü”ye karşı sonsuz savaşının şampiyonu olduğunu söyleyen birinin kanıtlarının nasıl ussal çözümlemeye tabi tutulabileceği gerçekten görülmez.

Bir başka yerde, ideolojinin duygusal ve duyumsal etmenler üstüne kurulmuş bir halkoyu uzlaşmasını kazanılmış sayan yeni bir erk biçimine dönüşmesini yeni yapılmış *sensologia* (duyubilim) sözcüğüyle tanımladım. Bu nedenle, Fitoussi’nin betimlediğine benzer bir görüngüyü çözümledim. Şimdi kendime iletişimin *sensologia* terimiyle vaftiz ettiğim yeni ideoloji biçimi gibi görülüp görülemeyeceğini soruyorum. Örneğin, yeni savaşçılık ve yeni barışçılık, küreselleşme ve küreselleşme karşıtlığı gibi, iletişimin çok önemli bir rol oynadığı toplu yönelimler (Fitoussi’nin öğütlediği gibi), yeni ideolojiler ya da –aslında bu da pek fark etmez– duyubilimler sayılabilir mi? Ya da iletişim, belirli ve göreceli olarak durağan bir ileti içinde, tutarlı demeyeyim ama göreceli olarak sürekli bir duyumsama biçimi içinde kapana kıştırılmasına izin vermeyen bir görüngü müdür?

Ben Bush’un savaş yanlısı konuşmasının duyulmamış bir şey gibi çınladığı kuşaklardan birinden geliyorum. Ama aynı zamanda savaş yanlısı bir ideolojinin (ya da duyubilimin) ne olduğunu da bilen kuşaklardan geliyorum. O, örneğin, zorunlu askerlik hizmetini ve toplumun askerleştirilmesini içerir, ancak bunlar iletişim toplumunun asla katlanamayacağı seçimlerdir. Bu nedenle, iletişimsel savaşçılık “savaş” sözcüğünün anlamını boşaltır, tıpkı iletişimsel barışçılığın “barış” sözcüğünün anlamını boşalttığı gibi. Saldırı birlikleriyle insani yardımların birlikte gönderilmesi bir rastlantı değildir. Benzer bir konuşma iletişimsel biçimde incelenen bütün sorunlar için geçerlidir: karşıtlar karıştırılıp harmanlanır ve bir olumlama ne kadar aşırı, uzlaşmaz ve köktenciyse, karşıt olumlamayı da o

kadar çok sıkıştırır ve ister. Çünkü her ikisi de karşıtlıklarını ortadan kaldıran bir bağlamda durur.

Bir yandan, ideoloji (ya da duyubilim) ile iletişim arasındaki derin ayrılık birincisinin hâlâ bir belirleme vermesinden ibarettir. Her ne kadar ideolojiler ve duyubilimler tarafından sağlanan özdeşlikler yapmacık ve önceden hazırlanmış (ama kuşkusuz kader değil) olsalar da, bir parça sürüp gitme güçlerini korurlar. İdeoloji (daha büyük ölçüde de duyubilim) modaya benzer: birkaç mevsim sürer ve “zaman ruhu”nun sürekliliğine sahip olmaz (bundan idealci tarih felsefesi söz eder), ancak o belirli bir süre için belirli bir şey olur (ya da öyle olduğunu savunur).

Buna karşılık, iletişim her türlü belirlemeden bir salgın hastalık gibi kaçır. Aynı zamanda bir şey, onun karşıtı ve iki karşıtın ortasında duran her şey olmak ister. Bu nedenle, geleneksel siyasal bütüncüllükten (totalitarizmden) çok daha büyük ölçüde bütüncüldür, çünkü aynı zamanda ve daha çok bütüncüllük karşıtlığını da (anti-totalitarizmi) içine alır. Küreselliği yadsıyan şeyi de kapsaması anlamında küreseldir.

Eğer iletişimin tarihsel bir benzerini arayacak olursak, oyuna değil de onun tam karşıtı gibi görünen şeye, içrekçiliğe (ezoterizm), özellikle de onun alçaltılmış gösterilerine yönelmemiz gerekir. Nitekim, oyun ideolojilere ve duyubilimlere daha yakındır: onun etkisi, her ne kadar takma ve süs olsa da, biçimsel belli bir tutunmaya da bağlıdır. Guy Debord tarafından saptanmış üç toplumsal oyun (yoğunlaştırılmış, yaygınlaştırılmış ve bütünlenmiş) türünden iletişime daha çok benzeyeni sonuncusudur, çünkü gizle ıralandığı için özdeşlikleri saklama eğilimi taşır. Bununla birlikte, giz, iletişimin özel yönünü oluşturur gibi görünmez, çünkü iletişim iletiyi onun gizlenmesi yoluyla değil, onun bütün değişik biçimlerinin aşırı ve ölçüsüz biçimde sergilenmesi yoluyla ortadan kaldırır. Gizde korunması gereken bir kapsam vardır, oysa iletişim bütün kapsamların yok edilmesini hedefler.

Yine de, içrekçilikle arasında birkaç benzerlik vardır, özellikle Umberto Eco'nun *semiosi ermetica* (kapalı göstergebilim) diye tanım-

ladığı o yanıltıcı biçimde sunulduğu zaman. Aslında, bu, içrekçiliğin bir yozlaşmasıdır, çünkü içrekçilikten farklı olarak, sıradanlaştırılmasını ve değiştirilmesini önlemek amacıyla, açık seçik bir bilgi çekirdeğini korumak niyetinde değildir. Bütün fikirlerin, aralarında çelişmeler de, bir gerçeklik tohumu taşıdıkları öncülünden yola çıkarak, kapalı göstergebilim, evrenin bütün şeyleri arasında bir örneksime, süreklilik ve benzerlik ilişkisi saptar. Böylece, her olumlama eksik kalır ve bütün ötekilerle tamamlanmak ister; bu sonuncular da sonsuz sayıda olduğu için, buradan anlamlı herhangi bir şey söyleme olasılığının dilin elinden alındığı sonucu çıkarılır. Bütün bunlar, yine de, başkalarının fikirlerine karşı uysal ve saygılı davranmaya götürmez. Tersine, kapalı göstergebilime katılan bir kimse evrenin gizini elinde tuttuğunu düşünür: bu gizini açıklanamaz olması da onu her türlü yoklama ve denetlemeden korur ve kendini beğenmişliğini artırır.

Eco kapalı göstergebilimin köklerini Antikçağ'ın dinsel yeni Platonculuğunun bir yozlaşmasında bulur. Bu durumda, teknolojik yenilik ve ekonomik gelişme kasırgasından başka, yeni gelecekçi ve genç görünüşçü bir esintiyle birlikte olmayı seven iletişimin öncülleri Antikçağ'ın gizemli dinlerinin bozulmasında yatacaktır. Çağdaş dönemde kalacak olursak, iletişimin kök saldıgı ilk bağlamın din bağlamı olması ilginçtir. *New age* (yeni çağ) hareketi hem kapalı içrekçiliğin modern biçimini hem de dinin tanımlanamaz, ancak ekonomik açıdan verimli bir şeye dönüşmesini temsil eder. Nitekim, dine kılıfsal bir bakış açısının dahil edilmesi gibi yorumlanmıştır.

Haklı olarak, 'new age'i basit öğelerin toplamı olarak betimlemenin olanaksız olduğu belirtilmiştir. Onda birbiriyle hiç ilişkisi olmayan eğilimler bir araya gelir, öyle ki, hareket kendi bütünlüğü içinde çok biçimli ve belirsiz olur. Nitekim, *new age*, alternatif tedaviler dünyasının yanı sıra, içrekçilikten, gençlerin karşı kültürlerinden, Doğulu ruhsallığın çeşitli biçimlerinden gelen öğelerin karışımından doğar; ayrıca, doğal olarak, onun toplumsal yayılışını kolaylaştıran etmenler olan, kuramsal ve düşünsel bir düşük profil ve sıkı bir ahlaki kural yokluğuyla ıralanır. Karşıtlık ve çatışma algılamasını yok etme eğilimindedir; çatışmaların bireysel barışma ve dirlik deneyimiyle aşılabilir olduğu bir dünya imgesi sunar. Bu çatışmanın geri çevrilmesi 'new age'i her türlü betimlemeden kurtul-

maya götürür. Madem ki *omnis determinatio est negatio* (her türlü belirleme yadsımadır), özdeşleşmeden kurtulmak, her türlü tanımdan sıyrılmak ‘*new age*’in ruhuna özgüdür. Hegel’in alaycı gözlemleminin konusu olan onsekizinci yüzyıla özgü “güzel ruh” betisiyle *new age* ruhbilimi tarafından belirlenen kişisel-ötesi (transpersonale) olma biçimi arasındaki yakınlığı etkiler. Hegel’e göre, kendine layık değilmiş gibi her şeyi kendinden uzaklaştırabilmek ve kendi çok kişisel dini ve ahlaki didinmelerinde herhangi bir disiplin olmadan hareket edebilmek için, kendini yüce ve tanrısal diye yutturan bir ruh söz konusudur.

Aslında, kişisel-ötesi ruhbilimin varış noktası kişisel bir özdeşliğin sağlamlaştırılmasından değil, tam tersine, bütün özdeşliklerin aşılmasından ve ruhun derinliğine, usun, bir derin dinginlik ve her şeye üstünlük duygusunun eşlik ettiği bir yeraltı bölgesine ulaşmaktan oluşur. *New age*, böylece, kapalı göstergebilimin ilk toplumsal gösterisini oluşturacaktır: uygunsuz bulduğu için her türlü belirlemeyi geri çevirerek dilin bütün gücünü kırar, ama aynı zamanda yandaşına da dünyanın ve mutluluğun gizini elinde tutmanın büyük yüklenme duygusunu verir. Böylece, aptallığa kadar giden sorumsuz bir iyimserliğin sözcülüğünü yapabilir; bu da onun başarısının göz ardı edilemez bir yönünü temsil eder.

Bu yüzden, iletişimle içrekçilik ilk bakışta görüldüğünden daha yakındır. Bu nedenle, iletişimde de bir giz olduğu ileri sürülebilir; bu da aşırı sergilenme nedeniyle görünmez kılınmaktan ibarettir. Ancak, burada da oyunla arasındaki önemli bir fark çıkar ortaya: iyi oyuncu bir oyunun birçok rolünü uyumlu biçimde oynamasını bilen kimsedir, ama iyi iletişimci, bu rollerin hiç birini iyi yorumlamasa bile, her zaman sahnede kalan kimsedir.

Bununla birlikte, iletişimin uzlaştırıcı yönünü gözde büyütme gerektirmez. Özellikle onun utkuseverliği ne pahasına olursa olsun bir kazanma isteğini içerir ki bu da şiddetli tutumların benimsenmesini gerektirir. İletişimin dingin, yatışmış ve sözde istemezci yanını oluşturan ‘new age’in yanında, bir de *performansın altkültürü* olarak tanımlanabilecek sözde yarışmacı nitelikli karşıt bir boyutu vardır. En üst düzeyde abartılacak olan güç artırıcı yönü burada olup tipik örneği de sportif performanstadır. Dinamiği hep yeni rekorlara ulaşılması ya da engellerin asılmasıyla ırıl原因 bir yaşam biçimi hazırlanır. Alain Ehrenberg’in belirttiği gibi, spor, toplumsal üstünlük ve “dürüst” yarışmanın en büyük göstergelerinden biri haline geleerek okulun yerini almıştır. Ancak, bu boyut bireyselliğin, tekilliğin, öznel yaratıcılığın yeniden keşfedilmesiyle birlikte olmaz; sözde “eşitlikçi genel anlam” ile çatışmaya girmez, çünkü bütünüyle kişisel olmayan bir süreç oluşturur. Başka deyişle, performans tapınması

kişisel bir yazgının ortaya çıkarılması değil, önceden hazırlanmış, sözüm ona *prêt à porter* bir duyarlılık türünün üstlenilmesidir.

Performans kültürünün temel tonu zevke ulaşmaya değil, heyecanın korunmasına yöneliktir. Bunun karşılığı olan ödülün hazcı terimlerle betimlenemeyeceği belirtilmiştir; içten bir duygudan çok bir *'addiction'*a, bir bağımlılığa daha yakın bir kendinden geçme türü olan bu deneyim tipini ıralayacak şey daha çok *slang high* (üst düzey argo) terimidir.

Çarpıcı olan, *'addiction'*ın büyük toplumsal yayılmacılığıdır. Başlangıçta neredeyse yalnızca alkol ve uyuşturucu tüketimine bağlı olan bu kavram, son yıllarda sınırsız biçimde genişleyerek herhangi bir konuyu ilgilendirebilecek genel bir duyumsama biçimi haline gelmiştir: sigara, yemek, seks bağımlısı olunabilir, hatta iş, jimnastik, aşk bağımlısı bile! Bu konular değişimli olarak kullanılabilir: çoğu kez bir birey yalnızca bir başkasına boyun eğmek için bir bağımlılıktan kurtulmaya çalışır.

Performans kültürü çoğu zaman şiddetli bir yön de alır. Ancak bu şiddet barışçıl yollarla elde edilemeyen bir şeyi elde etme aracı olarak anlaşılan işlevsel şiddetten nitelik olarak farklıdır; o, işte bu nedenle, iletişimsel bir şiddettir. Josef H. Kupfer bunun para, kariyer, erk, intikam ya da kıskançlık gibi amaçlara ulaşma araçları olarak seçilen kolay bir şiddet türü olan geleneksel şiddetten farkını çok iyi ortaya koyar. Siyasal şiddet de, belli bir amaca ulaşmaya yönelik olduğu için, geleneksel tür olarak kalır. Oysa, burada işimiz yanıltıcı bir davranış türüdür. Onun 'ben'i dünya imgesine sokmaktan başka bir amacı yoktur. Şiddet hareketi bireyi zorla kamu sahnesine sokar ve onu olabildiğince çok orada tutmaya çalışır.

Yirminci yüzyılın son on yıllarının sporu bunu anlamamız için daha uygun araçlar sunar. Ehrenberg'in belirttiği gibi, futbol yalnızca bir spor değil, bir yaşama bakış açısıdır. Bu yönden özel ilgi uyandıran öğeler sağlayacak olan şey aşırıların (ultras)* son kuşağıdır: nitekim, onlar hem geleneksel "tarafhtarlar"dan, hem de, bağlantı ögesi olarak, uygunsuz da olsa, bir tür toplumsal dayanışmaya sahip

* İtalya'daki birçok futbol kulübünün taraftar grupları arasında öbeklenmiş, çoğu kez siyasi ve/veya ırkçı yan-anlamları da olan aşırı bir tavrı benimseyen şiddet yanlısı topluluklar. (ç.n.)

olan altmışlı ve yetmişli yılların *holigan*larından farklıdır. Yeni *holiganlar* bir kalabalık oluşturmazlar, ama kalabalık içinde eylem yapmak için geçici olarak bir araya gelen bireylerdir. Başka deyişle, biçimsiz ve tehlikeli bir kitle oluşturmaz, yalnızca kendilerini gösterme isteğini ortaya koyarlar. Çoğu kez, genel olarak işçi sınıfından gelen *holiganlara* göre daha yüksek bir toplumsal ve kültürel düzeye sahip oldukları için de toplumbilimciler onları *casual hooligans* (*günlük holiganlar*) diye tanımlarlar. Şiddet onlar için bir boşalma değil, görünüşün özden daha önemli olduğu kültürel bir göstergedir. İngilizce *aggro* (Fransızca *accro*) sözcüğü *aggravation* (ağırlaştırma, şiddetlendirme) ve ‘*aggression*’ı (saldırganlık) birleştiren bu boyutu iyi anlatır. Futboldaki şiddetin halkın afyonu, yeni bir topluluk, ilkel ordunun geri dönüşü biçimindeki üç açıklamasını geri çevirerek bütün futbol taraftarlığı görüngüsünü bu terimlerle yeniden düşünen Alain Ehrenberg olmuştur. Birinci açıklama, Ehrenberg’e, spor eleştirisi yapan siyasal konuşmanın şarabı çalışmaya yeğleyen halka duyulan eski kentsoylu horgörüüyü yeniden güncelleştirerek düzenlediği ve alt sınıfları kuklalar, siyasal dalaverelerin kolay avları gibi gören kısır bir siyasal ussallığın alt ürünü gibi görünür. İkinci açıklamanın temelinde, sportif bağınazlıkta topluluk olarak *birlikte olma* özlemi yatmaktadır: futbol tanrısız toplumların büyük ayini olabilir; ancak güncel gibi sunulan bu geçmiş yanlısı örnek, başoyunculuk ve olumlama arzusunun öfkeli biçimde ortaya konulduğu yeni holiganlığın temelinde yatan sözde bireyselci dinamiği kapsamaz. Son olarak, üçüncü açıklama, futboldaki şiddete, usun vahşi içgüdülerin baskısı altında olduğu usdışı ilkel duruma bir geri dönüş görür; ancak bu açıklama aşırıların (ultras) Marslı olmadıklarını, bizim toplumumuza ait olduklarını unuttur.

Nitekim, *black bloc*, yani no-global (küreselleşme karşıtı) hareketin şiddetçi kanadı, aynı zamanda hem sportif şiddetin gelişmesini hem de onun iletişimsel irasının tam gösterisini oluşturur. Bunun başlıca amacı göstericileri dünya bilgilendirme sahnesine dahil etmektir; bu nedenle, onun iletişimsel yönü siyasal yönünden çok daha önemlidir. Siyah giysi, eylemlerin hızı ve ani niteliği, onları harekete geçiren –ve eski terörizmin kırtasiyeciliğinden çok farklı olan– savaşı ruh, fiziksel bir düşmana karşı değil de simgesel şeylere karşı atılmanın seçilmesi, kişisel bir çıkarın olmaması, siyasal olan-

dan farklı bir şiddet türüyle karşı karşıya bulunduğumuzu doğrular. Bütün bu öğeler onun ruhsal çarpışma gücünü artırır ve onu her türlü aracılığa karşı geçirimsiz kılar. *Black blocl*ar da devrim kuramlarının aracılıklarını atlayıp bütününüyle örgütlü aydınlardan uzak durarak doğrudan halka yönelirler.

Sonuç her türlü ayrımın ortadan kaldırılmasıdır: bu tür şiddet herhangi bir şeye karşı çığıından çıkabilir, çünkü –kapalı göstergebilimde olduğu gibi– herhangi bir şey başka herhangi bir şeyin simgesi sayılabilir. Roma’da yetmişli yıllarda yollarının üstündeki bir şemsiye ve şapka dükkânını, bu eşyalar onlara “kentsoylu” göründüğü için kırıp döken göstericiler alayı da iletişim dünyasına aitti. Aslında, *black blocl*ar işlevsel şiddet mantığına yabancıdır, tıpkı sürekli olarak kendini yalanlayan parti başkanının geleneksel siyasaya yabancı olduğu gibi.

İletişimin başarısının ikincil olmayan bir nedeni de, anamalcılığın yirminci yüzyılın son otuz yılında ortaya çıkan ve *new economy* adıyla anılan dönüşümüyle arasında bulunduğu varsayılan bağıdır. Bu terimle ekonominin bilgi, bilgilendirme, bilim ve kültür alanlarına bir yayılması anlaşılır ve böylece yetki, *know-how*, berat, güven ilişkileri, kişisel ilişkiler ağı gibi kendilikler, yani sözde *intangibles* (manevi, dokunulmaz değerler) bütünü bir ekonomik değerlendirme ve değersizleştirme dinamiğine sokulur. Bu da bilgi ve erk ilişkilerinde, özdeksel yapıyla ideolojik üstyapı arasındaki geleneksel ayrımı kökünden söken bir devrimi beraberinde getirir. Ve bu devrim araştırmacılara, yaratıcı düşünürlere, sanatçılara ve genel olarak düşünsel ve teknik yenilikçilere, aynı zamanda onları modern çağda hiç olmadığı kadar köleleştirilme ve emekçileştirilme tehlikesine de atarak, dünyada yeni ve olağanüstü müdahale ve olumlama olanakları sunar. Dünya çapındaki bu devrimi betimlemek için

insan kaynakları, kültürel birikim, sanayi sonrası toplumu, bilgi toplumu kavramları doğar. Bundan da eylemlerini, ulusal ve kıtasal engelleri aşarak, kendi etkinliğini küresel ancak yerel özellikleri yakalamaya da dikkat eden bir stratejiye göre biçimlendirilerek ortaya koyma becerisi gösteren oyunculara bütünüyle ayrıcalıklı bir alan ayrılmış olduğu sonucuna varılır. Jeremy Rifkin düşünsel birikimi çağımızın gerçek itici gücü saymakta haksız değil.

Bu çağcıl dönemece karşı, iletişim, yeni bilimin yapısal ve gerçek gücünü daha doğarken yok etmeye çalışan eski dünyanın, *'old economy'*nin tepkisini temsil eder. Geçmiş çağlarda yeni fikirler ve yeni bilgiler belli bir yandaş kitlesi ve belli bir etki kazanır kazanmaz onlara karşı açıkça mücadele edilirdi: onların gerçek gücü ideolojiye ya da duyubilime dönüşmelerine bağlıydı. Bugün yeni fikirler, yeni bilgiler ve yeni deneyimlerin artık ideolojiden geçmeyen ekonomik ve gerçek bir gizilgüçleri var ve bu nedenle özerk bir büyüklük kazanmalarını kesinlikle önlemek gerekir. Onları sahiplenmenin en iyi yolu, onları, büyüklüğünü sınama fikrini gücünü sınama fikriyle değiştirerek yok eden iletişim kaosunda boğmaktır. Tutucu ve gerici ideolojiler bilgi toplumunun ortaya çıkması ve kendini kanıtlamasına karşı mücadeleye uygun değildir, çünkü hâlâ, her ne kadar *'new economy'*ninkinden farklı olsa da, bir büyüklük fikrine bağlıdırlar. Böylece, eski erkler meşru bilgi mirasını ve onun meşruluk kaynaklarını (okul, üniversite ve araştırmanın yıkılması), siyasal anayasacılık mirasını (üç gücün, yasama, yürütme ve yargılama güçlerinin ayrılığının yok edilmesi) ve sanat ve kültür mirasını (aydınların ve sanatçıların üstünlüğünün yok edilmesi) da yıkmak zorunda kalırlar. "Son derece uygar" Batı da iletişim aracılığıyla en üst derecede gerici, despotluk ve barbarlık yeri olur.

Bu nedenle, iletişimle *'new economy'*'yi birbirine yakın şeyler gibi görmekten daha yanıltıcı bir şey yoktur! İletişim, kendini ekonomik edimsellik ve güç alanı olan kendi toprağında tehdit edilmiş duyumsayan *'old economy'*nin savunmasıdır.

İletişimin geleneğe yaptığı yıkıcı saldırı, bir çatışma kavramını bile yok etmeyi hedefleyen, her şeyi kapsayan bir birleştirme stratejisiyle ortaya çıkar. İletişimde günlük, geçici, anlık olanın bilinçli bir seçimini gören kimse yanılır, çünkü o sürekli, kalıcı ve hatta ölümsüz olduğunu da savunur. Yeni teknolojiler üstüne seminerin düzenleyicisi, kopyaları numaralanmış ve piyasada satılmayan lüks bir kitapta kendini göklere çıkarır. Sürekli olarak kendini yalayan parti başkanı kendine kayracı tarihsel bir rol biçer. Çağdaş sanat 'tycoon'unun sanat galerisi kalıcı bir sergi gibi sunulur. Bu yüzden, kendilerini değerlere, klasikliğe, kurala bırakan gelenek koruyucuları, kendilerini bronz ve mermerde (heykel) sonsuzlaştırmayı da isteyen bu ip cambazları, bu hokkabazlar; bu cambazlar tarafından oyundan düşürülürler. Bunda başarılı olmadıklarını kim söyleyebilir? Her zaman demokratik ve ilerici bir iş yaptıklarını, gençleri ve halkı karşıladıklarını, okulla yaşam arasındaki buluşmayı gerçekleştirdiklerini düşünerek, son budalalığın tarihini

yazmaya, aptallıkları törenle kutlamaya, her tür ve düzeyde öğretime aptallıkları da sokmaya hazır bir yığın saf insan vardır.

Bu yüzden, iletişim, değerleri onlara karşı çıkararak değil, ama benimseyerek oyun dışı bırakır gibi görünür. Eğer iletişimle bu alanda etkili biçimde mücadele etmek isteniyorsa metafizik ve törebilimi bir yana bırakmak gerekir, çünkü dini ve felsefi köktencilikler hâlâ tek bir “gerçek” gibi kabul edilen ideolojik ve duyubilimsel çağa aittirler. Vaizler ve peygamberler, içinde kötülük olsun ya da olmasın, iletişimcilerin vazgeçtiği belli bir konuşma tutarlılığını hâlâ korumak zorundadırlar. Çünkü iletişimciler, sözün gelişi, her an köktencilerin ve bağnazların rollerini çalabilir; bir anda güvercinden şahine dönüşebilir, hemen arkasından ikisinin arası bir şey olabilir ve her şeyi “kaçan köpek” rengine (tanımlanamaz bir sarı renk) boyayabilirler.

New economy için değerlendirme kaynağı aracılıktır: ağ, geçiş, bağlantı örnekleri onun dinamiğini açıklamak için en uygun olanlarıdır. İletişimse, tersine, her şeyi doğrudan olana sokmak ister: o bütün denizi peşinden sürüklemeye ve önüne çıkan her şeyi belirsizlik içine batırma iddiasında olan bir dalganın tepesi gibidir. ‘*New economy*’nin bağlantıcı, ağ biçimli ve tasarlayıcı olmasına karşılık, iletişim dirimselci, beklenmedik ve apansızdır.

New economy, gerisinde dünyasallaştırma olduğu için, bütün değerlerin belirlenmesinde derin bir devrimi de beraberinde getirir. Bu köklü değişiklik iki tepkiye yol açar. Birincisi, kültürle ekonomi arasındaki her türlü ilişkiyi göz önüne almayı geri çeviren, metafizik ve ahlaki konumlara sarılan anti-ekonomici idealizmdir. Ancak, bu tepki bir sonuç alamaz, yeni değerlendirme ve değersizleştirme dinamiklerini etkileyemez. Oysa, ikinci tepki, her şeyin eşitlenmesiyle her türlü ayrımı (ve dolayısıyla her türlü değeri) yok eden iletişim daha etkilidir. Böyle yaparak, sözün gelişi, kirli suyla birlikte bebeğin de atıldığı doğrudur; yani eski değerler de yıkılır, ama sonuç olarak ne önemi var ki? Asıl olan, büyüklük ve değerler üstüne her türlü konuşmayı geri çevirip *iletişim evrenini*, yani içinde belirtilmemiş (ve yasadışı olduğu için çoğu kez belirtilmeyen) güçlerle donanmış güçlülerin hemen ötekilere üstünlük sağladığı, yargısız ve yasal kanıtsız bir dünyayı ortaya koyarak *bilgi toplumu* destekçilerinin yolunu kapatmak olduğu kadar eski değerleri yenilemek değildir (kaldı ki, bu da çok zor bir iştir).

İletişimin uzak kökleri, daha önce söylenildiği gibi, Antikçağ'ın kapalı göstergebiliminde bulunur. Bununla birlikte, o, son iki yüzyılda büyük ölçüde yayılmış olan bir düşünce biçimine, *dirimselciliğe* aşılanır. Dirimselciliğin anafikri, aracısızlık, kendiliğindenlik, yoktan var etme adına her türlü mantık ve ussallığın yıkılmasıdır. Karşıt uçların algılanması kaçılması gereken bir kafes, yaratıcı ruhun özgürce kendini anlatmasını engelleyen bir tutukevi, bir omuz vuruşuyla yıkılacak bir engel gibi duyumsanır. Buradan da gücün yüceltilmesi ve yalnızca biçimsel, mekanik, yinelemeli, aracılı, ağır ilerleyen, kuttörenselleşen ya da aynı zamanda yalnızca belli bir özdeşlikle donatılmış görünen şeyin alaya alınması sonucu çıkar. Gerçekten de, yaşam şu ya da budur, dışlamasız, engellemesiz, öngörülemez, çelişkili, usdışı; o bütün engelleri ezip geçer ve gürültülü, yeğin gidişi konusunda hiç kimseye hesap vermek zorunda değildir.

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl arasında dirimselcilik kültür, siyasa ve yazını büyük ölçüde etkiler ve kimi kuşakların duyumsama biçimlerine girer. Ancak egemen duruma geçemez, çünkü toplum düzeninin ve eylemlerin edimselliğinin bağlı olduğu kırtasiyecilikle hesaplaşmak zorundadır. Yalnızca yirminci yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle altmışlı yıllardan başlayarak *bilgi toplumuna* tepkinin 'atout'su (koz) olur. Gerçekten de, kültür ve bilimin önünde hiç düşünülmemiş ve yayınlanmamış edimsel ufukların açılması o dönemde olur. Nitekim, altmış sekiz olayları bu satırların yazarı tarafından kültüre yeni bir güç veren gerçek ile imgesel arasındaki ilişkinin derin bir değişimi olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte, altmış sekiz olaylarında bilgi devrimi ve dirimselci kendiliğinden-ciliğin karşıt ve uzlaşmaz seçimler ortaya koyduğu konusunda açık bir algılama yoktur. Çok az kişi kafa tutmanın gemi aızıya almış dirimselciliğinin, hareketin kendisine göre gerisin geri giden bir şey olduğunun ve onun düşünce devrimini bir içten engelleme biçimini simgelediğinin ayırdına varır. Sonraki yıllarda, özellikle de İtalya gibi, dirimselciliğin bilmesinlercilik (l'oscurantismo) ve sözde halkseverlikle birleştiği ülkelerde durum daha da kötü olacaktır. Ancak, altmış sekiz göstericilerinin öğretmenlere, yetmiş yedi göstericilerinin de gazetecilere dönüşmesiyle bilgi devrimi yeniden kırtasiyecilik ve kurumlar ortamına taşınmış, dirimselcilik terörizm ve uyuşturucu düşkünlüğünün kendi kendini yok eden akışına terk edilmiştir.

Ama doksan sekizde, yani dünyanın en güçlü bürokrasisinin (Sovyetler Birliği) dağılmasıyla her şey oyuna geri döner. Yeni bir el başlar: teknolojik gelişme (bilgisayar, internet, e-posta, bilgilen-dirmenin küreselleşmesi...) düşünce erkine olağanüstü büyüme, çalışma, bilme olanakları sunar; sanayi sonrası toplum gerçek olur ve yetki gittikçe büyüyen özerk bir ekonomik değer kazanır. Bütün bunlar artık altmış sekizdeki gibi anamalcılık karşıtı siyasal bir ideoloji adına olmaz, ama geleneksel ekonomik sermayeye göre bilinçli olarak rekabetçi yeni sermaye biçimi olarak sunulur. Bu nedenle, geleneksel ekonomik sermaye sözde halksever dirimsel-cilik kartını oynamak zorunda kalır; böylece, *bilgi toplumuna* karşı *iletişim despotluğu*, yani yalnızca öğretmenleri, bilimadamlarını ve gazetecileri değil, özerk yasallaştırma iddiasıyla, her türlü aydın ve

uzmanı (adalet görevlileri, kamu yönetiminin *grand comm*ileri, hastane yöneticileri, ekonomistler, mesleki görev bilgisiyle donatılmış her türlü uzmanları) da köleleştirmeye yönelik bir strateji doğar. Profesyonelliğe ve yenilenmiş eski erklerle halk arasına giren her türlü özerk aracılığa büyük bir saldırı başlar (sözcük olarak talan ya da yağma dizgesi anlamına gelen ve kamu yönetimindeki yöneticilik görevlerini kazanan partinin yandaşlarına dağıtan kötü geleceği gösteren *spoil system* bunun tipik bir örneğidir).

Bununla birlikte, iletişim despotluğu güncelleştirilmiş ve yüksek standartlı sonsuz sayıda mesleki, bilimsel ve bürokratik yetkiden vazgeçemez. İşte, burada onun için uğursuz olabilecek bir *impasse* (*çıkma*) içinde bulunur, çünkü bu yetkiler yalnızca özerklik ve özgürlük içinde doğar, gelişir ve yenilenirler. Bu nedenle, iletişim popülizminin dirimselciliği romantik dirimselcilikten ya da kafa tutmanınkinden çok farklı bir şey olup daha çok sahte bilinç gösterisidir. İçine düştüğü çelişkinin herhangi bir etkisinin olamayacağı, araçların tümünün köleleştirilebileceği, halkın gittikçe daha cahil ve eleştiri ruhundan yoksun olacağı, medya iletişiminin cambazlık ve tutarsızlıklarının yaşamın güç ve yaratıcı üretkenlik gösterileri olarak algılanabileceği yanılsamasıdır.

İletişimsel dirimselciliğe çoğu kez cinselliğin ve arzunun abartılmış yüceltilmesi eşlik eder. Gerçekten de, pornografi aracısız ve son derece gerçekçi ırası nedeniyle iletişimle uyum içinde görünür. Aslında, iletişim yalnızca cinselliği değil, her zaman yoğunlaşma, kendini verme içeren pornografiyi de yok eder. Uzun yıllar önce Fransa'da gördüğüm bir film, bilimkurgu ve pornografi türlerini birleştirerek, insani yaratıkların cinsellikten kurtarıldığı bir gelecek dünyayı anlatıyordu. O yaratıklar geçmişin açık saçık görüntülerini ne olduğunu anlamadan yeniden keşfediyorlardı. Dinsel esinli olan film bu durumu insanlığın özünün büyük ölçüde yoksullaşması olarak betimliyordu.

Gerçekten de, iletişimin varış noktası cinsellikten kurtarılmış bir durumdur.

Bu duruma birkaç yüzyıllık uzun bir yürüyüşle varılır. Pornografinin altın çağı ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında başlar. Sözcük

ve kavram o çağda ortaya çıkar. Daha önceleri, ‘ancien regime’de (eski rejim), cinsel öyküler ve açık saçık kitaplar, utanç verici gazeteler, metafizik kitapları, din adamlarına yönelik taşlamalar, monarşiye karşı yergilerle birlikte *philosophical books* (felsefi kitaplar) ulamının parçasını oluşturuyorlardı. Böylece, ‘ancien regime’in gözüne toplumsal açıdan tehlikeli görünen her şey tek bir sınıf içinde toplanıyordu. Pornografik yazın türünün ayrı ve bağımsız olarak belirlenmesinde, bu türe Paris’te *Enfer*, Londra’da *Private Case* adıyla anılan ve yalnızca araştırma amacıyla girilebilen özel bir bölüm ayırmış olan kütüphaneler önemli bir rol oynamışlardı. Temel fikir, varlıklı sınıflara ait eğitilmiş bir erkek sınıfının tüketimine sunulan gizli bir üretim fikriydi. 1970’lerde pornografide bir “demokratikleşme” başlar ve o zamana kadar gizli, saklı tutulan her şey kamuya sunulur. Bu süreç iletişim toplumunun gelişile bağlantılı görünür ve böylece iletişim eşitlikçi ve özgürlükçü bir görünümle sunulur.

Doksanlı yıllarda internetin gelişle pornografinin aşırı doğalcı ve yönetimsel eğilimini kökleştirir ve her türlü kültürel ve imgesel aracılığı ortadan kaldırma eğilimine girer. Ancak bu durumda, iş, cinselliğin biçimlendirilebilirliğine ve akıcılığına da kıymakla son bulur. Bu nedenle, internet yoluyla pornografi, iletişim toplumunu ıralayan kültürel ve ruhsal yoksullaşma yönündeki genel eğilime göre daha işlevseldir. Varış noktası ilk bakışta görünenin tam tersi, cinsellikten uzaklaştırma, yani her türlü cinsel gerilimin ortadan kaldırılmasıdır.

İletişimin sonuç olarak cinsellikten uzaklaştırılmış bir topluma götüreceği fikri, Freud'un bir öğrencisinin, Wilhelm Reich'in faşizmi açıklamak için geliştirdiği kurama çok yakın gibi görünür. Reich, faşizmin, siyasal bir ideoloji ya da tek bir bireyin veya küçük bir bağnaz grubun eylemi gibi görülerek tam olarak anlaşılamayacağını savunmuştur, çünkü onun kökleri kitlelerin ruhsal yapısındadır. Aynı şey iletişim için de söylenebilir, onun başarısı da şu ya da bu kişinin etkinliğiyle (hele siyasal bir etiketle hiç) açıklanamaz, çünkü onun kökleri çok daha yaygın ve genel bir ruhsal bozukluktur.

Ancak iletişimle faşizm arasındaki benzerlikler burada biter. Cinsellikten kurtarma onları birleştirse bile, ona ulaşmak için tutulan yol bu iki olayda bütünüyle farklıdır. Faşizm olayında anahtar cinsel dürtülerin bastırılması (*Verdrängung*) görüngüsünde ve bunların sapkın gösterisinde bulunmaktadır, öyle ki, o, (cinsel kökeni bastırılmış) asi heyecanlarla tutucu toplumsal düşüncelerin bir karışımı

olarak ortaya çıkar. Kuşkusuz, aynı şey cinselliğin bastırılmasını tanımaz görünen ve herhangi bir kesin ve kalıcı düşüncesi olmayan iletişim için söylenemez.

İletişim görüngüsünün ruhsal açıklaması bir başka kavramda, yadsıma (*Verneigung*) kavramında aranabilir. Bu ruhsal süreç de Freud tarafından ortaya çıkarılmıştır ve bu sayede özne, o zamana kadar bastırılmış olan arzuları, düşünceleri ve duygularından birini düzenlemesine karşın, ona ait olduğunu yadsıyarak kendini savunmayı sürdürür. Klasik örnek, “Siz benim kırıncı bir şeyler söylemek istediğimi düşüneceksiniz, ama benim böyle bir niyetim yok,” diye söze başlayan hasta örneğidir. Bu olumlamanın temelinde sevgisel içeriklerle düşünsel yargı arasındaki bir ayrım bulunmaktadır: hasta aslında kırıncı duygular beslemektedir, ama bunlar bilince yalnızca bir yadsıma yoluyla varabilir.

Bu nedenle, yadsıma iletişimin ilerleme biçimine karşılık gelir gibi görünür, o her şeyi söyleyebilir, ama onu yadsımak koşuluyla. O, düşünsel karar açısından onların bir o kadar koşulsuz yadsımasıyla birleşmiş ruhsal içeriklerin koşulsuz bir kabulü olarak ilerler; öyle ki, iletici hiçbir zaman kesin bir düşünme kimliği içinde yakalanamaz ve onu bir “sen bunu dedin” ile hareketsizleştirmeye çalışan birine her zaman doğru olmadığını, bir başka şey demek istediğini, anlaşılmadığını, halkın düşüncesini dile getirdiğini söyleyecektir. Bu açıdan bakıldığında, onun ilerleme biçimi faşist ilerleme biçimine de karşıttır. Dahası, rakibini saltıkçılık, dogmacılık, bütünlükçülük, hoşgörüsüzlük ve faşistlikle suçlayarak, suçlamayı kolayca tersine çevirebilir! Kaldı ki, kesin bir fikri olan ve onu güçlü biçimde savunan herhangi bir kimseye karşı yapılan “faşist” suçlaması daha baş kaldırma çağında ortalıkta dolaşıyordu ve onun düşüncesiz dirimselciliğinin bir ürünüydü. Bu, iletişimi sağcı bir siyasal görüngü olarak ortadan kaldırmanın güçlüğünün göstergesidir.

Bununla birlikte, yadsıma bastırmayı dışlamaz ama sınırlar; bastırılmış olanın bilincine varır ama onu kabul etmez. Bu durumda, iletişim toplumu bağlamında onun bastırmasının konusu ne olacaktır? Kuşkusuz cinsellik değil. Ayrıca, bu bastırma işi belli bir kendiliğe karşı değil, her şeye karşı uygulanacaktır. Bütün gerçek bastırmanın konusu olabilecektir. Bu durumda böyle genelleştirilmiş bir bastırmanın temelinde şu tür bir gereklik olacaktır: “Bastırmak

istediğim şey şudur: gerçek! Gerçek ilkesi.” Bu nedenle, ruhsal süreç iki aşamada olacaktır. Birinci aşamada: *take all*, “her şeyi al”. Bilincin başına her şey gelebilir. Ancak, gerçekle usa uygun olarak karşılaşmak ve bir şeyle kesin olarak uğraşmak söz konusu olduğunda: *drive everything out*, “her şeyi dışarı at”; eğer gerçek sıkıştırır ve tepesine dikilirse, demek ki, “gerçek faşisttir”.

Ancak, burada edimselliği içinde iletişim toplumunu değil, “gerçek ilkesi”ni “zevk ilkesi” ile değiştirmek isteyenlerin hayalci görüşünü betimlemiş olduğumu fark ediyorum. Onlar iletişim toplumunun ilk kurbanlarıdır ve benim bütün insancıl duygudaşlığım onların olsun. İletişim dersleri sekreterliklerinin önünde büyük bir öğrenci kitlesi olduğu zaman, bu, kuşkusuz, faşist toplantılardan daha güven verici bir manzara sunar, çünkü “inanmak, itaat etmek, savaşmak” değil, çalışmayı oyun ile, Thanatos’u (ölüm-tanrı, ölüm içgüdü) Eros (aşk-tanrı, yaşam içgüdü) ile, savaşı evrensel barış ile değiştirmek ister. Yine de, benim duygudaşlığım üzüntü doludur, çünkü onlar faşist atalarından daha az olmamak üzere, alaya alınmaya adanmışlardır.

İletişimi zevk ilkesinin gerçek ilkesi üstündeki bir utkusu saymak bir saflığın kurbanı olmak demektir. Betimlediğim görüngüler Jacques Lacan'ın *ruh hastalığı* (psikoz) olarak betimlediğinden çok daha ağır o toplumsal ve bireysel hastalığa aittir. Kökenine, evet ve hayır karşıtlığı üstüne eklemelenmiş ussal yargıdan önceki birincil ve koşulsuz olumlama, Freud'un sözünü ettiği *Bejahung* değil, Lacan'ın *preclusion* (*forclusion: engelleme*) adını verdiği bir o kadar birincil ve koşulsuz bir yadsıma olabilir. Genel olarak yasa argosuna ait olan (yasada kimi hakların kullanımının engellenmesi anlamına gelir) bu sözcük, Freud tarafından yalnızca ara sıra kullanılmış, ancak onun yapıtında tam bir kuramsal yoğunluk kazanmamış olan *Verwerfung* teriminin kesin çevirisi olabilir. Akıl hastalığının, daha doğrusu akıl hastası olma biçiminin –bu hiçbir açık delilik belirtisi olmadan da gerçekleşebilir– kökeninde, Lacan'a göre, bir engelleme, ilkel ve köklü bir bastırma yatar. İyi ama neyin bastırılması?

Buradaki yanıt Reich'in ve iletişim özgürlüğü ideolojisinin yandaşları için gerçekten şaşırtıcıdır. Dışarı kovalanan, kovulan, engellenen şey simgesel düzenden, yani toplumun yapısından başka bir şey değildir. Bastırmada olan şeylerden farklı olarak, o, akıl hastasının bilincine geri dönemez, çünkü hiç olmamış, sözüm ona *ab origine* (daha baştan) elden çıkarılmıştır.

Faşizmi ruhbilimsel açıdan açıklamak için gerekli kavramsal araçları sağlayan Freud olsa da, ilk bakışta iletişimin genelleştirilmiş saçma sapanlığı olarak sunulan şeyi anlamak için Lacan'a baş vurmamız gerekir, çünkü o, Lacan tarafından geliştirilen kavramlar aracılığıyla, sözcüğün özgül anlamında öyle ortaya konur. İletişim saçma sapandır çünkü yalnızca sinirsel değil, ruh hastasıdır (tıpkı Reich'in yorumundaki faşizm gibi). Simgesel düzenin geri çevrilmesi, aracılık, üçlü bir yapı, [Lacan'ın, 'ben'in yalnızca bir izdüşümü olan, küçük harfle yazılan *altro*'dan (başkası) ayırmak için büyük harfle yazılan *Altro* olarak tanımladığı] üçüncü bir terimin varlığıyla ırılan simgesel düzenin yeniden kurulmasından başka hiçbir şeyle doldurulamayacak olan bir eksiklik, bir boşluk bırakır.

Bu yüzden, akıl hastası olma biçimi bir anlam yıkımı oluşturur. Akıl hastalığı bağlamında söylenenlerin hiçbirisi yorum konusu edilemez: nitekim –sinirsel düş ya da belirtinin öyküsünde olduğu gibi– dilin arkasına saklanan bilinçsiz bir sevgi ya da düşünce yoktur. Akıl hastalığında dil konuşana göre özerk hale gelir. Bir akıl hastasının konuşmasının en güzel örneği Daniel Paul Schreber'in *Memorie di un malato di nervi* (Bir Sinir Hastasının Anıları) adlı yapıtında verilir. Freud onun üstüne bir deneme yazmış, Lacan'ın akıl hastalığı kuramı da onun çözümlemesi üstüne kurulmuştur. Şimdi, Schreber'in sayıklama dolu beş yüz sayfasında, o, kendinin onu çevreleyen her şey olduğunu savlar, tıpkı yola çıktığımız üç görüngüde, medya üstüne yapılan büyük seminer, sürekli kendini yalanlayan parti başkanı ve çağdaş sanat 'tycoon'unun sürekli sergisinde olduğu gibi.

İletişim karşısında duyumsanan yılgınlık ve güçsüzlük duygusu, ruh doktorunun ruh hastalarının konuşmaları karşısında duyumsadığının aynısıdır. Bu hastalar eytişimsel ve post-eytişimsel bir hareketlendirmeye göre kapalı, devimsiz, durgundurlar, çünkü konuşan kimse konuştuğu dilin simgesel yapısını bilmez. Hastaları karşısındaki ruh doktoru gibi, insan herhangi bir ilgiden yoksun maddelerin

boşalma yeri, lağımı, helası olduğu izlenimine kapılabilir, ama aynı zamanda söylenecek herhangi bir şeyin, ruh hastasının ya da iletişimcinin sesiyle kendi kendine konuşan dilin çevrintisi tarafından yutulacağından emin olabilir. Kuşkusuz, şiir de özerk bir dildir, ancak şiirle iletişim arasında şu fark vardır: birincisi yeni bir simgesel düzen yaratır, oysa, ikincisi daha baştan herhangi bir simgesel düzenin girişine kapanmıştır. Eğer *interesse*, yani *essere tra*, arasında olma, aracılık sözcüğünün harfi harfine ne anlama geldiğini göz önünde tutacak olursak, iletişimsel aracısızlığın, tıpkı ruh hastalığının gibi, neden bu kadar can sıkıcı ve üzücü olduğunu da anlarız.

Bununla birlikte, iletişimin saldırganlıktan yoksun olduğunu düşünmek gerekmez. Tersine, saldırganlık eğilimi –simgesel aracılığın yokluğunda– Lacan'ın *stade du miroir* (ayna evresi) olarak tanımladığı o ruhsal görüngünün tutsağı olarak kalan ruh hastalığının temel bir yönünü oluşturur. Bu aşama bebeğin altıncı ve onsekizinci aylar arasında edindiği deneyimle ilgilidir. Bilindiği gibi, bunun kökü bebeğin aynada gördüğü kendi görüntüsü ile gerçek vücudunun deneyimi arasındaki karşılaştırmaya dayanır. Gerçek vücudu henüz düzen ve uyumdan yoksunken, aynadaki görüntü onun üstünde, onu geçersiz kılan bir saplantıya hapseden büyüleyici ve baştan çıkarıcı bir etki gösterir (*captation, dolandırıcılık*). Lacan'a göre, ayna evresi özneliliğin kalıcı bir yapısını oluşturur, çünkü 'ben'in özdeşliği onun üstüne kurulur; işte, bu nedenle 'ben' onun gerçek bir öz-bilince ulaşmasını engelleyen ve onu kendine yabancılaştıran bir kırılmayla onulmaz biçimde damgalanmıştır. O, *başkası* (simgesel

düzenin *Başkası*'ndan ayırt etmek için küçük *başkası* olarak anılır) karşısındaki saldırganlıktan ayrılmaz bir özseverlikle ıralanmış, ancak kendi canına kıyma sonucuna da götürebilecek olan *imgeselin* ilk örneğidir. İmgeselin tutsağı olarak kaldığı sürece 'ben'in önünde hiçbir zaman gerçek bir başkalık yoktur, her zaman kendi imgesi vardır. 'Ben'in kendi kendinin rakibi olması onun "gerçek" bir çatışmaya girmesini engeller; bir yandan saldırganlık ve çatışma onun yapısında vardır, öte yandan önüne çıkan *başkası* yine hep kendisidir. Başka deyişle, 'ben'in karşılaştığı "sen" hiçbir zaman "gerçek" bir başkalık oluşturmaz.

İki ortağın karşılıklı suçlamalarla dolu bitmez tükenmez taşlamalarla karşı karşıya geldikleri, duygusal nitelikli kimi özel ilişkiler düşünülürse, Lacan'ın çözümlemesinin sonucu açık seçik ortaya çıkar. Onlara tanık olan biri onların aynadaki kendi görüntülerinin ötesine gitme gücüne sahip olmadıklarını ve başkasının kendi 'ben'lerinin görüntüsünden başka bir şey olmadığı bir yapının tutsağı olarak kaldıklarını apaçık görür. Doğal olarak, ruh doktoruyla hasta, iyilik edenle iyilik edilen, öğretmenle öğrenci arasındaki gibi başka birçok ikili ilişki de imgesel *dolandırıcılığa* bağlıdır. Bu nedenle, bu çatışmaların kimi zaman ulaştıkları sertliğe aldanmamak gerekir, çünkü bu sertlik ayna evresinde saklı saldırganlığa bağlıdır ve onlar "gerçek" çatışmalar değildir, çünkü onlarda karşıt olanın deneyimi yoktur.

Eğer kişisel ve özel iletişim bağlamlarından kamusal olanlara geçecek olursak, şeylerin özü değişmez, tersine, duyulur biçimde kötüleşir, çünkü imgesel dolandırıcılığa yakalanacak olan aynı kamudur (buna kimi saflar üçüncü yargılayıcı rolünü verirler). Nitekim, kamu iletişimi, bir karşılaştırma biçimini aldığı zaman, iki rakibin karşılaştığı bir arena değil, hele iki Ortaçağ üniversite öğretim üyesi arasındaki tartışma hiç değildir. O, sessiz ve evrensel olarak kabul edilmiş bir önvarsayma, kamuya yöneltilmiş, iki rakipten biri ya da ötekiyle özdeşleşmeleri buyruğu üstüne kurulur. Bu nedenle, çatışma görüntüsü altında iletişimin, başta *new age* ile ilintili olarak ortaya konulmuş olan temel yönü, yani "gerçek" bir karşıtlığı düşünme ve "gerçek" bir çatışmaya dayanmadaki yeterliliği yeniden su yüzüne çıkar.

Saldırganlığı karşıt olanın denenmesi ve bilinmesiyle karıştırmamak gerekir. Felsefe saldırgan değildir ve hiç olmamıştır. Herakleitos, her şeyin kökenini savaşa bağlasa da, uyanık olan herkes için ortak bir şeylerin varlığını olumluyordu. Düşüncesi, tam olarak Homeros destanının yerine geçmeye çalışan güçlü rakiplerle yarışmasıyla biçimlenen Platon felsefi yöntemi, eğer rakiplere karşı utkuyu güvenceye alıyorsa her türlü retorik aracın iyi olduğunu söyleyen bilginlerin tartışmacı yönteminden kökten ayırır. Sapkınlara karşı yaman ve yorulmaz tartışmacı Augustinus bile, bir imparatorluk yargıcına, ayrılıkçılar üstünde yaşam ve ölüm hakkı olmadığını anımsatır. Çok daha yakın zamanlarda, Hannah Arendt, fikirlerini paylaşmadığımız kimselerin değerlerinin kabul edilmesini öğütler.

Bununla birlikte, felsefenin ılımlılığı herkese biraz hak veren ya da her şeyi içinde bütün ineklerin kara olduğu bir karanlığa gömmek isteyen gizemli bir istemecilik gibi gönül alıcı bir seç-

mecilikle karıştırılmamalıdır. Batı felsefesinin binlerce yıllık bütün olamı karşıtlık ilişkisini gittikçe daha köklü biçimde bir okuma çabası olarak yorumlanabilir. Bu sorunsalın temel örgüsü daha önce Aristoteles tarafından büyük bir açıklıkla belirlenmiştir. Gerçekten de, Aristoteles dört tür karşıtlık olduğunu belirtiyordu: 1) karşıtların, örneğin iki kat ve yarım arasında olduğu gibi, karşılıklı olarak birbirlerini anıştırdığı *bağlulaşma*; 2) karşıtlar arasında, ak ile kara arasındaki gibi, bir orta yolun olduğu *karşıtlık*; 3) olması gereken bir şeyin eksikliğinin ortaya çıktığı, örneğin görme ile körlük arasında olduğu gibi, *iyelik ve yoksunluk arasındaki ilişki*; 4) her türlü orta yolun saf dışı bırakıldığı, örneğin bir olumlama ile bir yadsıma arasında olduğu gibi *çelişme*. Bilindiği gibi, Aristoteles'in tutumu öteki karşıtlık türlerine göre karşıtlığa ayrıcalık tanımaktan yandı. Çatışmadan daha güçlü bir kavram, Plotinos ve Augustinus tarafından önerilmiş olan kavramdır; onlara göre en büyük karşıtlık varlık olarak kavranan iyilikle yokluk olarak kavranan kötülük arasındadır. Sonunda, modern felsefe için dönüm noktası, çelişmeyi yalnızca düşünce hareketi için değil, gerçeğin, tarihin, dünyanın dinamiği için de içsel sayan Hegel tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu andan başlayarak çatışmayı düşünen bütün filozoflar Hegel ile karşılaşmak zorundadırlar.

Nietzsche'nin düşüncesinin çevresinde dönüp durduğu dayanak noktası karşıtlığı, Aristoteles tarafından belirlenen dört biçimin, dolayısıyla sonucu ona kısaca oldukça uzlaştıracı gibi gelen Hegelci eytişimin de ötesinde, gittikçe daha köklü biçimde düşünme girişiminde saptanabilir. Bu nedenle, onun düşüncesi, karşıtı düşünme konusunda tam ve gerçek bir yetersizlik yüklediği Batı metafiziğine köklü bir eleştiri olarak gelişir. Bu yönüyle, Nietzsche, iletişimin *ante litteram* (zamanından önce) ilk köklü eleştirmeni sayılabilir. Gerçekten de, o, zihinsel sapmaların, usun sapmalarının, günümüz iletişim toplumunu ıralayan o saçma davranışların gizli oluşumunu ortaya çıkarır.

Onun görüşüne göre, metafizik, karşıtı özdeşin işlevinde düşünmekten, yani gerçekten karşıtı değil, yalnızca birincinin *karşısına konacak* bir başka özdeşi düşünmekten kaynaklanan bir *yanlış*tan doğar. Bu yüzden metafizik asla başkasını tanımaz, yalnızca karşıt göstergeli bir *'alter ego'*yu (*başka ben*) tanır. Onun karşıt kavramı

asla bunun özgün bir deneyiminden değil, yalnızca bir tepkiden, bir geri almadan, başkasını yeniden kendine döndürme girişiminden doğar. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca* başlıklı kitabında, hiçbirini yapmak istemeyeceği yerde ayırım yapmak ve ayrımları korumak zorunda kalan bir usun sapmalarıyla ilgili geniş bir görüngübilim sunar. Zamanında Wagnercilik her türlü karşıtlığı ortadan kaldırmak isteyen bu sözde istemezcinin açıklamasını oluşturuyordu; işte, bu nedenle, ona üç nitelik, kabalık, kurnazlık, saflık (ya da aptallık) veren Nietzsche'nin sert tartışma konusu olmuştur. Böylece, Wagner, "karşıtlar arasında suçsuzluk" ve "yalan bilinci" diye nitelenen ruhbilimsel ve toplumsal bir durumu başlatarak, kendi dinleyicisini aptal sayan ilk müzisyen olacaktır. Doğal olarak, böyle bir durum, tepkisel olduğu için, büyük bir saldırganlık içerir: Nietzsche, nedenini *kızgınlıkta* görerek, daha sonraki yazılarında onun üstünde duracaktır. Bu, yeniliğin doğmasını engeller ve geçmişin gelecek üstündeki üstünlüğünü kolaylaştırır: iletişim, böylece, en kızgınlık dolu bireyleri, yani her türlü yeniliğe karşı direnen kimseleri sahneye taşıyacaktır.

Eğer Nietzsche haklı olsaydı, iletişim ilk bakışta görüldüğünden çok daha ağır bir felaket olurdu, çünkü Batı metafiziğine kök salar ve onun varabileceği en uç noktayı oluştururdu. Onun çözümlemesinin, bütün soruna Batı uygarlığının kaderini etkileyen çağcıl bir görkem vererek, iletişimi her türlü ilerici ve belli belirsiz gelecekçi fikirden yoksun bıraktığı kesindir: iletişim, bütünüyle özgünlük ve yaratıcılıktan yoksun olduğu için, terimin sözcük anlamıyla, gerici olacaktır.

Nietzsche tarafından açılan yolda sonraki adım Heidegger tarafından atılmış olup onun düşüncesinde iki kavram, *köken* ve *ayırım* kavramları temel bir önem kazanır. İletişimde köklü hiçbir şey görünmez, o en iyimser varsayımla gevezelik (*Gerede*) olarak betimlenir. Buna karşılık, sözcüğün en güçlü anlamıyla köklü olan sanattır, çünkü onun kökeni yoktur, ama kendisi köken, sığrama, kaynaktır. İletişim sanat yapıtının, (onun) tarihselleştirilmesi ve müzeleştirilmesiyle çok zaman önce başlamış olan kendinden uzaklaşmasının son biçimi olacaktır. Sanatın, der Heidegger, tarihi (*Historie*) yoktur, çünkü kendisi tarihtir (*Geschichte*), tarih kuran anlamında olaydır (*Ereignis*), ona en uygun şeyin olmasıdır (*eigen*).

Aynı zamanda, Heidegger, sanat deneyimine (çelişme üstüne kurulu) eytişimsel çatışmadan daha köklü bir çatışma türü dahil ederek, karşıtlığın felsefi sorununa da bir sıçrama yaptırır. Bu yönüyle, düşüncesinin genel yönelimi –daha önce söylenildiği gibi– bu sorunsaldan gittikçe daha büyük bir kökleşmeye doğru giden Batı felsefesinin ana çizgisinden uzaklaşmaz. Sanat deneyiminde iki rakibin karşılıklı olarak kendi özlerinin öz olumlamasına yükseldikleri bir karşılaşma, bir mücadele (*Streit*) vardır; ama bu mücadele tartışma, vuruşma, dalaşma ve –ne savaşı ne barışı, ne gerginliği ne dinginliği bilen– iletişim dünyasını ıralayan yıkmanın tam karşıtıdır.

Heideggerci düşüncenin öteki anahtar kavramıysa ayırım kavramıdır. Karşıtlık sorunsalıyla olan ilişkisi daha az belirgindir, çünkü Heidegger'in derin düşüncesini üstüne kurduğu, özdeşlikle ayırım arasındaki karşısav apaçık değildir. Bu nedenle, öyle oldu ki, son on yıllarda büyük şans yakalayan “ayırım” terimi, daha çok yersiz ve felsefeninkinin tam tersi bir anlamda kullanıldı.

Felsefi “ayırım” kavramının geçmişi tanrıbilimdedir: sözcüğün en güçlü anlamıyla ayrı olarak düşünülen (şey), her şeyden önce, insana, dünyaya, mantığa göre kesinlikle başkası olarak anlaşılan Tanrı olmuştur. Bu ilk yükleme, bana, sonraki her türlü kullanıma göre, önbilgi gibi gelmektedir, çünkü kavrama silinmez bir nişan koyar: hiçbir zaman şu ya da bu töz, şu ya da bu bireysel ya da toplu özne “ayrı”dır denilemeyecektir, çünkü kavram son derece tözelci karşıtı ve öznelci karşıtı bir tutum alınmasını içerir. Başka deyişle, özdeşlik, çelişmeme ve dışlanmış üçüncü ilkelerinin işe yaramadığı bir şey vardır; dahası, düşünceye, isteme ve insani duyguya, Aristoteles tarafından belirlenen dört karşıtlık biçiminden birine göre anlaşılan bir karşıt olarak bile sınınamayacak kadar köklü biçimde *karşı-konulan* bir şey olan Hegel'in çelişme mantığı bile işe yaramaz. Şimdi, benzer bir ayırım fikrinin binlerce yıl yalnızca Tanrı'ya ya da, daha genel olarak, tanrısallık deneyimine yüklenebilmiş olması apaçık ortadadır. Batı'nın en “bilge” dinsel sonuçları, yani modern ve çağdaş felsefenin oluşumuna en büyük katkıyı yapmış olmaları bir rastlantı olmayan Yahudilik ve Protestanlık bu deneyimden derin biçimde etkilenmişlerdir.

Ayırım kavramı ve deneyiminin dünyalaştırılması ancak yirminci yüzyılda iki ana yönde olur: varlıkbilime doğru, özellikle Heidegger

ile ve yazına doğru, özellikle Blanchot ile. Ayrı, yani ussal ve dünyasal bir mantıkta yazılı olan her şeyle uyumsuz olarak düşünülen artık Tanrı değil, ancak (Heidegger'e göre) varlık ve (Blanchot'ya göre) yazındır. Birinci seçeneğin gerisinde Batı metafiziğinin (yani Platon'dan Hegel'e kadar neredeyse bütün Batı felsefesinin) varlığı (töz olarak, özne olarak, ruh olarak, özdek olarak, istem olarak) düşünme biçiminin geri çevrilmesi yatar. Gerçekten de, o, varlığı varlık olarak değil, çok daha indirgeyici biçimde, varlığı kişi olarak düşünmüştür.

İkinci seçeneğin gerisindeyse dilin, modern tekniğin ve özellikle medyanın yaptığı gibi, araç ve işlev olarak kullanımının geri çevrilmesiyle şiirsel sözcüğün özerk ve öznel olmayan ırasının uzlaşmaz olumlaması yatar. Her iki durumda da, kültür ve bilginin yalnızca ideolojik değil, aynı zamanda kurumsal, örgütleyici, ekonomik ve dünyasal bütün yönlerinin kökten bir geri çevrilmesi söz konusudur. Birbirine yakınlaşır görünen bu iki yönelimin çarpışması yirminci yüzyılın altmışlı yıllarından başlayarak güçlenir ve bir süre iletişim terimi altında topladığımız görüngülere karşı güçlü bir engel oluşturur. Aristotelesçi ve Hegelci ussallığın ayırım düşüncesi tarafından geri çevrilmesinin "gizemci" hiçbir yanının olmadığına altını çizmek yararlı olur. Özdeşlikleri, bütün karşıtlıkları ortadan kaldıran ayrımsız bir birlik içinde ortadan kaldırmak kesinlikle söz konusu değildir; tersine, antik çağlardan beri gittikçe büyüyen çatışma biçimlerini düşünmeye yönelmiş Batı düşüncesinin eğilimini kökleştirmek söz konusudur. Bu nedenle, ayırım düşüncesi geçmiş, gelecekçi ve Dadacı anlamda, hiç geri çevirmez, üstelik kendini inatla felsefi ve yazınsal geleneğin klasik metnlerinin okunmasına ve yorumlanmasına verir (bu da, doğal olarak, onun metafiziğe ya da ilkeye kazandırılmasını haklı çıkarmaz ve buna yetki vermez).

Karşıtlık sorunsalı, ruhu aralarında bakışsız bir ilişki içinde olan dizgelerin sürekli olarak çatışıp yüzleştikleri bir savaş alanı gibi gören Freud tarafından, felsefeden bağımsız yollar izleyerek, bütünüyle yenilenir. Artık bir olumlu ile bir olumsuz arasındaki karşıtıktan değil, iki kendilik (bir yanda bilinç öncesi-bilinç dizgesi, öte yanda bilinçaltı) arasındaki kavgadan söz edilir. Bu iki kendilikten biri (tam olarak bilinçaltı) öyle olduğu için hiçbir zaman tanımlama yoluyla görünmez, ancak uzlaşma oluşumları (rüyalar, sinirce belirtileri, dil sürçmeleri, gerçekleşmemiş eylemler...) aracılığıyla maskelenmiş ve saptırılmış biçimde görünür. Freud, ne felsefi geleneğin ne de dinsel geleneğin düşündüğü yeni çatışma biçimlerinin incelenmesiyle ırılanan, çağcıl önemde kavramsal ve he-yecansal bir sahne açar. Gerçekten de, onun araştırması bakışsız ruhsal bölgelerin belirlenmesiyle sınırlı kalmaz, ruhsal güçlerin ('ben'in dürtüleri ve cinsel dürtüler) arasındaki çatışmalar ve ruhsal

erkenin (hoşlanma-hoşlanmama) dolaşım koşullarının incelenmesine kadar yayılır. Bilindiği gibi, çatışmaların üç (yönelgen, dinamik ve ekonomik) düzlemdeki bu ilk eklemlenmesi, daha sonra Freud'un kendisi tarafından üç ruhsal bölgenin (Kişidışı bölge, Benlik bölgesi ve Benlik-üstü bölgesi), iki yeni gücün (bir yanda yaşam dürtüleri, öte yanda ölüm dürtüleri), erkenin dolaşım koşullarının (bir yanda hoşlanma-hoşlanmama, öte yanda erkenin sifıra indirgenmesi) belirlenmesiyle ortaya çıkan ikinci bir eklemlenmeyle değiştirilecektir. Bu nedenle, onun düşüncesi, bütün yirminci yüzyıl boyunca, iletişimin hileli ve bilmesinlerci bulandırıcılığına karşı aşılmaz bir engel oluşturmuştur. Ruhsal çözümlemeden yoksun bir iletişim eleştirisi saf, öngörüsüz olur ve öyle kalmaya mahkûmdur. Ruhsal çözümleme usun eylem alanını büyük ölçüde genişletmiş ve iletişimin yanıltıcı ve yanıltıcı etkinliğini geliştirmesine aracılık eden birçok düzeneği ortaya çıkarmıştır.

Onlardan biri olan çiftanlamlılık üstünde durmak isterim. Freud bu kavramı onu şizofreninin temel belirtisi sayan Eugen Bleuler'den almıştır. Nitekim, iletişim, ilk bakışta, düşünce tutarsızlığı (uyumsuzluk), davranış tutarsızlığı (dağılma) ve duygu tutarsızlığı (andağılımı) ile ıralanan, düşünsel ve duygusal genel bir çöküntü içeren bu ruh hastalığına tutulmuş gibi görünür. Aynı anda bir cümle ve onun karşıtı dile getirildiği, aynı anda bir şey ve onun karşıtı istendiği, aynı anda birisi sevilip ondan nefret edildiği zaman çiftanlamlılık doğar. Bununla birlikte, Freud, çiftanlamlılığı bebeğin ruhsal gelişmesinin eşit güçte uyuşmaz dürtülerle ıralanan olağan bir evresine (sadist-anal evre) ait bir özellik gibi görür. Yine de, çiftanlamlılık eytişimsel bir çatışma olmaz, çünkü iki karşıt köklerini ayrı ruhsal dizgelere salar; ayrıca, sinirce belirtilerinin oluşumu bir ya da başka karşıtın üstün gelmesini, dolayısıyla çiftanlamlılığın bir tür çözümünü içerir.

İletişim görevlilerinin durumundaysa, Bleuler'in bu terime verdiği anlamda, şizofrenlerle bir ilgisi olduğu izlenimi doğmaz. İletişimin ruhsal gelişmenin ilkel evrelerine geri dönüş olduğu yolundaki bir yorum usa uygun bir varsayım olabilir. Daha 1925'te Ortega y Gasset'in ortaya koyduğu gibi, hem iletişim görevlileri hem de onların yöneldiği halk, çocukluğa dönüş ve çocuklaşma hastalığı belirtilerine sahip olabilirler.

Çiftanlamlılığın Freud tarafından ortaya konulan bir başka ilginç yönü de ilkelerin dilinde karşıt anlamların birlikte bulunmasıdır. Bugün oldukça tartışılan bir dil kuramına dayanarak, Freud, tarihsel dillerin en eski köklerinin karşıt bir çift anlam içerebildiğini, yani tek bir sözcükle karşıt iki kavramı gösterebildiğini belirtir: örneğin *sacer* teriminin hem kutsal hem de lanetlenmiş, *altus* teriminin hem yüksek hem de derin vb. anlamına geldiğini belirtir. İlkel düşüncede, Freud'a göre, bilinçaltını ıralaması gereken olumsuzun geri çevrilmesine benzer bir tür çiftanlamlılık, karşıtların ayrımsızlığı olmalıydı.

İletişimi ilkel düşünce ve davranış biçimlerine bir geri dönüş olarak açıklama girişimi gerçekten güçlüdür. Bu yorum Marshall McLuhan'ın kuramında bir destek bulacaktır; ona göre, bizim toplumumuz, onu türdeş, yalın çizgisel, aşama düzenli, görsel ve patlayıcı olan modern toplumdan derin biçimde ayıran kimi temel özellikleri (çok-merkezlilik, içe kapanma, dokunsallık, katılma, apansızlık) kabile toplumlarıyla paylaşmış olmalıydı.

Şimdi, bu yorum her ne kadar etkileyici ve –ona belli belirsiz insanbilimsel ve alternatif bir görüntü verdiği için– iletişimin destekçilerinin yakasında çiçek olsa da, o, medyatik iletişim toplumunun, tam olarak yadsımak istediği o modern toplumun bir ürünü olan teknik-bilim olmadan var olamayacağı olgusunu bütünüyle ortadan kaldırır.

Yine de, değindiğim üç çiftanlamlılığın (şizofrenik, çocukça ve yeni ilkelci) medyatik iletişim görüngüsünü açıklamaya uygun bir kavram olmadığını düşünme eğilimindeyim. Onda alternatif bir düşünce biçimi, Batı düşüncesinden bütünüyle ayrı bir şey değil, ama hiç değilse yeni adımlar atılmasını önlemek için kendini ve düşünsel, siyasal ve toplumsal kazanımlarını yok etmeye hazır gibi görünen böyle bir düşüncenin bir sapması ve bozulması ortaya çıkar.

Lacan'ın konuşmasının eklemlendiği kavramsal yapı, Freud tarafından konulan karşıtlıkların, hatta ruhsal çözümlemeyi ıralayan ikili yerleştirmenin bir tür süreksizleştirilmesini içerir. Bilinç ile bilinçaltındaki temel olandan başlamak üzere, Freud tarafından belirlenmiş olan karşısavlı çiftlerden hiçbirisi Lacan'ın çözümlemesine direnemez. Nitekim, onun ayrımı, daha çok, imgelele ait ve onun yanıltıcı ve belirtisel ırasını paylaşan bir oluşum olan ben (*moi*, *ego*) ile felsefenin ruhsalcı ve öznelci geleneğinin ona yüklediği özsaydamlık ve öziyelik niteliklerini bütünüyle ortadan kaldırdığı özne (*sujet*) arasındadır. Onun görüşüne göre, özne bilinçsiz ve simgesel yapıya aittir ve bundan kişiliksizliği ve büyük "Başkası" ile ilişkiyi türetir. Şimdi, ruhsal yapının ilk bakışta usa aykırı görünüm-ler sunan bu yeni betimlemesinin, medyatik iletişim toplumuyla Freudçu iki genel kuralın olmadığı kadar uyumlu, sıkı bir ilişki içinde olduğu kuşkusuzdur. Başka deyişle, iletişim dünyasında

özerklik ve bireysellik donatılmış kimseler aramak ya da onların ruhsal rahatsızlıklarını onların “ben”ini güçlendirip özerkleştirerek iyileştirmeyi ummak yararsızdır. Bu bağlamda, işimiz yalnızca ayna ilişkisi içindeki imgesel ve özsever “ben”ler ve birçok küçük “başka” ‘ben’lerdir. Ruhsal çözümlemenin görevi kişileri toplumsal ve iletişimsel ‘*status quo*’ya (*süregelen durum*) uydurmaktan değil, ama en azından onların simgesel düzenle ilişkilerini yeniden saptamaktan oluşur (bunun gerçekten olanaklı olduğu kabul edilir ve buna izin verilmez).

Birinci Freudçu genel kuralda, olağanüstü karşıt, bastırma nesnesi ve bilinçle bilinçaltı arasındaki aşırı çatışmanın itici gücü olan cinsel arzu bağlamında da farklı bir şey olmaz. Her ne kadar Lacan kimi zaman arzunun hep cinsel olduğunu ileri sürse de, o –Hegel’in, ona Alexandre Kojève tarafından aktarılan düşüncesinin etkisi altında kalarak– arzu kavramını cinsellik alanından tanınma kavgası alanına kaydırma eğilimindedir. Bu kaydırma arzunun bir tür toplumsallaşmasını da beraberinde getirir gibi görünür; şöyle ki, arzunun dinamiği arzulanan şeyin özünlülük niteliğinden çok, onun bir başkası tarafından arzulamasında aranmalıdır. Bir başkasının arzuladığı şeyi arzularken, ben, başkasına benim bu şeye sahip olma hakkımı kabul ettirecek biçimde davranırım. Ancak, Lacan’a göre, arzu bir nesneyle değil, bir eksiklikle bağlantılıdır ve bu nedenle, gereksinmeden farklı olarak, sonsuz ve doyumsuzdur. Bu düşünceler, daha önce söylediğimiz gibi, sert ve ataerkil yapıda baskıcı olandan çok farklı bir tür cinsellikten kurtarma ile iralanan medyatik iletişim toplumunun temelindeki dinamiği anlamak için çok yararlıdır. Burada cinsel arzunun bastırılması değil, daha çok arzunun cinsellikten kurtarılması ve onun yerine getirilmesinin olanaksızlığı vardır. Sanki herkes tanınmayı arzulamış, ama aynı zamanda hiç kimse tanınmamış gibi olur, çünkü tanınmayı olanaklı kılan simgesel yapı bütünüyle ortadan kalkmıştır.

Daha genel bir açıdan, bana öyle geliyor ki, Lacan’ın düşünce biçimi, Freud’unki gibi, ruhlararası çatışmaların incelenmesi ve klasiklerden daha derin karşıtlık biçimlerinin araştırılmasıyla iralanmaz. Yapıtlarını gözden geçirirken, insan, kavramlarda gittikçe artan bir kayma (*glissement, slip*) olduğu izlenimine kapılır. Kaldı ki, bu da bilincin, dolayısıyla simgesel düzenin dil gibi bir gösterenler

yapısı (gösterenlerle gösterilenler arasında bir ilişki değil) olduğu savına karşılık gelir. Bir şeyi bir gösteren gibi ıralayan koşul, onun, dizgenin öteki öğeleriyle yalnızca kendi farklılığına dayanarak değer kazandığı bir dizge içinde yazılı olmasıdır. Bu nedenle, gösteren hiçbir zaman kesin ve değişmez bir gösterilene sahip olamaz, ancak kayma, ad değişimi ya da, daha açık olmak gerekirse, Freud'un yer değiştirme (*Verschiebung*) olarak tanımladığı o düzenle ıralanır. Her ne kadar Lacan'ın konumu simgesel düzenin güçlü bir olumlaması olsa da, bu, özdeşlik değil ayırım göstergesi altında durur; başka deyişle, metafiziğe ve özdeşlik düşüncesine herhangi bir dönüş olanaklı değildir. Bununla birlikte, dilin gösterilenle bir ilişkisi olduğunu savunan imgesel bir boyutu da vardır ve bu yüzden simgesel konuşmayı eğip büker ve tersine çevirir.

Bu nedenle, iletişimin yanıltıcı düzenlerini anlamak için, Lacan'ın yapıtı Freud'unkilerden çok daha gelişmiş ve içe işleyen araçlar sağlar. Ama, aynı zamanda, bir tehlike, çevreye uyum rekabeti ilişkisi içinde iletişimin karşısına dikilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Lacan'ın kuramlarını aktarma biçimi Freud'un yorumsal varsayımlarını ve kuramsal sonuçlarını ortaya koyduğu düşüncelilik, sakinlik ve açıklıktan uzaktır. Bu, kısmen büyük *Séminaire*'inin (*Seminer*) sözel ve doğaçlamacı ırasına, kısmen onun yaratmak istediği şaşırtma, afallatma etkisine, son olarak da onun kişileştirdiği "saltık öğretmen" rolüne bağlıdır. Ancak, ben, yine de, iletişimin ve onu olanaklı kılan çağın tüm "çılgınlık"ını anlamak için ona gizlice katılmanın birkaç biçimde gerekli olup olmadığını soruyorum kendime.

Benzer bir sonuca son on yılların sözde “çatışma sonrası döneme” ait bir başka büyük düşünürünün büyük yapıtı incelenerek de varılır. Bunu söylerken, Heidegger ve Blanchot karşısında Freud’dan çok Lacan’inkine benzer bir konumda bulunan Jacques Derrida’yı düşünüyorum. Onun durumunda da, her durumda Heideggerci düşünceyi ıralamış olan eytişimsel çelişmeden daha güçlü bir karşıtlık araştırması, her yöne yayılan ve medyatik iletişimle bir çevreye uyum rekabeti içinde gibi görünen, bitmez tükenmez bir metin üretkenliğine karışır ve tutulur.

Derrida’nın düşüncesinin çevresinde dönendiği eksen, iletişimin üstüne kurulduğu felsefi önvarsaymaların geri çevrilmesidir; bu yönüyle, kendi çözümlemesinde *bilimmerkezcilik*, yani bulunuş olarak var olma düşüncesi biçiminde simgelenen, onların metafiziği geri çevirme biçimlerini daha da kökleştirerek Nietzsche ve Heidegger’i izler. Buradan da yaşamın birincilliğinin, aracısızlığın, çizgisel geli-

şim olarak anlaşılan tarihin olumlaması ve yazının bağımlı ve ikincil bir şey olarak görülmesi gelir. Rousseau bilimmerkezciliğin en büyük temsilcisi, öznenin özbilinci olarak anlaşılan duyguya kesin öncelik verdiği için medyatik iletişimin babası sayılabilecek kişi olmuştur. Heideggerci köken kavramı da yine bilimmerkezci bulunuş söylenmesine takılı kalır. Bu nedenle, Derrida varlıkbilimsel ayrım kavramını yeniden ele alır ve okunamayan, yalnızca yazılan, *différance* (ayrım) ile aynı biçimde söylenen, ama en uç felsefi içermeleri içinde barındıran bir sözcük, *différance* (ayırım) sözcüğü aracılığıyla onun köklü başkallığını vurgular.

Derrida'nın karşı karşıya bulunduğu temel sorun, Nietzsche'nin, Heidegger'in ve Freud'un düşüncesinin itici gücünü oluşturan aynı sorundur; yani çelişmeden daha büyük bir karşıtlık nasıl düşünülmeli? Ya da felsefe kendi ötekisini nasıl düşünebilir? Ama o ezelden beri kendi ötekisini düşünür. Gerçekten de, felsefe yalnızca varoluşun, bulunuşun, 'ben'in, yani metafiziğin düşüncesi olmamış, onda her zaman bir tür kuramsal bilinçaltı, tam olarak metinlerinin yapı-sökümüyle su yüzüne çıkan bir *düşünülmemiş* (şey) olmuştur. Saf bir karşıtlığa, evcilleştirilmiş bir geri çevirmeye, karşıtların birbirini kovaladığı ve birinin ötekinde altüst olduğu eytişimsel bir *karşı-oluş* biçimine düşmeden, felsefi olmayana ve felsefi karşı-oluşa nasıl karşı konabilir?

İletişimin gümbürtüsünden kulakların sağır olması nasıl önlenir? Düşmanlarına karşı kavgasında felsefe iki ayrı strateji izlemiştir: her şeyin bağımlı olduğu genel bir varlıkbilim aracılığıyla bir aşama düzeninin olumlanması ya da, özümleme yoluyla, kendine karşı çıkan şeyin benimsenmesi (*enveloppement*). Derrida'ya göre, birincisi Aristoteles, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger'in, ikincisi de Spinoza, Leibniz ve Hegel'in stratejisi olmuştur. İletişimin kulakları sağır eden gümbürtüsü karşısında her ikisi de yetersiz kalır. Bir yandan, iletişim yeniden güçlü, dizgeli ve tutarlı bir kuramsal konuşma düzeyine çıkarılamaz, öte yandan, felsefenin bu yolu izleyerek kendi açısından üstün olabilmesi için o fazla özümleyici ve yutucudur. Derrida'ya göre, bilimmerkezci ve iletişimsel aracısızlığa karşı kavgasında felsefenin stratejisi ancak eğri olabilir.

Günümüz dünyasına karşı tartışma Lacan'da sonsuz bir Freud yorumu biçiminde gösterilir, Derrida'da ise Batı felsefesinin sonsuz

bir yapışökümü biçiminde. Her iki durumda da, iletişimden ve onun kuramsal suçortaklarından kaçan dolaylı yollar açarak bu geleneklerin karşıt anlamını ayarlamak söz konusudur. Ancak, yine de, Lacan'ın kimi zaman çapraşık ruhbilim ötesi oluşumlarda, Derrida'nın da çapraşık felsefe ötesi sorunlarda yitip gittiği izlenimine kapılmamak zordur. Aslında, ikisi de, içinde yaşadığımız zamanların kabalılığına göre fazla seçkin ve ince kuramsal pusuların yazarıdır; bu nedenle çoğu kez onların düşüncesinin, Lacan'da simgesel düzenin olumlaması, Derrida'da ise dirimselciliğin geri çevrilmesi olan, en önemli yönünün anlaşılmama tehlikesi vardır, ama bu kendi kendini yok eden Saint-Simonculuğun (prodüktivizmin) “kötü sonsuzluğu”dur.

II.

Bölüm

Yine örnek üç kısa öykü anlatarak sürdüreceğim işi. Birincisi, bir yayıncının yapıtın içeriğine ve değerine uygun bir sayfa sayısında tutmak istediği bir felsefe kitabıyla ilgili. Yazar, kitabın iyi ve kötü yanlarını göz önüne almayı önsel olarak geri çeviren, hatta onun nitelikleri ya da özgül yönleri üstüne bir yargı belirtmekten bile vazgeçen bir önkoşul karşısında kendini nasıl savunabilir? Nasıl savunabilir kendini yazar, çok belirsiz pazarlama hesaplarına dayanarak saptanmış, belli sayıda sayfa ya da harf sayısını kesin olarak buyuran biri karşısında? Yanıt basittir: estetik yoluyla. İyi de hangi estetik? Bu yayıncının –az kültürlü kimselerin ezici çoğunluğu gibi– anlayacağı düzeyde tek estetik, yani Pythagoras estetiği. Sayıları istiyorsa, verilsin sayılar ona. Bu nedenle, yazarımız, aynı sayıda harf, sözcük, satır ve paragrafa sahip bölümlere ayrılmış ve bu yüzden oranlardaki onca uyum, bakışım ve saygıyı yıkmadan hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği bir kitap hazırlamıştır. Gerçekten de, Pythagoras

estetiğine göre, güzelin özünü oluşturan nitelikler böyledir. Güzelin gücü söz konusu olunca (iş değişir)! Onca güzellik karşısında ezilen yayıncı karşı koymaya cesaret edemedi ve kitap bütünlüğü bozulmadan basıldı.

İkinci kısa öykü siyasaıyla ilgili. Bir fikir çalışması siparişi veren kişi, çalışmanın yapılış biçiminden hoşnut kaldığını açıklamasına karşın, bahaneler bularak ücreti ödemeyi geciktirir. Bu durumda, Pythagoras estetiği yetersizliğini gösterir. Alacaklı gerçekten içinde bir *altın sayı* olan bir *notula* (*küçük nota*) vermeyi düşünmüştür. Bu bir niceliğin eşit olmayan iki parçaya bölünmesiyle elde edilmiş bir sayıdır. Öyle ki, küçük parça ile büyük parça arasındaki oran, büyük parça ile ikisinin toplamı arasındaki orana eşittir; cebirsel terimlerle söyleyecek olursak, a'nın b'ye oranı, b'nin a + b'ye oranına eşittir. Araştırılan oranın, geleneksel olarak Yunanca ϕ harfiyle gösterilen değeri en uyumlu sayı olarak görülmüş ve bu yüzden *proportio divina* (*tanrısal oran*) olarak tanımlanmıştır. Ancak, alacaklının anlaştıkları ödemeye bir zam yapılmasını istemesine yol açan bu kurnazlık borçlu tarafından hiç değerlendirilmez ve bu nedenle onun Pythagoras estetiğinden daha gelişmiş bir estetik uygarlığa ait olduğu düşünülür. Bu nedenle, onun ödeme yapmasını sağlamak bilgi edinme ustalığı düzleminde olmayacaktır. Bu durumda güzelin gücünün daha edimsel biçimde bir eylem, daha doğrusu bir neredeyse-eylem ya da en azından eylemin gölgesi olarak kendini göstermesi gerekir. Alacaklı borçluya, onun siyasal nedenlerle ödeme yapmak istemediğini öğrendiğini bildirir. Bu iki sözcük, etkinliği büyük ölçüde kamu yöneticilerinin iyilikseverliğine bağlı olan borçlunun aklından az ya da çok yadırganacak bir yığın varsayım geçmesine yol açar. Ancak, o daha çok kendisine belirli ve kalıcı bir siyasal konum yüklenmiş olması fikrinden korkmuştur, çünkü gerçek siyasal dostlar ve düşmanlar (Carl Schmitt'in bu terimlere yüklediği anlamda) bu konuma göre belirlenir. Bu nedenle, bir *'double bind'*ın (*ikili kısıkaç*) kurbanı olur: bir yandan kendisine hangi siyasal motiflerin yüklenildiğini bilmek işine yarayacaktır, ancak, öte yandan, ne kadar çok araştırmayı dener ya da ödemeyi geciktirirse, kesin ve silinmez bir siyasal fizyonomisi olduğu dedikodusu o kadar çok yayılmaktadır. Bu yüzden borcu hemen ödemeye karar verir, ancak Pythagoras estetiğinden kaynaklanan zamu yapmadan. Güzelin gücü söz konusu

olunca (iş değişir)! Bu olayda öne çıkan, Pythagoras'a atfedilen, karşıtlar arasındaki uyum ve uyuşma olarak güzellik fikri değil, Herakleitos'a atfedilen, çatışma olarak güzellik fikridir.

Sanatı ilgilendiren üçüncü kısa öyküyü hangi güzellik fikrine uydurmam gerektiği konusunda kararsızım. Sorun, herkesin bildiği gibi, sanatın en azından iki yüzyıldır güzellikten ayrılmış ve bu yüzden yanıt aranması gereken sanat felsefesi olarak görülen bir estetik ortamında olmasıdır. Kısa öykü yaşlı bir kadın sanatçının nasıl birkaç tablo satmayı başardığını anlatır. Bir kış günü, kırk yıl önce kimi tablolarını almış olan yaşlı bir koleksiyoncunun kır evine giden sanatçı ona on iki çalışmasını elli bin avroya satın almasını önerir. Koleksiyoncu onu büyük bir nezaketle karşılar, ancak onun çalışmalarını satın alması önerisini geri çevirir, çünkü içinden onların sanat tarihinin artık geride kalmış bir dönemine ait olduklarını düşünür. Yapıtların kendi içinde değerli olup olmadıklarını değerlendirecek düzeyde değildir ama, hep öncülük etmek istediği için, gençliğinde yaptığı ve yılların akışı içinde gittikçe daha ateşli biçimde birbirini izleyen çeşitli sanatsal modalara uymayı sürdürerek sadık kaldığı bu seçimden dönmek istemez. Ancak, sanatçı geri adım atacak gibi görünmez, ocağa yaklaşır ve altı tabloyu ateşe atar. Koleksiyoncu bir delilik nöbetine yorduğu bu davranıştan rahatsız olur ve, babasının insanları asla umutsuzluğa düşürmemek gerektiği yolundaki özdeyişini anımsayarak, geriye kalan altı tabloyu yirmi beş bin avroya satın almaya hazır olduğunu söyler. Ama sanatçı öfkeyle bu öneriyi geri çevirir, üç tabloyu daha ateşe atar ve geriye kalan üçünün de elli bin avro olduğunu söyler. Bu noktada, gittikçe daha rahatsız olan koleksiyoncu, bir başka pazarlığa girişmeden onları satın almayı kabul eder, ödemeyi bir çekle yapar ve çabucak sanatçığı gönderir.

Dikkatli okurun iletişim üstüne olanlara göre daha kurgusal bulacağı bu üç kısa öykü estetiğin gücünü gösterir. O –bu ikinci bölümde savunacağım gibi– yalnızca medyatik iletişime karşı en güçlü seçeneği değil, aynı zamanda, büyük olasılıkla Batı toplumunu tutulduğu kendi kendini yok etme çılgınlığından kurtaracak tek olasılığı oluşturur.

Estetiğe bu gücü vermek neden? Mantık ve ahlak iletişimin saçmalıkları ve yanıltmalarına etkili biçimde karşı çıkmaya yetmiyor mu? Neden bu ikisi medya saldırganlığı karşısında böylesine savunmasız ve hazırlıksız kalıyor? Neden iletişim akılları karıştırmayı, bilinçleri söndürmeyi başarmıştır? Nasıl olmuş da dinin, siyasanın ve ekonominin bütün güçlerini onların diplerini oyacak biçimde miras olarak almıştır?

Bu sorulara yanıt vermeden önce benzersiz estetik olayı, özellikle de onsekizinci yüzyıldan başlayarak onun Batı kültürü çerçevesinde böylesine önemli bir rol oynamasına izin veren nedenler üstünde derinlemesine düşünmek gerekir. Bu başarının garipliği teknik işlevsellik ve anamalcı yararlar ıralanmış bir toplumun –kültürlü sınıflarının yaşamında olduğu gibi düşünürlerinin kuramlaştırmasında da– tanımlama açısından özerk ve ilgisiz olarak sunulan bir deneyim türüne büyük bir önem vermesinden kaynaklanır. Ayrıca, bu dene-

yim türü, diye belirtir Terry Eagleton, Marx, Gramsci, Lukács ve başkalarının yapıtlarının gösterdiği gibi, kentsoylu yararcılığa devrimci karşı koymanın insanbilimsel temelini de sağlamıştır. Doğal olarak, burada “estetik” denilince yalnızca en büyük gerçekleşmesini Kant’ın *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde bulan felsefi disiplin anlaşılmaz; nitekim, Eagleton’a göre, araştırmının gerçek konusunu oluşturacak olan, yansız biçimde Batılı olma biçiminin toplumsal-insanbilimsel bir boyutu olarak anlaşılan *güzelliktir*. Bu yüzden, onun iki yönlü bir görünümü vardır: bir yandan, ilke olarak, bencillik ve sömüründen kurtarılmış bir iç toprak yaratma gereksinmesi duyan kentsoylu düzene ait olacak, öte yandan, insansal enerjileri araç olarak gören ve her türlü eşitliğin temeli olan bir görüşü içerecek. Dolayısıyla, Eagleton, güzelliği başkalarının arasında bir ideoloji değil, sözün gelişi ideolojinin, daha doğrusu *ideolojik olanın* özü sayar. Bu, göreceli olarak durağan bir özdeşlik vermeyi amaçlamaz, ancak içinde bütün karşıtlıkların –özgürlük / zorunluluk; doğa / kültür; özellik / evrensellik– uzlaşma ve çözüm bulduğu uyumlu bir ufuk açabilir.

Eagleton’un çözümlemesi birçok nedenden ötürü önemlidir. Her şeyden önce, son üç yüzyılın toplumunu anlamak için belirleyici bir *estetik soruna* odaklanır: neden bu (toplum), güzellik, sanat, felsefe ve yaşam biçimleriyle açık ve tartışmalı bir ilişki içinde, mantık ve ahlaktan bağımsız ve özerk bir alan, bir *terrain vague* sağlamıştır? İkincisi, “ideoloji” diyen biri genellikle fikirlerin edimsel yönüne, uygulanabilir sonuçları olduğuna da gönderme yapar: bu nedenle, estetik yalnızca kendi iç dünyasına dalan ve ruhsal değil, eylem ve maddi yaşamla da bağlantılı olan bir şeydir. Ya da, daha doğrusu, estetiğin kendi iç dünyasına dalması ve ruhsallığı Batı toplumunun bireysel ve toplumsal yaşamının genel tutumunda önemli bir yer tutacaktır.

Bununla birlikte, genel olarak ideolojiye verilen bu iki yön, savunmalı bir toplum görüşü sağlamaya yönelik olanla tartışmalı bir özdeşlik üstlenilmesinde işlevsel olan, onun temel yönlerinden çok alçaltılmış estetik görüşleridir. Oysa, estetiğe *charme* (*büyük, albeni*), göz bağlama mantığı, simgesel iyiliklerin ekonomisi, bağış kıskırtması, görkem, heyecanlandırıcı erke, put, bilmece, tapma nesnesi, örnek yaşam biçimi, bağlayıcı dinsel tören, kültürel birikim, keskin uygulama, dünyanın olumsuzluğu duygusu, ölçülülük ve ılımlılık alıştırtması, tutkulu bağlılık, dünya çilesi, şaşırtıcı olanın aranması gibi

özerk bir güç vermek gerekir. Güzellik ideolojik olarak düşünüldüğü sürece onun değerinin üstyapı, süs, katma olay ya da –Carlo Augusto Viani’nin yıllar önce dediği gibi– pazar eğlencesi düzeyine indirgenmesi kaçınılmazdır. Öte yandan, gelecekteki özgür ve dürüst bir toplumun önceden betimlenmesini estetiğe yükleyen fikir de bana bir o kadar indirgeyici gibi geliyor, çünkü sonunda kaçınılmaz olarak onu hayalci bir dünya görüşü içinde yansıtıyor. Oysa, burada söz konusu olan, estetiğin geçmişin birçok toplum ve kültüründe nasıl ve neden doğrudan etkili olduğunu ve bugün öyle olmayı nasıl sürdürdüğünü göstermektir. Asıl olan, estetiğin etki göstermesidir, bunların büyük ya da küçük olmaları da önemli değildir. Büyük *meetings* (*mitingler*), parti başkanlarının demeçleri ya da sanat ‘tycoon’larının eylemleriyle ilgili kısa öyküleri küresel ve dönemsel çatışmalarla dolu gibi sunan iletişimin büyütecine kanmamak gerekir. Büyük bilimsel toplantılarda yeni hiçbir şey ortaya konulmaz ve yaratılmaz (dahası, beklenmedik birkaç cinsel ilişkiden başka ilgi çekici hiçbir şey olmaz), hiçbir siyasal temsilci, tam olarak kendi bölgesinin dışında değilse bile, kendi ulusunun dışında seçilmeyi başaramaz. Büyük sergilere gelince, genelde yararsızdırlar, çünkü sanatta, kültürün ve bilimin öteki her alanında olduğu gibi, yapıtların değerini artıran ya da azaltan o seçkin düzenleri işletmek için para ödeyenler sürekli yenilenen bir halk kitlesi değil, az sayıda insan olacaktır her zaman. Brezilya’da şöyle denir: *manda-chuvas*’a, yani kendilerini hava durumunu yönetebilecek, dolayısıyla yağmur yağdırabilecek kadar güçlü gösterenlere inanmayın. Küçük estetik öyküleri, yalnızca ulusal gazetelerin birkaç sayfasını doldurduğu için küresel olduğunu savlayan şeyden daha anlamlıdır.

Bugün mantık ve ahlakın –din, siyasa ve ekonomiden hiç söz etmeyelim– iletişimin eritici eylemi karşısında içinde bulundukları güçlük kısmen bunların genelde fazla iddialı olmalarından kaynaklanır. Bu nedenle, dünyanın uslu ve ahlaklı olmadığını söyleyerek yaygara koparanlara da inanmayın, çünkü onlar ya edimsel değildirler, yani dünyayı tanımıyorlardır ya da bir oyun içindedirler, yani onu çok iyi tanıyorlardır ama tek yanlı olarak. Olması gerekenin güçsüzlüğüyle oldubittinin (ama çoğu kez yalnızca öyle görünenin) putlaştırılması arasında üçüncü bir yol daha vardır ki o da estetik yoludur.

Modern estetik tarihinde ilgisizlik kavramı merkezsiz bir konumdadır. Bu, büyük ölçüde, Kant'ın, beğeni yargısını belirleyen hazzın hiçbir ilgiye dayanmadığı yolundaki ünlü tanımından kaynaklanır. Böylece, estetik deneyim hem beğenilenin gerçek varoluşundan çıkarı olan yarardan hem de iynin gerçek varoluşuna ilgi duyan ahlaktan açık seçik ayrılır. Böylece, dinin, siyasanın, ekonominin ve şimdi de iletişimin üstünlük kurucu isteklerine karşı estetiğin özerkliği en büyük erkeyle kurulur ve güvence altına alınır. Ancak, bu durumda estetiği bütünüyle gerçekleştirilemez ve dünyaüstü bir ortama kapama tehlikesi vardır. Geçmişte, estetik deneyimin özerkliğini yüksek düzeyli ve geniş çaplı bir eğitim süreciyle birleştirmek hâlâ övülebilecek bir şeydi, çünkü estetik deneyim burada günlük yaşamın iyileşmesi ve biçim değiştirmesi için son derece uygun bir yol oluyordu; örneğin, Lukács sanatın yararlanıcı üstünde derin ve kalıcı bir etkisi olduğunu varsayıyor ve onu en büyük

kültürel güç olarak görüyordu. Bugün, iletişim tarafından yapılan etkilerin saldırganlığı ve aracısızlığı karşısında, bu sav, seçkinci (bu sözcük genel toplumsal-kültürel düşünüş sayesinde yeniden olumlu bir anlam kazanır) demiyorum ama küçümseyici bir nitelik kazanır.

Bu nedenle, bir ikileme karşı karşıya kalır insan: ya estetik hazzın özgüllüğünü ilgisizlikte görmeyi sürdürmek ve böylece her türlü edimsellikten vazgeçmek ya da nitelikli yapıtları iletişimin kitapçılara, sanat galerilerine, gazetelere, sinema salonlarına ve şimdi de tiyatrolara, üniversite dersliklerine, konser salonlarına (radyo, televizyon ve internetten hiç söz etmiyorum) doldurduğu bütün safralar karşısında yenilgiye uğrayacağı bir yarışa zorlayarak bu özgüllüğü yadsımak. Bu yüzden, şairin, sanatçının ve estetikle uğraşanın karşısında bir seçenek açılır: ya keşif olacaktır ya da sakat.

Bir başka yol bulmak için, estetik ilgisizlik kavramının zeminini oluşturan tarihsel önertileri, yani dünyasal ilgi ve dinsel umursamazlığı derinlemesine sorgulamak gerekir. Bunların her ikisi de ilk bakışta göründüklerinden çok daha sorunludur.

Belki de –atasözünün dediği gibi– “ilgi yalan söylemez” sözü doğrudur. Ama işin özünü, yani kökenbilimsel açıdan bile oldukça ikizli olan ilginin neden oluştuğunu anlamak gerekir: gerçekten de “arasında-olmak”, “ortasında bulunmak” ne anlama geliyor? Onu Aristotelesçi anlamda, yani iki uç arasındaki orta yol olarak yorumlayabiliriz; ama eğer iki karşıt –Nietzsche’nin savunduğu gibi– birbirini kovalıyor ve biri ötekinin içinde altüst oluyorsa, o zaman, “arasında-olma” iki terimin sahte karşıtlığını ortaya çıkaran uç bir konum olacaktır. Ayrıca, Latince’de kişisiz *interest* biçimi “ilgilendirir, önemlidir, arasında ayrım vardır” anlamına gelir ve, bu nedenle, büyük felsefi öneminden bu kitabın birinci bölümünde söz ettiğimiz ayrım sorunsalıyla oldukça sıkı bir ilişki içinde bulunur.

İlgi kavramı en yaygın anlamında, yani ekonomik anlamda düşünüldüğünde de, insan, onun daha XVI. yüzyılda ikili bir anlamda, yalnızca ileride olma, yarar, paranın getirisinin eşanlamlısı olarak değil, aynı zamanda zarar, ziyan, geride olmanın karşıt anlamında da kullanıldığını öğrendiğinde şaşırıp kalır. Kuşkusuz, ilginin yalnızca ekonomik olduğunun düşünmek için çok saf ve düşüncesiz olmak gerekir, çünkü dünyadaki olaylar ilginin araştırılmasını açık

ve iyi belirlenmiş bir tasarı olarak görebilmek için fazla öngörülemez, gizemli ve dolambaçlıdır. Oysa, o, cesareti düşüncelilikle, imgelem gücünü açıklıkla bir araya getirmeye çalışarak yapılan bir el yordamıyla hareket etmedir. Bu nedenle, ilgi kavramı, sevgi boyutunu safdışı bırakarak, basit edimsellik ortamına indirgenemez. İlginin ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren çok önemli bir estetik ulam olması rastlantı değildir.

Dünyasal çıkarın karşı kutbuna genel olarak dinsel umursamazlık konur. Ancak, bu kavram da oldukça sorunludur, ama dünya ve onun boş umutları karşısındaki umursamazlığın görünmek istediği kadar saltık olmadığı kuşkusuz yüzünden değil, hatta bir öbür dünya ödülü olanağı böyle bir umursamazlığın saflığını geçersiz saydığı için de değil. Daha özsel olarak, dünyasal yükümlülükler ve girişimlerin sonucu karşısındaki belli bir umursamazlık, usa aykırı biçimde, onların başarısıyla işlevsel olur. Bir şeyin olması için, hiçbir şey göz ardı edilmeden, yapılabilecek her şey yapıldığı zaman, duygusal ve ruhsal olarak sonucu beklemekten uzaklaşmakta ve aynı dinginlikle her türlü olasılığa karşı hazırlıklı olmakta yarar vardır. Böylece, yalnızca yürek darlığından kaynaklanan yanlışlar savuşturulmakla kalmaz, insan kendisi ve durum hakkında daha gerçekçi bir görüşe sahip olur.

Bütün bunlara, '*ancien régime*'inkilerle birlikte geleneksel toplumlarda, ilgisiz eylemlerin akrabalık ve dostluk ilişkilerinin yerleştiği ve geliştiği kuralı oluşturduklarını da eklemek gerek. Bir değiş tokuş içerdikleri için edimseldir, dahası, çoğu kez edimselliğe giden tek yolu oluştururlar, oysa, pazarlığa olan bir yatkınlık ilişkinin başarısına olumsuz ve zarar verici bir etki yapabiliirdi. Bu toplumlar, anamalcı pazarlıktan farklı süreçler izleyen, bağış üstüne kurulu bir ekonomiye dayanırlar.

Bu nedenle, bir yandan ilgi her zaman inatla ilgili değil, öte yandan umursamazlık her zaman içtenlikle umursamaz değildir. Birincide aynı arasında-olma fikrinde saklı bir asılma, ikincisinde karşılıklılık esasına dayanan bir ilişkiler ağının parçası olma bilinci vardır. Eğer iletişim tufanına bir set çekerek estetik boyuta birkaç edimsellik verilmek istenirse, yapılacak ilk hareket bir yandan dünyasal ilginin, öte yandan dinsel umursamazlığın kalıcı olmaktan çıkarılmasıdır.

Ama estetik ilgisizlik de, ilk bakışta görüldüğü gibi ilgisiz olmadığının göstererek, kendi açısından çürütülmüş olabilir. Fransız toplumbilimci Pierre Bourdieu tarafından izlenen yoldur bu. Ona göre estetik deneyim, kendi özerk bir ussallığıyla donanmış, anamalcı ekonomiye seçenek oluşturan bir başka ekonominin ilk örneğidir. Bu, davranışların, eylemlerin, onu yönlendiren yaşam biçiminin ilgisiz özelliğiyle ıralanmış, simgesel iyilikler ekonomisidir ve ilgisizliğin kabul ve karşılık gördüğü estetik bir mikro toplumun varlığını içerir. Böyle bir ekonomi dar anlamda alınan ekonomik ilginin askıya alınması ve armağanlar aracılığıyla değiş tokuş, akraba ve dostlara ya da özel bir saygınlığı olan kimseye (Yun. *aidos*) karşı saygılı olma, etiket, iyilik yapanların iyiliğini unutmama, onur gibi Batı toplumunda da olan ilkelerin estetik dönüşümü üstüne kurulur. Böylece, Bourdieu estetik ilgisizliği toplumsallaştırır ve öznellikten kurtarır ve o da bireyde bulunan bir yeti üstüne değil, dar pazarlık ve sözleşme ekonomisine yabancı olan her şeyi her zaman yönetmiş olan toplumsal bir kurum – tam olarak simgesel bir iyiliğin benimsenmesi – üstüne kurulur. Kant’ın, nesnenin varoluşuna ilgisiz bir haz olarak estetik hoşlanma tanımı, böylece, yalnızca doğanın ve sanatın estetik deneyimini değil, insani toplumlarda dar anamalcılık ekonomisinden bağımsız olan her şeyi destekleyen düzen olacaktır.

Bununla birlikte, eğer estetik yalnızca bu olsaydı, o hâlâ geride kalmış durumların (*ancien régime*’in eski, ilkel, geleneksel toplumları) sürdürülmesi olarak görülebilir ve onun modern anamalcılık tarafından yemlenen büyüsunü bozma ve dünyalaştırma süreciyle süpürülüp atılmaktan kurtulamayacağı düşünülebilirdi. Ancak, Bourdieu’ye göre, simgesel iyilikler ekonomisi yalnızca bu toplumları değil, aynı zamanda bürokrasi, kültürlü meslekler, bilimsel araştırma ve öğretim dünyasını da denetler; başka deyişle, estetiğin en köklü ve uyumlu oluşumunu oluşturduğu “ilgili ilgisizlik” modern dünyanın üstüne kurulduğu düzen olabilir. Bilim ve ahlakın da anamalcı ekonomiye seçenek oluşturan bir ekonomi tarafından desteklenen simgesel değerler olduğu anlaşılmadığı sürece, yalnızca bilgilimsel (mantık) ya da törebilimsel (tutarlılık) ilkeler adına yapılan bir iletişim eleştirisi zayıf kalır. Bilimsel araştırmacının, bürokratin, profesyonelin, öğretmenin kültürel birikimi, sanatçının estetik birikiminin oluşmasını denetleyen aynı ölçütleri izler: onların durumu,

tam olarak ekonomik ilgiyi safdışı bırakmasına uygun olarak bir kabul ve karşılık görmesini çabuklaştıran ilgisiz bir *habitus* (alışkanlık) üstüne kurulur. Artık araştırmacılarının, bürokratlarının, profesyonellerinin, öğretmenlerinin, sanatçıların ilgisiz armağanlarının karşılığını vermeye yanaşmayan bir toplum, tıpkı yalnızca pazarlık edilen ticari ilişkilere dayanan bir aile, bir kilise ya da bir dostluk gibi, yok olmaya mahkûmdur.

Armağan değiş tokuşu ve kuttörenler üstüne kurulan geleneksel toplumlarla bürokrasi ve kültürlü meslekler üstüne kurulan modern toplumların yanı sıra, estetiğe, Daniel Bell'den Jeremy Rifkin'e kadar giden bir düşünce akımına göre, ekonominin itici gücünün gittikçe daha çok kültürel birikim tarafından temsil edileceği sanayi sonrası toplumundan gelen üçüncü ve son bir destek daha vardır.

Estetiğin iletişime etkili biçimde karşı koyabilme olanağı, çevresinde, geleneksel siyasal ayrımlara göre enlemesine görünen ve simgesel değerle gereksinmelerin giderilmesi arasında bir uyumsuzluk görmeyenleri toplamaya adanmış, görünüşte oldukça ayrı türden bir toplumsal cephe oluşturma gücüne bağlıdır. Estetik, fazla cisimsizleştirilmiş bir ahlakın saltık ve edimsiz saflığıyla edimselliğe ve ne pahasına olursa olsun başarıya tapma arasında ortada bir yer kaplar. İnsani varlığın pek çok gereksinmeleri olan bir varlık olduğunu ve onun için varoluşun özdeksel yönleriyle kabul etme arzusunun önemli bir rol oynadığını unutmaz.

Ancak, aynı zamanda, bu sonuçları elde etmek için en emin yolun, usa aykırı biçimde, ilgisizlik yolu olduğunun da bilincindedir. Saltık saflık vaizleriyle her türlü uygulama ve ilişkide aracısız sonuç alma bağnazlarının büyüüne kapılmayınız. Simgesel iyilikler ekonomisinin “ilgili ilgisizliği” geçmişin, şimdinin ve geleceğin desteğine sahiptir.

Ancak, estetik biliminin en geniş toplumsal-insanbilimsel boyutu olarak anlaşılan güzellik, ilgili de olsa ilgisizlikte sona ermez. Onda daha çok şairlerin sözcülüğünü yaptığı daha erkeli ve daha güçlü bir şeyler vardır. Onların konumu usa aykırı biçimde bir *anti-estetik* olarak ortaya çıkmış ve bunun ilk köklü temsilcisi Fransız şair Charles Baudelaire olmuştur. Bu anti-estetiğin kökleri, daha onsekizinci yüzyılın sonunda, şair ve yazarların akademik estetiğe yönelttikleri eleştirilerde bulunabilir. Onlar akademik estetiği sanat ve güzelliği bir okul çerçevesine kapatmakla suçluyorlardı. Düşünürler bütün çatışmaların uzlaşmaya vardığı bir estetik toplum idealini daha üst bir uyumda gösterirken, *Sturm und Drang* yazıncıları günümüze kadar gelecek olan akademik estetiğe karşı şiirsel bir devrim başlatıyorlardı. Bu tartışmanın hedefi, baştan beri, estetik ilgisizlik kavramı, yani ilgiden bağımsız olduğunu savunan onsekizinci yüzyıl estetiğinin birçoğ düşünüründe ortak olan fikir olmuştur. Oysa, yazarlara

göre, güzel, en büyük ilgiyi harekete geçirmek zorundadır, çünkü o –Stendhal’ın dediği gibi– mutluluk sözünden başka bir şey değildir. Heine ve Baudelaire, estetiğin, bütün türleri, bütün fikirleri, bütün duyuları can sıkıntısı ve hiçlik gibi ucsuz bucaksız, tekdüze ve anonim bir birlik içinde karıştırarak güzeli yeryüzünden sileceğini ileri süren modern “yeminli profesörler”e karşı alaycı sözler söylerler.

Estetik ilgisizliğin (çıkar gözetmemenin) yerine anti-estetik dünyayla, bir tür *aşırı ilgilenme* ile ıralanan başka tür bir ilişkiyi koyar. Poe, bir öyküsünde, bütün dış dünyayı ilgiden gelen bir yoğunlukla kaplayabilecek imgelem gücünü betimler. Baudelaire bu gözlem üstüne tam ve gerçek bir *doğüstücülük* kuramı kurar: buna göre, bütün doğa, her nesneye son derece derin, gönüllü ve baskıcı bir anlam veren doğüstü bir ilgiyle algılanabilir. Artık vurgu, onsekizinci yüzyıl estetiğinde olduğu gibi, kopma ve her arzuya yabancılaşma üstüne değil, duymanın yoğunluğu ve imgeleme sunulan şeyin parlaklığı üstüne yapılır.

Doğüstücülük doğalcılığı olduğu kadar öznelciliği de geri çevirir. Onun, dünyayla herhangi bir ilişkiden yoksun kalınca aşkınlığın sislerinde yitip giden başına buyruk bir fanteziyle hiçbir alıp vereceği yoktur, çünkü imgelem gerçeğin kraliçesi, *olanaklı* ise gerçeğin bir eyaletidir. Baudelaire’in en önemli denemesinin *Il pittore della vita moderna* (Modern Yaşamın Ressamı) başlığını taşıması bir rastlantı değildir; öneren sanatçı imgesi “dünya insanı”nın, yani bütün dünyanın imgesi olup dünyayı ve onun bütün geleneklerinin gizemli ve yasal nedenlerini kapsar. *Doğüstücülüğün* çevresinde döndüğü dayanak noktasını oluşturan da dış yaşam sahnesidir. Büyük kent manzaraları, sivil ve askeri yaşamın debdebesi, ikircil güzelliğin çok-bıçimli imgeleri, züppeliğin (dandizmin) meydan okumaları, yapma olanın baştan çıkarmaları, korkunun ‘*charme*’ı, işte bunlar akademik estetiğin ilgisiz düşünceye dalmasından bir mil uzak olan yeni bir duyarlığın öğeleridir. Bu tür bir duyarlığa en büyük anlatımını züppede (dandy) bulan bir dünyasal erdem savaşı aracılığıyla ulaşılır. Züppe, Baudelaire’e göre, en büyük çekim alanını yaratan üç kültürel türün, savaşçı, papaz ve saray kadınının bir bireşimini simgeler. Züppe ilk olarak kahramanlık ruhuna sahip ve her an ölmeye hazırdır; ikinci olarak kendi kendisinin efendisi ve paraya karşı ilgisizdir; üçüncü olarak da görünüş ve kışkırtma tapımına sahiptir. Temelde

her üçü de, bir giysi ölçüsünde düşündükleri bedenleriyle içtenlikler, özdeşleşmez, garip bir sakinlik ve atılganlık, soğukkanlılık ve kızgınlık, özdenetim ve sıkılmazlık karışımı olurlar. Bu nedenle, *doğüstücülük* onsekizinci yüzyıl estetiğinin soluklaşmış öznelciliğinden uzaktır: 'olmayan ben'in (*non ego*) doymak bilmez bir 'ben'i (*ego*) olup her an onu her zaman değişken ve gelip geçici olan yaşamın en canlı imgeleriyle dile getirir. O, sürekli ikiliğin, yani (öteki insani yaratıkları hedef aldığı için Baudelaire'e saf ve ikiye bölünmenin baş dönmesinden yoksun görünen o anlamdan farklı olan) saltık güldürücü ve gülmenin özü olan, aynı zamanda kendi ve bir başkası olma gücünü içerir.

Ancak, *doğüstücülük*, sanatı güzel şeylerin öykünmesine indirgeyen her türlü doğalcılık ya da gerçekçilikten de aynı ölçüde uzaktır. Şeyler kendi içlerinde güzel ya da çirkin değildir, aralarında doğal bir aşama düzeni yoktur. Baudelaire, yalnızca görkemli, aşırı süslü ve antik olanı güzel sayan neo-klasik şiir sanatına karşı savaşı. Modern yaşamın şiirsel ırasını gösterir: Paris yaşamı şiirsel ve hayranlık uyandıran konulardan yana zengindir. Hayranlık uyandıran şey bizi hava gibi sarıp sarmalar, ama eğer imgelem gücünden yoksunsak onu göremeyiz. Nitekim, bütün görünür evren, imgelemin göreceli bir yer ve bir değer vermesi gereken bir imgeler ve göstergeler ambarrından, imgelemin özümleyip biçimini değiştirmesi gereken bir besin türünden başka bir şey değildir. Şiirsel ve sanatsal deneyim eğer kaba aracısızlığı içinde görülen dış gerçek önünde diz çökerse kendine olan saygısını yitirir. Yaşamın gerçek fantastiği yalnızca şiirsel bellek ve imgelemin süzgecinden geçerek ilgi ve şaşkınlık yaratacak düzeye ulaşır; dünyanın herhangi bir yönü, onu büyüleyici kılan bir *efsanevi geçiş* zorlanabilirmiş gibi. Bu nedenle, Baudelaire'in anti-estetik *doğüstücülüğü* her şeye yoğunluk ve canlılık verebilecek gerçek bir kültürel dönemeci simgeleyebilir. Böylece, iletişimin çok sarılsmış ve kudurmuş yönlerine etkili biçimde karşı koyacak bir şeyimiz olur. Baudelaire'de de uyuşturucu bağımlılığı ve ruh hastalığının seçenek, hatta hastalığa varan deneyimlerine karşı büyük bir dikkat vardır, ama bu deneyimler onları anlaşılır kılan, duyma ve düşünmenin öteki yönleriyle birleştiren simgesel bir dünyaya dönüştürülürler.

Daha önce söylenildiği gibi, estetik ilgisizlik güçlü düzenlemesini Kant'ta bulmuştur; anti-estetik aşırı ilgilenmeyse, filozofların (örne-

ğin Wittgenstein'in) dikkatini çekmiş olmasına karşın, aynı ölçüde titiz bir kuramlaştırma konusu olmamıştır. Belki de, Freudçu *aşırı yatırım yapma* (*Überbesetzung*) kavramında onun da derin bir ıralaması için önemli öğeler bulmak olanaklıdır. Freudçu *yatırım* kavramında çarpıcı olan şey, onun nitel değil nicel yönüdür: o ruhsal bir enerji niceliğinin belli bir betimlemeyi tutabileceğini, ama ondan ayrılıp bir başkasına gidebileceğini gösterir. Freud'a göre, ruhsal düzenin bütün işleyişi, bir yatırım yapma, yatırım yapmama, karşı yatırım yapma ve aşırı yatırım yapma oyunu gibi, ekonomik terimlerle betimlenebilir. Buradan da gerçek dünyanın bir dış nesnesinin, niteliklerine bakarak, az ya da çok ilgiye değer olup olmadığını saptamanın olanaksız olduğu sonucu çıkar: herhangi bir şey, ona yalnızca bağdaştırıcı bir betimlemeler zinciri aracılığıyla ulaşılsa bile, son derece "ilgi çekici" olabilir.

Eğer her şey sevgi yatırımı nesnesi olabiliyorsa, her şey kültürleşmeye uygun olur; böylece, anti-estetik de estetik kadar geniş bir ufuk açar gibi görünür. Şimdi estetik *ilgisizlik* kavramıyla ruhsal çözümlemeyle ilgili *yatırım* kavramının ortak bir noktaları vardır, o da başlangıçta her ikisinin de kapsamcı değil, biçimci olduklarıdır.

Estetik ilgisizlikle güzel sanatlar arasındaki bağlantı sonraki bir adım olup tarihsel olarak ancak onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında kurulmuştur. İlgisizliğin estetik yatkınlığı zorunlu olarak "ilgi duyulmayan" nesneler olmasını ve bunlardaki bilgi ve uygulama boyutlarının önemsiz sayılmaları gerektiğini içermez. Başka deyişle, estetik ilgisizlik sanat yapıtlarının beğenilmesi ve değerlendirilmesinden çok daha genel bir yatkınlıktır.

Benzer değerlendirmeler, herhangi bir betimlemeyi ilgilendirebilecek ruhsal çözümlemeyle ilgili yatırım üstüne de yapılabilir. Ancak, *aşırı yatırım* daha fazla bir şey olup bir yoğunlaşma, ek bir ruhsal enerji gerektirir. Her ne kadar Freud bu kavramı derinleştirmemiş olsa da, onun, yalnızca ilkel büyüdü dünyaya değil, sanata da yapılan göndermeyle *Totem ve Tabu*'da görünmesi belirtseldir. Düşüncelerin tüm gücü, diye yazar Freud, bizim uygarlığımızda yalnızca bir ortamda, sanat ortamında korunmuştur. Yıkıcı arzularla tükenmiş bir adamın onların gerçekleşmesine benzer bir şeyler yaratması ve bu yapıntının –sanatsal yanılısına sayesinde– gerçeğin aynı duygusal tepkilerini çağrıştırmaya gücüne sahip olması artık yalnızca sanatta olmaktadır.

İletişime karşı giriştiği tartışmasında estetiğin özgöl ıralarının araştırılması yolu üstünde *ölçölülük* deneyimi ve kavramına rastlar. Bu, bizi iletişimin sağduyusuzluğu ve kabalığundan uzaklaştıran ve düşünsel boyutu, uygulama boyutunu, hatta erotik boyutu bile estetik bir çerçeve içinde toplayan güzel bir sözcüktür. Nitekim, ölçölülük her şeyden önce ayırdam, ayırım, ayrımları yakalama gücü anlamına gelir. Bu da her zaman zor olan bir şeydir, çünkü iyi ve kötü, saltık bir tersevirme ilişkisi içinde, hiçbir zaman kendi kendilerine eşit öler olmamıştır; ancak, ideolojilerin bir özdeşlik sağladığı çağda, en azından genel yönelim sözcükleri vardı. Oysa, iletişimin bütün dağıtımında her şey sürekli hareket halindedir. Tek bir sese bağı kalan kimse yapılmakta olan yıkımın genişliğini anlayamaz. Ekonomik ilgi fikri bile bir kılavuz olamaz. Ahlakçılar ve yararcılar iletişim tarafından oyun dışı bırakılmışlardır, çünkü, sürekli değıştiğı ve kılıktan kılığa girdiğı için, onun kurbanı olmak çok kolaydır.

İkinci olarak, ölçülülük, ılımlılık, doğru sınırlar içinde kalmayı bilmek, yapmada ve istemede ölçü duygusuna sahip olmak anlamına da gelir. Oysa, iletişimde her zaman onun bütüncül ve zorbaca isteginden kaynaklanan, aşırı değil ama abartılı, köktenci değil ama aşırı bir şey vardır. O yalnızca iki olasılığı görür: rakibini yok etmek ya da onu küreselleştirmek. Bağnazlık ve *melting pot* (pota, çeşitli uluslardan insanların kaynaştığı ülke), azgın saldırganlık ve sahte istemezci karıştırıcılık her şeyin her şeyle karıştığı bir karışıklık içinde el ele verirler...

Ölçülülüğün çerçevesi estetikdir: nitekim, gözütokluk, beğeni, sakinlik, bir sırrı saklama anlamına gelir. Estetik uygarlıklara son derece uygun olan bu nitelikler, tanım olarak, kendini saydam diye yutturan, ama aslında bulanık ve karanlıkçı olan iletişime yabancıdır. Aslında, saydamlık kavramında ölçülülük kavramı da vardır. Saydam maddelerin niteliği onların ışığın geçmesine süzgeç oluşturmalarından kaynaklanır. Georg Simmel dostluk, aşk ve evlilik gibi en sürükleyici ilişkilerde de ölçülülüğün saydamlık koşulu olduğunu, çünkü ilişkinin bitmez tükenmezliğinin bir şeylerin daha sonraya bırakılmasını içerdiğini söyler.

Son olarak, ölçülülük sözcüğünün, şimdiye kadar gösterilenlere karşıt yöne gider gibi görünen bir anlamı daha var. “Anlaşma ya yenenin isteğine göre ya da uzlaşma yoluyla yapılır”, “ekmek ve şarap, istediğiniz kadar” ve benzeri cümlelerde ölçülülük sözcüğü, ön pazarlık olmadan, “istenildiği kadar” anlamına gelir. Aynı zamanda, askeri, erotik ve oyunsal olan bu kullanımda bir meydan okuma, bir kendini sınaama fikri vardır. Erotik bağlamda “bana istediğini yap” diyen biri sonuçları belli olmayan bir kışkırtma başlatır. Eskiden oyun dilinde ölçülülük miktarı önceden değil de oyunun sonunda kazananın isteğine göre belirlenen bir para anlamına geliyordu. Japon toplumunda, erotik bir eğlendirme görevi de olmasına karşın, cinsel ilişkiyi kabul edip etmemek hâlâ geyşanın isteğine bağlıdır. Burada, yalnızca pek az kişinin bilgi sahibi olduğu bir incelemeler dünyasından söz ettiğimiz açıktır.

“Köktenci” sözcüğünün kullanımında yirminci yüzyıl felsefesi bölünmüştür. Kimileri, örneğin felsefi bilginin güçlü bilim olarak her açıdan köktenci olması gerektiğini söyleyen Husserl gibi, bu sözcüğe olumlu bir anlam vermişlerdir. Buna karşılık, Popper gibi başkaları “köktenci” olarak sunulan her şeye karşı derin bir güvensizlik göstermişler, çünkü onu var olana karşı hiçbir saygı duymadan dünyayı kökten değiştirmeyi savlayan hayalci-bütüncülcü (ütopyacı-totaliter) bir anlayışın anlatımı olarak görmüşlerdir.

Doksanlı yıllarda sözcük kültür dünyasında büyük ölçüde olumlu anlamda kullanılmıştır: coşkun bir sosyo-ekonomik hava ve siyasal bütüncüllüklerin batışıyla birleşen, teknikbilimin olağanüstü başarıları, sınırların aşılmasına yönelik ve deneyimin bütün alanlarında (*Posthuman* sanat akımından aşırı cinselliğe kadar) belli bir aşırılık tutkusuyla ırılanan bir duyarlığın yayılmasını kolaylaştırmıştır. Oysa, 11 Eylül, Afganistan ve Irak savaşlarından sonra kültürel barometre-

nin ibresi karşı yöne dönmüş gibi görünür: böylece, köktencililiğin bir yandan terörizm, öte yandan savaşıklık ürettiği fikri öne çıkar. Bu nedenle, varsayılan bir “ılımlı kültür”ün değerleri yükselmiştir. “Köktenci” sözcüğü yıkım görüntüsüne ve bombardıman uçaklarının gürültüsüne eşlik eder, ancak o, köktencilik ve ılımlılık üstündeki kimi genel düşüncelerden kurtulmuş değildir.

İlk gözlem “ılımlı”nın “köktenci”ye göre çok daha küçük bir anlambilimsel yoğunluğa sahip olduğudur: siyasal anlamda “gerici” değilse bile, “tutucu”, “gelenekçi” için yumuşak, üstü kapalı bir anlatım olur; nitekim, ılımlılık kesin bir siyasal kuram değildir. Oysa, altmışlı yılların gerçek komünizminin sıkıntısı “köktencilik” çevresinde yoğunlaşmıştı: nitekim, Marx’ın ünlü “köktenci olmak şeyi kökünden yakalamaktır” cümlesinin felsefi etkisini yok etmek olanaksız olmuştur. Lenin’in, komünizmin çocukluk hastalığı olarak kınadığı *linke Radikalismus*’a (İtalyanca’ya “aşırılık, aşırı uç” biçiminde çevrilen sol köktencilik) karşı tartışmasına, onun daha çok “komünizmin yaşlılık hastalığına ilaç” olduğu yolunda yanıt verilmişti.

İkinci olarak, “köktenci” terimi üstüne konulan (ve modern felsefenin gelişiminde Descartesçi kuşkunun kazandığı öneme ve onun antik benzerlerine kadar giden) bu felsefi abartma, kültürün –*cultural studies* gibi– “köktenci”, “saf”, “özgün” vb. olarak sunulan her şeye karşı belli bir kuşku besleyip kırma ve karışık olan şeyin incelenmesini yeğleyen önemli bazı eğilimlerde karşılık bulmaz. Bu yüzden, seçeneğin köktenciden –ama aşırıdan değil– ayrılma eğiliminde olduğu izlenimi doğar; ancak, bunun nasıl olacağı açık değildir. Tehlike, “seçenek” etiketi altında, karşıtların algılamasının eksik olduğu bir uzlaştırıcı karıştırıcılığın geçmesidir. Aydınların zaman zaman çatışmak zorunda kaldığı güçler çoğu kez uyumlu ve çatışmadan yoksun bir görüş dayatmaya ilgi duymuşlardır, oysa, düşünsel yaşam her şeyden önce çatışma ve uyumsuzluktur. Eğer “seçenek kültür” için herkese hak veren ve bu nedenle herhangi bir kuramsal stratejiyi tutarlı biçimde izlemeyi olanaksızlaştıran bir tür seçmecilik anlaşılıyorsa, o zaman, böyle bir anlaşmalı tutkunun medyatik iletişimle dayanışma içinde olduğunu söylemek tehlike yaratmaz. Demokrasi de değildir. Hem *arduum et difficile* (çetin ve güç) olanın yürekten istenmesinin hem de hayranlık duyma gücü-

nün eksik olduğu bir toplum hiçbir zaman kültürlü, demokratik bir toplum olmayacaktır.

Son denemelerinden birinde, kendini son derece yıkıcı ve bozucu biçimde ortaya koyan bir güce, yani televizyonun gücüne karşı dikkatli olunması uyarısını yapan kişinin, köktencilüğün düşmanı olan Popper olması çok anlamlıdır. Ancak, kültürü tehdit eden şey, televizyonun kendisinden çok, deneyimlerin çeşitliliğinin tek bir kalıp içinde aynı düzeye getirilmesi süreci, gerçeğin çok yönlü boyutlarının canlı televizyon haberinin en yüksek noktalarından birini oluşturduğu, kendi aracısızlığı içinde yakalanan güncellik içinde düzleştirilmesidir. Ve 11 Eylül saldırısı gibi korkunç boyutlarda bir felaket ortaya çıktığı zaman, medyatik güncelliğin hiç de şimdinin deneyimi olmadığı, tam tersine, onun eksikliği, onun temelsizliği, onun yetersizliği olduğu anlaşılır. Gerçekten de, bu güncelliğe yıkıcı bir ateş, dokunduğu her şeyi yutan ve bizi her yok edişin gizlice suçortağı yapan doymak bilmez bir açlık egemendir. Onaylama ve düzleştirme sürecinin kökleri uzak geçmiştedir, ama, hiç kuşkusuz, ondokuzuncu yüzyılda hızlanmıştır. Popper'in haklı olarak savaştığı yirminci yüzyıl bütüncüllükleri bu sürecin kaba ve hayvanca gösterisidir. Bununla birlikte, medyatik iletişim tapınması onun varış noktasını simgeler. O dokunduğu her şeyin üstünde aşırı bir şiddet uygular, onu düzleştirip sıradanlaştırır ve her türlü ışık ve ilgiden yoksun bırakır. İşte, o zaman "köktenci" sözcüğünün, doğruluğun değil abartmanın, kararlılığın değil aşırılığın hizmetine verildiği zaman ne kadar tehlikeli olacağı açıkça görülür.

Bu nedenle, ürkeklik, korkaklık yüzünden olduğundan daha az olmamak üzere, zayıflık ya da geri adım atma yüzünden değiştirelemeyen bu tür öz *ılımlılığın* ezelden beri ait olduğu güzellikte kalmak şiddete karşı seçenek gibi görünür. Bu ılımlılık tek bir düzlem değil, ama –Deleuze ve Guattari'nin yerinde anlatımına göre– farklı *bin düzlem* olduğunun bilincinden kaynaklanır. Bu umut kırıcı bir göreciliğe düşmek anlamına gelmez, çünkü her düzlemin içinde, fikirleri paylaşılmayan kişiyi onurlandırmak için kullanılan *last but not least* (son ama aynı derecede önemli) deyiminin yanı sıra, ölçme ve dolayısıyla değerlendirme olanağı da vardır.

İlimlilik, yine de, meydan okumayı dışarıda bırakmaz. Kendi tablolarını yakan sanatçının öyküsü bu stratejinin, iletişimin güç denemelerine karşı koyacak bir büyüklük denemesi fikrini yenileyen bir örneğini oluşturur. Son otuz yılda her türlü denemeyi geri çevirme eğilimi görülmüş ve bu yadsımda bir bolluk toplumu öngören hayalci komünizm, her türlü çabadan kurtulmuş ve her handikabı bir üstünlüğe dönüştürme eğiliminde olan “siyasal açıdan doğru” ile birlikte performans mantığına karşı ait olma durumunun ayrıcalıklarını öne çıkaran loncacılık yakınlaşmışlardır. Ama bu yadsımanın varış noktası tam olarak –Luc Boltanski ve Eve Chiapello’nun yazdıkları gibi– farklı ve belirlenmiş güçlerle donanmış güçlülerin, güçsüzlükleri tanımlanması bile zor bir yapıda olan güçsüzler karşısında üstünlük kurmalarına izin veren medyatik iletişimdir.

Bununla birlikte, büyüklük denemesi yalnızca bir görevin kurallara saygı üstüne kurulan doğru yapılması olamaz, çünkü bunda

büyük hiçbir şey yoktur. Büyüklük denemesi düzgüsel gerekliliği öne çıkarır, ama onu aşkın “değer” olarak metafizik ya da ahlaki sınırlar içinde değil, dünyayla ilgili olarak düşünür. Aquinolu Tommaso’nun son derece estetik-ekonomik bir boyut olan görkemi, güven, sabır ve sebatla birlikte cesaretin (*fortitudo*) bir parçası sayması rastlantı değildir. Büyüklük denemesinde meydan okumaya merkezsiz bir önem vermek her türlü örgütlenmeci toplum kavramını bırakmak demektir. Toplum eksiksiz ve türdeş bir birlik olarak düşünüldüğü sürece büyüklük denemesi önceden saptanmış bir izlencenin yalın uygulaması olarak görülür. Toplumsal örgütlenmeciliğin yarattığı çekimin ikincil olmayan bir nedeni de tam olarak estetik yapıdadır: kültürel çalışmalarla estetik arasındaki karşılaşma şimdiye kadar uyum ve yaşambilimsel gelişme idealini örnek almıştır. Ancak, uyum olarak güzellik fikrinin yanı sıra, Batı’da karşıtların deneyimi (Herakleitos), keskinlik (Gracián) ve meydan okuma olarak stratejik bir güzellik fikri de her zaman var olmuştur.

Bu da, simgesel iyilikler ekonomisine giren alışılmış ekonomik ve siyasal stratejilere göre usa aykırı, kuralsız stratejilerin benimsenmesini gerektirir. Çatışma deneyimine belirleyici bir rol verense, yüzyıllar boyu Machiavelli’den Hobbes’a, Hegel’den Marx’a, Clausewitz’den Carl Schmitt’e kadar yayılan, tarihin itici gücünün mücadele olduğu yolundaki felsefi düşüncedir. Bu büyük akımın son gösterilerinin, bireysel ve ortaklaşa yaşamın yapılandığı yön olarak görülen tanınma mücadelesi üstünde odaklanması anlamlıdır: bu gelişmelerde, mücadele, rakibi küçük düşürme ve eleme isteği olarak değil, saygı ve düşünce hakkı olarak anlaşılır. Ayrıca, farklı toplumsal durumların yaşam biçimlerine bağlı olan onur kavramından, her insani varlığa ve toplumsal değere bağlı ahlaki boyut olarak anlaşılan ve kişisel titizlik ve bilgisel değerlendirme içeren saygınlık kavramına geçiş ortaya çıkar. Bu kavramlardan her birinin estetik bir yorumu olmuştur, bunun için onyedinci yüzyıl trajedisinde onurun rolüne, Schiller’in güzellikle saygınlık arasındaki ilişki üstüne düşüncelerine ya da değerle dâhi fikrinin ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yeniden ele alınış biçimi arasındaki bağa bakmak yeter. Ancak, bana öyle geliyor ki, mücadele fikrinin tabi tutulduğu düzeltme, sonunda, bu sorunsalı haklar ve

görevlerden çok deneme ve meydan okumaların tartışıldığı töresel-yasal bir düğüme dönüştürür. Buradan da hem güncel ekonomik gelişme dinamiğiyle hem de bu kavramların içinde yer aldığı felsefi geleneği ıralayan erkecilikle çatışan durağan bir toplum imgesi ortaya çıkar.

Sanayi sonrası toplumundaki simgesel değerler ekonomisinin önemini ilk kavrayanlardan biri Fransız yazar Pierre Klossowski olmuştur. 1970'te yayınlanan *La moneta vivente* (*Yaşayan Para*) başlıklı düşündürücü kitabında gerçekleşmekte olan süreçlerin temel yönlerini büyük ve keskin bir zekâyla fark eder. Klossowski insani yaratığın (kölelikte ve dolaylı biçimde ücretli çalışmada da olduğu gibi) artık bir mal değil, ama kendisinin para, tam olarak yaşayan) para olduğu bir durum düşler. Paraya dönüşmüş bir insani yaratığın durumu alınıp satılma değil, kendisinin değer oluşturması durumu olacaktır. Bu derin değişimin temel yönü, ekonomiye duyma boyutunun dahil edilmesidir: sinema ya da televizyon yıldızı, fotomodel ve daha genel olarak gösteri dünyasının yıldızlarının kazandığı ekonomik önemden açıkça görüldüğü gibi, duyumlar ve heyecanlar ticari bir anlam kazanmışlardır. Yıldız maldan çok altına benzer olup belli miktarda bir çalışmayan paranın karşılığı olmaktan çok

güvenli zenginlik göstergesidir. O, böylece, bir yol ayırımına gelir. Onların bedensel varlığıyla ondan kazanabileceği çalışmayan para arasında sıkı bir ilişki kurmayı sürdürebilir ve bu durumda “çalışan para” değil, “sanayi kölesi” olur. Böylece, sanayi kölesi başka herhangi bir işgücü gibi *kullanılabilir* olur, çünkü, göstergenin, para olmaktan uzaklaşınca, “dürüstçe” çalışmayan paraya bağımlı olması gerekir. Ama, aynı zamanda, anamalcılığın artık geride kalmış aşamalarına ait olan bu durumdan kurtulabilir ve uyandırdığı heyecandan başlayarak değiş tokuş değerini kurabilir; bu durumda, paranın işlevini üstlenerek kendisi para olur.

Bununla birlikte, Klossowski’nin son yıllarda bir tapınma nesnesine dönüşen kitabı iki farklı yoruma olanak verir. Birincisi kültürel asalaklık yönünde ilerler, ikincisi ise değer artırma ve değer düşürme dinamiklerinin yeniden düşünülmesi yönünde. Kültürel asalaklık üstündeki düşünceye Jean Baudrillard’ın anlamlı bir katkısı olmuştur. *Yaşayan Para*’nın kültürel asalaklığın anlatımı olarak görülebileceği Klossowski’nin kitabında da ileri sürülmüş bir varsayımdır. Ama asalaklığın günümüz dünyasının en ıralayıcı yönü olarak ortaya çıkması Baudrillard’da görülür. Bu yüzden, ilk olarak, değiş tokuş olanağını ortadan kaldıran ölümcül bir hastalığa yakalanmış gibi görünen ekonominin işleyişini ilgilendirir. Bir eşdeğer bulmanın olanaksızlığı, *hiçbir şey* ile değiş tokuş edilen şeyin coşkun artışı karşısında değerın bütün yapısı yıkılır. Baudrillard bu evrensel değer içe kapanmalarının betimlemesinde çok abartıya kaçır, bu yönüyle, onun düşünceleri geçen yüzyılın son on yılında birçok yandaş bulmuş olan yıkıcı yücelik retorikine aittir. Kuşkusuz, yıkım çok yakın özdexsel bir yıkım olarak değil, oyunun bütün kurallarının usa aykırı ve yanıltıcı sonuçlara götüren bir değiştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Ancak, yine de, onun günümüz dünyasının betimlemesinde, yalnızca metafiziği ve özelliği altüst ettiği izlenimini silmek zordur. Onun betimlediği şey kendi kendini yok eden yönüyle tam olarak iletişimdir.

Yaşayan para kavramını anlamanın, onu çalışmayan paradan kurtaran ve daha olumlu bir ufuk açan bir başka yolu daha vardır ki bu da, Klossowski'nin kitabının son sözlerine göre, aynı zamanda zenginliğin eşdeğeri ve zenginliğin kendisi olmaktır. Burada asallıklığından bütünüyle farklı bir yönde hareket ettiğimiz apaçık ortadadır. Zenginliğin eşdeğeriyle zenginliğin kendisi arasındaki özdeşlik değeri artırma ve değeri düşürme süreçlerinin belirlenmesine götürür. Öteki mallardan farklı olarak kültürel malların değeri uyandırdıkları hayranlıktan ayrılamaz. Hayranlık tam olarak yeniliği kültürel değere dönüştüren şeydir, ama oldukça karmaşık bir kavramdır. Bilindiği gibi, antik çağlardan beri hayranlığa karşı iki karşıt tutum vardır. Platon ve Aristoteles'e kadar giden birincisi bu heyecana onu *tout-court* (kısaca) felsefeyle özdeşleştirecek kadar büyük bir önem vermiştir. Modern çağda bu geleneğin mirasçısı Descartes olmuştur. Onun görüşüne göre, hayranlık en yalın, en

saf, en felsefi tutkudur, çünkü ender, sıradışı, olağanüstü olan şeyin takdir edilmesiyle birlikte kendi bilgisizliğinin bilincinden doğar. Kökleri Stoacılığa kadar giden ikinci bir düşünce çizgisiye hayranlığın yol açtığı şaşkınlık ve hayrette tehlikeli bir ruh sarsıntısı ve dolayısıyla bilgeliğe ve içsel barışa ulaşmaya bir engel görür, öyle ki, Cicero ve Horatius açıkça '*nihil admirari*'yi (hiçbir şeye hayranlık duyulmaması) savunurlar. Modern çağda bu düşünce geleneğinin mirasçısı Spinoza'dır. Nitekim, onun görüşüne göre, hayranlık, aklın takılıp kaldığı belli bir şeyin imgelemesidir, çünkü bu benzersiz imgelemenin ötekilerle herhangi bir bağlantısı yoktur; bu nedenle, Spinoza tarafından aklın olumlu bir nedenden kaynaklanmayan bir dalgınlığı olarak görülür.

Dikkatli bakınca iki akımın farklı şeylerden söz ettikleri görülür: birinciye savunanlar yeni bir şey karşısındaki duygulu çekim ve kendinden geçmiş takdir duygusuna gönderme yaparlar; ikinciye savunanlarsa beklenmedik bir şeyin yol açtığı şaşkınlıktan kaynaklanan aptallaşmaya. Bu nedenle, Kant, haklı olarak, *Verwunderung*, yani bir yeniliğin simgelenmesinde yer alan hayreti, şaşkınlığı, *Be-wunderung* ya da, dar anlamda, yeniliğin ortadan kalkmasıyla bitmeyen hayret olan hayranlıktan ayırır. Aynı biçimde, Baudelaire'e göre, güzel olan *her zaman* şaşırtıcıdır, ancak şaşırtıcı olan her şeyin *her zaman* güzel olduğunu varsaymak saçma olurdu. Ancak ikizlilik hem *thauma* (olağanüstü, tansık) hem de '*thambos*'un (şaşıklık, korku) geldiği Yunanca kök sözcük olan '*thumazo*'nun içinde vardır. Walter Benjamin'in sanat yapıtının bir özelliği saydığı '*shock*'u ya da Amerikalı eleştirmen Hal Foster tarafından kuramlaştırılan '*realismo traumatico*'yu (yaralayıcı gerçekçilik) düşünürsek, bu ikizliliğin bugüne kadar sürdüğünü görürüz.

Ancak, hayranlıkta önceki öğelerle ender olarak bağlantı kurulan üçüncü bir öğe daha vardır, o da kıskançlık öğesidir. La Rochefoucauld bize hayranlık duyanları her zaman sevdiğimizi, ama bizim hayranlık duyduklarımızı her zaman sevmediğimizi keskin biçimde belirtmiştir. Hegelci tanıma (*Anerkennung*) ve onu elde etme mücadelesi sorunsalı hayranlık sorunsalıyla bağlantılıdır, ancak hayranlık ve horlama arasındaki karşıtlık düzleminde kaldığı için hayranlıkla kıskançlık arasındaki çoşkusal bağı yakalayamaz. Dikkati aşk ve nefret arasındaki ilişkinin karşılıklı etki yapan ve iki değerli

ırasına tutturulan bu bağ üstüne odaklayan Melanie Klein olmuştur: onun görüşüne göre, kıskançlık iyilikbilirliğin ortaya çıkmasını engeller ve “iyi şey”den nefret edilmesini sağlar: şey ne kadar iyi ise o kadar yıkıcı olur.

Hayran olmanın üç yönü, takdir, şaşkınlık ve kıskançlık, *thaumazo* ile paylaşacak hiçbir şeyi olmayan bir başka antik Yunanca sözcükte de vardır; söz konusu sözcük *agamai* olup onun da üç anlamı vardır: 1) hayret etmek, şaşırmak; 2) hayran olmak; 3) kıskançlık, kin duymak. Eğer ‘aga-’nın daha sonra *mega-* ile değiştirilen eski pekiştirme öneki olduğu göz önünde tutulursa, hem ekonomik hem de simgesel anlamda alınan değer sorununun çevresinde döndüğü ağrıyan noktaya parmak basılmış olduğu fark edilir. Gerçekten de, Antik Yunan’da *agalma* hem tanrısal imge hem de, para bulunmadan önce, ekonomik değer kavramı anlamına geliyordu.

Eğer hayranlık kültür ekonomisinde belirleyici bir rol oynuyorsa, onun fazla saf ve lekesiz biçimde anlaşılması gerekir. Saf coşku boyutunun yanı sıra, şaşkınlık ve kıskançlığa da aynı ölçüde önem verilmesi gerekir. Medyatik iletişim, içerdği bütün küçültücü ve kirletici boşluk, hoppalık ve skandal yönleriyle şaşırtma ve yenilik

şoku üstüne kurulur. Son olarak, kültürel değer dinamiğinin araştırılmasında en etkili ortadan kaldırma konusunu oluşturan “utanç verici” tutkuların (rekabetten kaynaklanan kıskançlık ve çekeme- mezlikler) bulanık ve kaypak ortamı bundan ayrı tutulamaz. Kültürel değerlerin belirlenmesinde aynı mesleği yapan kimseler belirleyici bir rol oynadıklarına göre, rekabetin belirleyici bir etmen oluşturması doğaldır. Estetik, genel simgesel değerler kuramı olarak, skandal ve kıskançlık gibi olumsuz yönleri de göz önüne almak zorundadır. Bunlar, sessizliğin suikastı ya da bağdaştırıcı olağanlaştırma aracılığıyla değer yok edilmesine engel oldukları için olumlu bir işlev görebilirler.

“Acaba neden filozoflar kendilerini g zellekle anlatmazlar?” diye sorar Mademoiselle de l’Espinasse, Diderot’nun ünlü bir diyalogunda. Yanıt Doęu’dan, daha  zg l biçimde de Japon kültürünün, kendi düşüncesinin merkezine yaşamın ve bütün dünyevi şeylerin geçiciliğinin deneyimini koyan o bölümünden gelebilir. Bu deneyime karşı alınan en bilinen felsefi durumlar ikidir: metafizik ve yok uluk. Birincisi oluya karşı sonsuz ve ölümsüz olarak düşünülen varlığın saltıklığını olumlar; ikincisi ise g   noktasını, aldatma, dalavere gösterisi değilse bile, yanılsama olarak görülen aynı varlık ve değer kavramlarının köktenci eleştirisinde bulur. Varlığın nede-niyle yokluğunki bugün İtalya’da aynı tutarlılık ve k ktencilikle, sırasıyla, Emanuele Severino ve Gianni Vattimo tarafından savunulmaktadır. Ancak *varlık* ve *yokluk* dünyanın geçici ve kaçamak ırasının deneyimine verilen felsefi yeg ne iki yanıt değildir, çünkü felsefe Antikçağ’dan beri, yukarıdaki terimlerden birine ya da öte-

kine indirgenemeyen bazı şeyleri anlatan *bir şeyleri* de düşünmüştür. Son zamanlarda dikkatleri, insani durumun sınırlarının tanınmasını onun çekiciliklerinin beğenilmesiyle birleştirmeye ilk ikisinden daha uygun gibi görünen bu kavramın üstüne çeken Umberto Eco olmuştur.

Eğer –Mademoiselle de l'Espinasse'ın bize anımsattığı gibi– “gülün anısında bir bahçıvanın öldüğü hiç görülmemiş” ise, Japonca “*ah ware!*” çığlığı şeylerin geçici güzelliği karşısındaki sevinç ve hüznün duygusunu birlikte göstermeye en uygun söz gibi görünür. Diderot'nun bir çağdaşı olan Japon filozof Motoori Norinaga'ya göre, Japonca'da *mono-no-aware* adı verilen şeylerin estetik duygusu, dünyanın şeyleri (*mono*) karşısında atılan bu hayret ve hayranlık çığlığından doğar. Duygu boyutunun birincil bir yer tuttuğu, başkalarının duyarlılığına karşı dikkatli olan ve sevinmek zamanı geldiğinde sevinmesini, üzülmek zamanı geldiğinde üzülmelerini bilen kimselere, ‘*aware*’ye sahiptir. Tam da Avrupa’da estetik biliminin bilimsel bilgi ve ahlaka göre özerk alan olarak doğduğu anda, Japonya’da şiir ve yazının bağımsızlığını savunarak aynı kültürel stratejiyi ileri götüren bir düşünürün olması bana çok anlamlı görünüyor. Onun görüşüne göre, Japon ruhunun özgüllüğü estetik deneyime verilen önemden oluşuyor.

Diderot ve Motoori'nin çağının *Ukiyo* çağı, yani Japonya tarihinin Peter Burke'ün bizim Rönesans'ımıza benzettiği, ama belki de çağdaşı olduğu Işıkcılık'a daha çok benzeyen o dönem olması büyük olasılıkla bir rastlantı değildir. Ortaçağ'da *Uki-yo* acı (*Uki*) dünyası anlamına gelir, ama bugünkü Tokyo'ya karşılık gelen Edo'nun ekonomik ve yönetsel gelişiminden sonra terim bir evrim geçirir ve zevk dünyası ve onun bir düşe benzer, geçici irasını gösterir. Bilindiği gibi, bu dönem, giyim kuşamla, sanatsal, yazınsal ve felsefi ürünlerdeki büyük bir incelikle birlikte, özenle hazırlanmış ve karmaşık bir cinsellik deneyimiyle ırılanmıştır. Dalgalı Dünya'nın, *Ukiyo-e*'nin basma resimleri evrensel olarak ünlüdür, ancak popüler ve günlük yapıtlar olup üretimi ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar gelir.

Mademoiselle de l'Espinasse'ın dile getirdiği aykırı düşünceyi toparlayacak olursak: güller bilmez ama bahçıvanlar da ölümlüdür. Ben okuyucularımın daha çok güllerle mi yoksa bahçıvanlarla mı

özdeşleştiklerini, daha çok kısa süreden yana mı yoksa uzun süreden yana mı olduklarını, onların simgesel ufuklarının içinde hareket ettiği dalgalanmanın genişliğinin ne kadar olduğunu bilmiyorum. Kuşkusuz, o ne varlıktır ne de yokluk, ama İskenderiyeli (Yahudi) Philon'un İncil yorumunda *manna* sözcüğünün anlamını açıkladığı 'bir şey'dir. Eğer güller olmasaydı dünya çok sıkıcı olurdu, ama bahçıvanlar olmasaydı da daha az sıkıcı olmazdı.

Bununla birlikte, estetik boyutun hoppalıktan ve daha az olmamak üzere kendini beğenmişlik ya da yüzeysellikten yana önyargılı bir seçim içerdiğini düşünmek gerekmez. Bunlar iletişim toplumuna ait özelliklerdir. Oysa, güzellik, her ne kadar özgül bir anlamda ve aşırı titizlikten, karanlık ve içine kapanıklıktan, aynı ölçüde içsel-
liğin 'pathos'undan uzak olsa da, derindir.

Derinlik ulamına karşı düşmanlık daha çok postmodernizm tarafından ileri götürülmüştür ve buna göre o modernliğin bir gösterisini oluşturur: bu nedenle, postmodern kendini yüzeysel olarak tanımlamıştır. Aslında, bu çatışkının anlamı üstünde fazla düşünmeden, derin ve yüzeysel arasındaki karşıtlığı kullanmıştır. Gösteriş ve dış görünüş isteği kimi zaman gerçeklik ve ciddilik isteğinden daha derin olabilir, tıpkı koşul güzelliğinin, geçici olanın, süreksiz olanın savunucusu Baudelaire, *La dernière mode* dergisinin itici gücü ve tek yazarı olan Mallarmé ve metafiziğin, ahlaki değer-

lendirmelerin ve tinselliğin köktenci eleştirmeni Nietzsche'de olduğu gibi.

Bununla birlikte, yüzeysellikte bir derinlik olabileceğini kabul eden iki farklı biçim vardır. Birincisi çapkınlığa ve züppeliğe bağlanır ve şu cümleyle dile getirilebilir: “yüzeysel derindir”, yani bütün gösteriş ve dış görünüş isteği, öze, içsellığe, gösterilenlere göre kendi özerkliği ve bağımsızlığı içinde görülmesi ve düşünülmesi gereken yönler, öğeler ve gösterenler içerir.

Ama yüzeyle derinlik arasındaki ilişkiyi anlamamanın ikinci bir yolu daha vardır ve şöyle dile getirilir: “derin yüzeyseldir”, yani içten, içsel ve tözel hiçbir şey yoktur ki gösterilebilir ve açıklanabilir olmasın. İç organları giysilerden farklı olmayan dokumalar gibi gösteren Barok çağın anatomi kitapları tarafından gösterilmiş olan yoldur bu. Amerikalı idam mahkûmunun –Joseph Paul Jernigan adında biri– durumu bu perspektifte yer alır; onun dondurulmuş bedeni döner bir bıçakla neredeyse iki bin kez sözcüğün tam anlamıyla “rendelenmiş”, kesilen her yüzey üç kez fotoğraflanmış, sayısallaştırılmış ve ötekilerle bir araya getirilmiş ve böylece elde bulunan, bilgisayar ortamına taşınmış en geniş ve en güvenilir anatomi atlası oluşturulmuştur.

Ama korkmaya gerek yok. Bu, *bathos* sözcüğünü sık, yoğun, zengin, bolun eşanlamlısı olarak olumlu anlamda ve dolayısıyla Latinler'in her şeyi yutan ölçsüz boş mekân olarak derinlik, ölçü eksikliği, ölçsüzlük olarak anlaşılan *profundus* sözcüğüne verdikleri olumsuz anlamla hiçbir ilgisi olmayan bir anlamda kullanan arkaik Yunan'da ve Homeros şiirlerinde saklı olan derinlik fikridir. Tinselcilik ve postmodernizme karşı derinliğin yeniden canlandırılması, boşluğu ortadan kaldıran bir felsefi kavram çerçevesinde aşamalı olarak ortaya çıkarılabilecek olan yüzeylerin katmanlaşması fikrinden geçer. Kuşkusuz, estetik her zaman bu yolu izlememiş, çoğu kez öznelci önvarsaymaların kurbanı olmuştur. Yine de, iletişimin dünyasal ve yüzeysel olanı tekelinde tuttuğunu savladığı bir anda, sezgi gücü ya da ruhun içtenliği olarak anlaşılan bir derinlik fikrine her türden sarılma çok kötü olur. *Hic Rodhus, hic salta*: oyunun potu (miza) çok yüksek. Ya estetik edimsel ve olumlunun sahasında oynar ya da simgesel değerlerin bütün ufku onunla ölür.

Simgesel iyilikler ekonomisi olarak anlaşılan estetik güldürücü de olmayacak ağlatıcı da, ama en azından iğneleyici, yani Freud'un ünlü bir incelemesini adadığı esprili savsöze (Witz) uygun olacak. Nitekim, güldürücü öz olarak çatışmanın savuşturulmasıdır, karşıt olanın aşağılanmasıyla doğar: Freud'un yazdığı gibi, güldürücü zevk güldürücü durum gerçeğinden bağımsızdır, öyle ki, herkes gülünç duruma düşürülmeye karşı savunmasızdır. Ağlatıcı olana gelince, içinde aynı terimin iki düzleme konulduğu bakışlımlı bir çatışmayla bağlantılıdır, ama bilinçdışı kavramının dahil edilmesiyle, kendi aralarında bakışsız bir ilişki içine sokulan terimler arasında bir çatışma düşünülür. Esprili savsöz bilinçdışının kendini gösterdiği öteki oluşumlardan ayrılır, çünkü sonunda bilinçdışının işine yarayan eşit olmayan bir uzlaşma yaratır. O özdeşliğe yalnızca haksız olduğunun kolayca gösterildiği noktada hak verir. Onun yalana ve yanılgıya düşmeden kendini açığa vurmasına izin veren

karşıt olanın kurnazlığıdır. Karşılığında tam bir hoşnutluk elde eder: aldığı zevk, der Freud, önceden bastırılan eğilimin gerçekte hiçbir eksilmeye uğramadan üstesinden gelebildiğini düşündürecek düzeydedir. Bu, simgesel değerlerin şiddet, ekonomi ve erkin çıplak edimselliğiyle her karşılaştıklarında yenilmeye mahkûm gibi görüldüğü eziklik ve yenilgi durumundan kurtaran olanaksızın bir siyasasıdır.

Acaba iğneleyici söz iletişimin saçma sapanlığına karşı da amacına ulaşabilir mi? Sorun hep iletişimin götördüğü simgesel düzenin yıkımı sorunudur. Bir ruh hastasının konuşmasında bir esprili savsözün oluşumuna izin veren dayanak noktaları eksiktir. İğneleyici söz, uzak şeyler arasında benzerlik ya da, tersine, yakın şeyler arasında karşıtlık ilişkilerini saptamayı içerir, ama eğer karşıtlık ilişkilerinin varlığı konusundaki temel algı yoksa (tıpkı iletişim toplumunda olduğu gibi), silahsız bırakılmış olur.

Burada, Italo Calvino'nun gösterdiği gibi, belirleyici bir rol oynayan yine estetikdir. Çağdaş aptallığın içinde yoğunlaştığı beş kavramı (hafiflik, hızlılık, doğruluk, görünürlük ve çokyönlülük) göz önüne alıp onları iletişim toplumuna değil de yazına ve estetik eleştiri tarafından kurulmuş olan toplumsal bağa vererek anlamını bütünüyle altüst eder. Bu nedenle, ona göre, hafif olan elektronik bit değil, ama günümüz dünyasını bir çürümüş otomobiller mezarlığı gibi gösteren düşünceliliktir. Hızlılığa gelince, kuşkusuz, periler elektronikten daha hızlıdırlar. Sonra doğruluk televizyon dilinin kalıplaşmış katılığının tam karşıtıdır. Görünürlüğün imge toplumuyla hiçbir alıp vereceği yoktur, ama imgelemle sıkı ilişki içindedir. Son olarak, çokyönlülük, göz önüne alınan kendilikler arasındaki nitel ayrımın da sayı fikrine eşlik etmesini gerekli görür.

İlk bakışta Calvino'nun stratejisi *entrismo* (içindencilik), yani mücadele edilecek şeyin içinden eyleme geçmenin, açık çatışmayla dışından eyleme geçmeden daha etkili olduğunu varsayan siyasal uygulama gibi görünür; nitekim, o, iletişim toplumunun benimsediği sözcüklerin arkasına gizlenir. Aslında, onun halkın dalavereli ve dolaylı (Gianni Vattimo tarafından verilenler gibi) iletilerin inceliğini anlayabileceğine olan inancı yok olmuştur. Bu nedenle, onun varış noktası iletişim toplumuyla yazın arasında cepheden bir ters evirmedir.

Beni –alıntılıdığım adak yazıdaki Heidegger’in uyarısına karşın– ilk kez bir şeye *karşı* bir kitap yazmaya iten neden, dönüşü olmayan bir (dönüm) nokta(sın)da bulunduğumuz izlenimidir. Batı kültürünün temel mantıksal kazancının, yani karşıtlık fikrinin düştüğü andan başlayarak iğneleyici söz etkisiz kalır, çünkü o bir tür karşıtların yer değiştirmesi olur. Ama eğer iletiyi alan kimse, kendi aralarında çelişkili ya da yalnızca karşıt veya bağlantılı olan kendiliklerin varlığını kavramayı başaramazsa, iğneleyici olmak artık olanaksızlaşır.

Çıkış yolu Calvino tarafından işleme konulan yol, ortak bir kavramsal ufuk içinde karşıtların yerini değiştirmekle sınırlı kalmayan, ama kendisini iletişime, yani mantık ve ahlakı ortadan kaldıran ve bu nedenle mantıksal uslamlamalar ve ahlaki buyruklar için erişilmez olan o dünyaya karşı seçenek olarak sunarak, kendi sınırlarının ötesine geçen bir tür *iğneleyici söz ötesidir*. Bu seçeneğin kendisi de mantıksal ya da ahlaki değil, yalnızca estetik, dahası *estetik ötesi* diyebileceğim terimlerle sunulabilir; şöyle ki, artık estetiği (ve dolayısıyla iğneleyici sözü) mantık ve ahlaktan ayrılmış, iyi belirlenmiş sınırları olan bir ufuk gibi değil de, mantıksal ve ahlaki gereksemelerin de karşılandığı bir evren gibi görmek söz konusu olur. Başka deyişle, mantığın gereksemeleri ve ahlakın değerleri özerkliğine kavuşmuş saltık değildir, ancak estetiğin üstüne kurulduğu o “ilgili ilgisizlikler” ekonomisine karşılık verirler.

Medyatik iletişim görüngüsünde özellikle cesaret kırıcı ve alçaltıcı bulduğum şey, ne yanlış bilgilendirmenin dizgeli uygulaması, ne reklamı örnek alan iletilerinin hizipçi ve yanıltıcı ırası, ne de halktaki, onu kolayca kullanılabilir kılan, oyun ve aldatmacaların kurbanı yapan eleştiri ruhunun eksikliğidir. Bütün bunlar bir yenilik değildir, sonsuza kadar kazanmak her şeyden önce inandırmaktır, tıpkı şiddete baş vurma'nın her zaman kuralı değil istisnayı temsil ettiği gibi. Ancak, iletişimde retorik, propaganda ve hatta reklama göre yeni ve görülmemiş bir şeyler vardır. Nitekim, halkın aklına kanılar aktarmaktan ve kazırmaktan, dahası, ruhuna bir inanç ya da özdeşlik ve kalıcılığı olan bir ideoloji (komünizm, faşizm, sosyalizm, liberalizmin olduğu gibi) yerleştirmek söz konusu edilmez. Tersine, iletişimin amacı, her kesinliğin yok edilmesini kolaylaştırmak ve halkı son derece duyarlı ve alıcı, ancak üstüne yazılan şeyi alma ve aktarma anı dışında tutma gücü olmayan bir tür '*tabula rasa*'ya dönüştüren bir insanbilimsel dönü-

şümü not etmektir. Ancak, usa aykırı biçimde, iletişim toplumu, bütünüyle hemen, şimdi yayan ve alan, ama belleksiz, ama bilinçdışı bilinçtir. Bu, güçlülerin, bir şeylere bağlı olmaksızın, anlık çıkarlarına göre yapabilmelerine ve yıkabilmelerine izin verir. Böylece, modern dünyanın (yalnızca bu da değil) üstüne kurulduğu ciddilikle edimsellik, uyumla başarı arasındaki bağ parçalanır.

Anglofon dünya, denetleyebilmek ve etkileyebilmek amacıyla, yoklamalar yaparak, her zaman kamuoyundaki titreşimleri dinleyen reklamsal ve siyasal iletişim profesyonellerinin etkinliğini tanımlamak için *spin* sözcüğünü kullanır. Ticari bir ürünün ya da kamuya mal olmuş bir kişinin “kazanan imge”sini oluşturan iletilerin geliştirilmesi ve sürekli değiştirilmesi onun özdeşliğinin aşamalı olarak aşınmasına ve parçalanmasına yol açar. İdeolojiler dünyasında fikirlerin sağlamlığı ve davranışların tutarlılığı, güven ve saygınlık bunlar üstüne kurulduğu için, başarıya göre işlevselken, medyatik iletişimde, mantık ve ahlaktan kaynaklanan kuruntuları bir yana bırakarak, her zaman *to put a new spin*, yeni bir dönüş yapmak gereklidir. Bir zamanlar *voltagabbana* sözü kişisel çıkarı uğruna kolayca fikir değiştirenler için kullanılıyordu: onların davranışı, her ne kadar kınansa da, kimi zaman anlık olarak başarılı, ama uzun vadede cezalandırıcı oluyordu. İletişimde artık *bir* kaban yok, yalnızca kabanı (yani yolculuklarda kullanılan bir tür üstlük) uçuculaştıran ve parçalayan kesintisiz bir tersyüz etme vardır. İşte *spin* tam olarak kabanın iletişimin basit tekniği içinde parçalanması üstüne kurulur. Genellikle ona yöneltilen kişiyi ve onun etkinliğini şeyleştirdiği ve nesneleştirdiği suçlamasına karşın bu açıdan dirimselci ve tinselcidir.

Bu nedenle, estetik, ‘*spin*’e karşıt bir strateji izlemek zorundadır, çünkü o kabanlardan, yani anlamları yitip gittiği ya da bilinçdışı olduğu veya hiç var olmadığı zaman bile dış görünüşleriyle kalıcı ve paylaşılan bir şey gibi kalan *habituslar*, biçimler, kuttörenlerden yanadır. Toplumsal bir bağ olanağı, inorganik bir cisimlilik sunan ve bu yüzden ‘*spin*’in dönüş ve kendi eksenini etrafında dönmelerinden kurtulan bu boyutlar üstüne kurulur.

Çağdaş toplumun *believers*’dan çok *behavers* tarafından, yani inanışlarından çok davranışlarına göre nitelenen kimseler tarafından oluşturulduğu gözlenmiştir. Bu davranışlar çokyönlü yaklaşımlar ve (insanbilimsel, dilbilimsel, toplumbilimsel, felsefi vb.) yöntem-

bilimler aracılığıyla incelenebilececek kodlanmış ve töreleştirilmiş ıralar sunar. Estetik bütün bu perspektiflerin birleşme noktasıdır.

İnanışlardan davranışlara geçişten kimi önemli sonuçlar çıkarılır; birincisi, kuttörenin incelenmesinde dizge-içi ve kültürel bir yöntem-bilimin birinciliğinin olumlanmasıdır. Bu yenilik, en büyük önemi kültürel ve dilsel yöne veren Amerikalı tanrıbilimci George A. Lindbeck tarafından getirilmiştir. Lindbeck çok yaygın olan öteki iki kuramı geri çevirir. Bunlardan onun eleştirisinin konusu olan birincisi, gerçek üstüne olumlamalar olarak anlaşılan öğretilere belirleyici bir önem veren *cognitivo-proposizionalista* (bilgisel-önermeselci) kavramdır. Lindbeck tarafından geri çevrilen ikinci kuram, dikkatini içsel duygular ve dil öncesi ve aracısız bir şey olarak anlaşılan varoluşçu deneyimler üstüne odaklayan *esperienziale-espressivista* (deneysel-anlatımsalci) kuramıdır. Bu din görüşüne göre, simgeler, söylenceler ve özellikle kuttörenler, özü oluşturan içsel bir duymanın, yoldan çıkarıcı değilse bile ikincil anlatımlarıdır. Bu iki kuramın karşısına, Lindbeck, dini bir tür kültürel ve/veya dilsel çerçeve (*framework*), bunların doğrudan bir gösterisinden çok bireysel özelliklerini oluşturan bir aracı gibi gören yeni bir yaklaşım türü koyar. Bu kuramın temel noktası *dizge-içi dayanıklılıktır*: her kültür konuşmayla ilgili olan ve olmayan bir öğeler sözlüğüyle onların eklemlendiği ve geliştiği özel bir mantık ya da dilbilgisinden oluşur. Başka deyişle, bilgisel ya da anlatımsal boyutu üstün tutan bakış açıları iletişimsel *spin* karşısında yetersiz bir direnç gösterir ve kolayca medyatik kaosu çevrintisine sürüklenirler, oysa, kuttörenler kendi göreceli donukluk ve anlamsızlıkları içinde iletişimin bulanık akışına daha iyi kafa tutarlar.

İkincisi, kendinden bilgi verici ve öz-ereksel eylem olarak anlaşılan bir kuttören düşüncesi, kuttöreni genellikle kavramsal ve bilgi merkezsel yerleştirmelerden bağımsız perspektiflere göre tanımlamak için yirminci yüzyılda geliştirilen büyük insanbilimsel ve toplumbilimsel kuramları geçersiz kılar ve böylece aynı kuttören kavramı geleneksel olarak dinle bağlantılı olanlardan çok daha geniş ve çok daha çeşitli olan bir toplumsal görüngüler niceliğini açıklamaya uygun görünür. Estetik bu yeni yaklaşımı ilk bakışta usa aykırı görünen olumlamalarla ortaya çıkan kuttörene odaklamak ister. Bu olumlamalara göre, kuttöreni ıralayan şey, bir anlamı olmaması ya da yalnızca töreleştirilmiş kişiler üretmesidir.

Estetik, onsekizinci yüzyılda, o zamana kadar göreceli olarak biri ötekine göre özerk biçimde ilerlemiş olan sorunsallar ve ilgilerin dâhice bir bireşiminden doğar. Antikçağ'dan beri Batı kültürünü büyük ölçüde uğraştırmış olan iki geniş ilgi alanı, güzellik üstüne düşünce ile sanatlar ve dil üstüne konuşmalar, onları sevgilerin, heyecanların duyulur bilgisinin doğası üstüne araştırmayla birlikte yaşamın, doğanın ve dünyanın anlamı sorununa sıkı sıkıya bağlayan tek bir felsefi perspektife yeniden taşınır. Onca benzemez ögenin bitişikliğinin ortaya çıkarılması sonraki iki yüzyılda son derece verimli olacaktır. Hiçbir düşünür bu kadar farklı konuları tek bir kuram içinde tutmayı başaramayacak olsa da, önemli olan, bütün bu konuların bilimsel bilgiye, dine, ahlaka, siyasaya ve ekonomiye göre bütünüyle özerk biçimde düşünülebildiği bir ufkun açılmış olmasıdır. Bu onsekizinci yüzyıl bireşiminin artık verimliliğini tükettiği fikri yaygındır: bir "estetikğin sonu"ndan söz edilmesi rastlantı

değildir. Bununla birlikte, yirminci yüzyıl boyunca, estetik, insani, tarihsel ve toplumsal bilimlerden gelen katkılardan yararlanarak, yaşam biçimlerinin incelenmesini de topraklarına katmıştır.

Bu son genişleme çok büyük önem taşır, çünkü estetiğin sınırlarını genişletir ve iletişim toplumundan gelen meydan okumaya karşılık verebilecek yeni, daha geniş bir bireşimin öncüllerini oluşturur. Nitekim, çoğu kez iletişimsel karıştırıcılığa yol açan disiplinlerarası bir işbirliği önermek söz konusu değildir. Yeni estetik bireşimin kuramsal stratejisi bütün duruşları, davranışları, eylemleri, tek bir sözcükle söyleyecek olursak, yüzyıllar boyu estetik deneyimin temel yönünü oluşturan o “ilgili ilgisizlik” tarafından yönlendirilmiş bütün *habitus*ları bir simgesel iyilikler ekonomisinin koruyuculuğu altına almaktan oluşur.

Böylece, yalnızca sanatlar değil, doğrudan kazanç ve pazarlık ekonomisine göre tanım olarak özerklik ve özgürlük içeren ve ekonomik birikime indirgenemez kültürel ve simgesel bir birikimin oluşumuna yönelik bütün o bilimsel, profesyonel ve bürokratik etkinlikler de estetiğin çatısı altında buluşurlar. Böylece, estetik, sonunda her düşünsel etkinlik araştırmasının yöneltildiği ve onun saygınlığının dayandığı ödevbilimsel ölçütleri sağlar.

Ezelden beri açık ve denetimli pazarlıklardan bağımsız, ama aynı zamanda zaman içinde çok daha bağlayıcı ve uzun sürmüş zorunluluk kaynakları gibi görülmüş olan aile, eğitim, dostluk ve sevgi ilişkileri daha haklı nedenlerle estetiğe dahil olurlar. Önemli olan, büyük şeylerde olduğu gibi küçük şeylerde de, sıkı ve nicel ekonominin, varoluşun bütün yönlerini silindiri altında düzleştirme iddiasında olan o “tek düşünce”den kurtulmaya başlamaktır. Yeni estetik bireşim, böylece, medyatik iletişime karşı gittikçe artan hoşgörüslüğü küresel bir direniş ve savaşım stratejisine dönüştürmeye izin veren kuramsal koordinatları ve kavramsal araçları sağlayabilir. Kaldı ki, bu genişlemeyle, aynı Batı kültürünün sağduyusuz bir özyıkım görüntüsü kazanmış olan bir sömürgeleştirmeye haklı olarak karşı çıkan “geleneksel toplumlar”daki toplumsal ilişkileri düzenleyen mantıkları anlayıp değerlendirmek olanaklıdır.

Temel Kaynakça

- Baudelaire, Charles, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1961.
- Baudrillard, Jean, *L'Échange impossible*, Galilée, Paris, 1999.
- Bell, Daniel, *The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1973.
- Blanchot, Maurice, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959.
- Boltanski, Luc ve Chiapello, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994.
- Calvino, Italo, *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano, 1988.
- Debord, Guy, *Commentaire sur la société du spectacle*, Lebovici, Paris, 1988.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.
- *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
- Eagleton, Terry, *The Ideology of Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

- Eco, Umberto, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1990.
- *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997.
- Ehrenberg, Alain, *Le culte de la performance*, Hachette, Paris, 1991.
- Fitoussi, Jean-Paul, *Le retour des temps idéologiques*, Le Monde, 4 Nisan 2003.
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, Imago, Londra, 1940-52.
- Hartley, John, *Uses of television*, Routledge, Londra, 1999.
- Heidegger, Martin, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1957.
- *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957.
- Kupfer, Joseph H., *Experience as Art*, State University of New York Press, Albany, 1983.
- Klossowski, Pierre, *La monnaie vivante*, Losfeld, Paris, 1970.
- Lacan, Jacques, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.
- *Le Séminaire I, Les écrits techniques de Freud (1953-54)*, Seuil, Paris, 1970.
- *Le Séminaire III, Les psychoses (1955-56)*, Seuil, Paris, 1975.
- Lindbeck, George A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984.
- McLuhan, Marshall, *Understanding Media*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1964.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*, De Gruyter, Berlin, 1967-77.
- Ornaghi, Lorenzo (yöneten), *Il concetto di interesse*, Giuffré, Milano, 1984.
- Perniola, Mario, *Dopo Heidegger. Filosofia e organizzazione della cultura*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- *Del sentire*, Einaudi, Torino, 2002.
- Ramonet, Ignacio, *La Tyrannie de la communication*, Galilée, Paris, 1999.
- *Propagandes silencieuses*, Galilée, Paris, 2002.
- Reich, Wilhelm, *Die Massenpsychologie des Faschismus* (1933), Fischer, Frankfurt am Main, 1974.
- Rifkin, Jeremy, *The New Culture of Hypercapitalism*, Jeremy P. Tarcher – Putnam, New York, 2000.
- Simmel, Georg, *Soziologie* (1908), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.