

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>

Willem van Reijen

ADORNO

BİR GİRİŞ



Sevinç
Yayıncılık

DÜŞÜNCE DİZİSİ





FRANKFURT OKULU'nun önemli kuramcılarından ve yöneticilerinden biri olan Theodor W. Adorno'nun düşünce ve yapıtlarına giriş mahiyetindeki bu kitap, onun eleştirel kurama yaptığı katkının daha verimli biçimde tartışılmasını amaçlıyor. Geçtiğimiz dönemde, onun *"Minima Moralia"* (çeviren: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis yayınları, 1998) ve Max Horkheimer ile birlikte oluşturduğu *"Aydınlanmanın Diyalektiği"* (çeviren: Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınları, iki cilt, 1995-96) adlı yapıtları hayli gecikmiş de olsa, Türkçeye kazandırıldı. Yazarın Türkçede ilk yayınlanan kitabı ise, Belge Yayınları tarafından hazırlanan *"Eleştiri / Toplum Üzerine Yazılar"* olmuştur (çeviren: Yılmaz Öner, Belge Yayınları 1990). Ünsal Oskay'ın hazırladığı *"Estetik ve Politika"* adlı, Ernst Bloch, Georg Lukacs, Bertold Brecht ve Friedrich Jameson adlı yazarların da katkıları yer alan bir derlemede Adorno'nun Walter Benjamin'e yazdığı mektuplar yanında, *"Baskı Altında Uzlaşma"* ve *"Bağlanma"* adlı yazıları da yer almakta (Eleştiri Yayınları, 1985). Yazarın, *"Otoriter Kişilik"*, *"Yeni Müzik Felsefesi"*, *"Negatif Diyalektik"*, *"Estetik Teori"*, *"Müzik Sosyolojisine Giriş"* başta olmak üzere diğer yapıtları ise hala çevrilmek için sıra bekliyor.

Adorno ve Frankfurt Okulu üzerine okumak isteyenler, şu kaynaklara başvurabilir: *"Müzik ve Yabancılaşma /Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma"*, Ünsal Oskay, Dost Yayınları., 1982. *"Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Tolculuk"*, Ömer Naci Soykan, Ara Yay. 1991. *"Diyalektik İmgelem"*, Martin Jay, çeviren: Ünsal Oskay, Ara Yay. 1989. *"Frankfurt Okulu"*, Tom Bottomore, Ara Yay., 1991. *"Frankfurt Okulu"*, Phil Slater, çeviren: Ahmet Özden, Kabalcı Yayınları, 1998.

Kitabı Türkçeye kazandıran ve bir makale ile katkıda bulunan Mustafa Cemal'in ise daha önce bir kitabı yayınevimiz tarafından yayınlandı: *"Eşitlikçi Toplamlar: Sömürsüz Bir Gelecek İçin Antropolojik Bir İnceleme"*, Belge Yayınları, 1996.

BELGE YAYINLARI
Düşünce Dizisi

ADORNO: BİR GİRİŞ
Adorno zur Einführung
Hannover 1980

© Willem van Reijen

Baskıya Hazırlayan
Mehmet Arif Sarısözen

Kapak Düzeni / Montaj
Adım Grafik

İç Dizayn
Songül Grafik

Baskı
Güler Ofset

Cilt
Güven Mücellithanesi

Birinci Baskı
Haziran 1999

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK
Divanyolu Cad. 15/1 Binbirdirek İşhanı
Sultanahmet - İstanbul

Tel/Fax: (212) 517 44 53 - (212) 638 34 58

Willem van Reijen

ADORNO :
Bir Giriş

Çeviren:

Mustafa Cemal



İÇİNDEKİLER

1. Adorno'nun İlk Denemelerindeki Felsefi Program, 7
Felsefenin Aktüelliği, 11
Doğal Tarih Fikri, 18
2. Bir Bilişim Teorisi Olarak Geleneksel Felsefeye
Adorno'nun Eleştirisi, 31
3. Aydınlanma Kendi Çocuklarını Yer, 41
Diyalektik, 45
Aydınlanma, 49
4. Pozitivizmin Eleştirisi, 53
5. Adorno Neye Materyalist, Tarihsel ve Diyalektik Diyor?, 61
Materyalist Moment, 65
Tarihsel Moment, 68
Diyalektik Moment, 71
6. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i (Peter Schiefelbein), 73
Metodolojik Refleksiyon, 74
Teori ve Pratik, 80
7. Adorno'nun *Estetik Teori*'si (Hans-Martin Lohman), 85
8. Hegel'in Diyalektiği ve Olumsuz Diyalektik (Mustafa Cemal), 95
Soyut Özdeşlik, 99
Her Belirleme Olumsuzlamadır, 100
Olumsuzlamanın Olumsuzlaması, 102
Diyalektik Özdeşlik, 104
Özdeşlik ve Özdeşliğin Özdeşmezliği, 106
Sistem, 109
Takımlaşma, 113
- Dipnotlar, 117
- Adorno'nun Yaşam Öyküsü, 124
- Adorno'nun Eserleri 127

**ADÖRNO'NUN
İLK DENEMELERİNDEKİ
FELSEFİ-PROGRAM**

1924 tarihli doktora tezi *Die Transzendenz des Dinglichen und Noëmatischen in Husserls Phänomenologie* ve 1927 tarihli *Der Begriff des Unbewubten in der transzendentalen Seelenlehre*, Adorno'nun ilk felsefe çalışmalarıdır. Hocası Carnolius'un ona gösterdiği gibi, bu çalışmalarda Adorno henüz, Husserl'in fenomenolojisinin epeyce etkisi altındadır. Fakat, 1931 yılındaki giriş konuşması *Die Aktualität der Philosophie* ve bir yıl sonra yazılan *Die Idee der Naturgeschichte*, çok farklı bir Adorno sergilemektedir.

Walter Benjamin'le ilk buluşmaları 1922'lere rastlar^[1], fakat, 1927'den itibaren ondan daha belirgin olarak etkilenir. Adorno, Benjamin'in, Goethe'nin *Wahlverwandschaften* ve *Ursprung des deutshen Trauerspiels* hakkındaki çalışmalarını okuduktan sonra, onun özellikle "resimler" in önemine ilişkin düşüncelerinden etkilenir. Benjamin'e göre gerçeklik, algılarken "resimler" oluşturduğumuz öğeler evrenidir. Gerçekliği algılamak her zaman anlamlandırmadır; özne tarafından gerçekleştirilen, farklı öğelerin anlamlı tek bir bütün resim oluşturduğu, düzen kurucu bir faaliyettir. Ama Benjamin'in çabaları, gerçekliğin kendinde bütünüyle düzenli olmadığını gösterme girişimidir de. Algılarımızın aslında sosyo-tarihsel olarak üstbelirlendiğini ve algı hakkındaki bildik nosyonların yanlış olduğunu düşünür. Gerçekliğin rutin ve sorgusuz algılaması sırasında, algılayanın aktif, öznel ve anlam

veren, düzenleyici bir çaba olduğunu gözden geçiririz. Öteki düzeydeki deneyimlerimizle uyumsuz ya da temelde "yanlış" olsa da, rutin algılama düzeyinde kalma eğilimini sürdürürüz.

Benjamin'in, zihinsel süreçlerimizin gerçeği algılayışımızın bu gerçekliğe düzen verdiğini ve dolayısıyla anlam kazandırdığını ileri süren teorisinden adeta büyülendi Adorno. Felsefenin ana sorumluluğunun kültürel gelişme boyunca oluşturulmuş resimlere yeni bir düzen kazandırma olduğuna inandı. Yeni düzen zorunluydu, çünkü kültürümüz çöküş belirtileri sergiliyordu ve bu belirtiler dramatik bir biçimde artıyordu.

Adorno'nun giriş konuşmasından *Olumsuz Diyalektik'e* dek çalışmalarında sürekli geliştirdiği felsefesinde, başlangıçtaki bu kavrayışın değişe geldiğini görüyoruz. Ama bu, Adorno'nun sonraki çalışmalarının erken teorilerin yinelenmiş versiyonları olduğunu söylemek değildir. Adorno'nun felsefesi, çağdaşı hemen hiçbir filozofta olmadık ölçüde konu çeşitliliği ve heyecan uyandırıcı benzetmeleriyle zengindir; fakat bunlarla birlikte onun ana teması hep algılarımızın ve deneyimlerimizin yeni düzeni olmuştur.

Üstelik, Adorno'nun çalışması çağdaşlarıyla kıyaslandığında perspektif ve konu bakımından muhteşem bir süreklilik gösterir. Bu bakımdan onu sadece Frankfurt Okulu'nun öteki felsefecileriyle kıyaslayabiliriz. Felsefi kaliteyi değerlendirmekte sürekliliğin tek başına ölçü olduğunu söylemek istemiyorum. Ama gene de, toplumsal bir felsefenin sürekliliği, zamanın anlaşılmasında kendi payına düşeni yapma iddiasındaysa ve toplum bilimin toplumsal işlevinden koparılmayacağı, başka bir anlatımla, bilimsel ve felsefi yaklaşımları bir yana özneyi öteki yana ayırarak tanımlanmanın bir kurmaca olduğunu kavırıyorsa anlamlıdır. Tarihin özerkliğini iddia ettiği ve kendisini değişimin dışında tuttuğu, insanların kendi tarihlerini bilinçli olarak ve kendi belirledik-

leri yolda oluşturmakta isteksiz olduğu oranda, felsefe bu problemle yüzleşmek ve sonuçlarını belirlemek zorundadır.

Değiştirilebilir olan, sürekli olarak yenilenmesi gereken, dünya resimlerinin kurulmuş düzenidir. Bu değişim ve yenilemenin sürekliliği, lakayt algı örüntü ve deneyimleri gevşetir ve böylece tarihin felç olduğunu, kendini insanın rasyonel ve metodolojik etkilerinden uzak tutuğunu, aynı zamanda, bizatihi "bilgimizin" taşlaştığını açığa çıkarır.

Adorno, felsefesini bu devinimsizliğin reddi olarak, yürürlükteki gerçeklik durumunun "yanlış" olduğunu ve değiştirilmesi gerektiğini öneren, evrilen bir olumsuz eleştiri olarak görür.

Adorno'nun niyetini ve onun felsefi yaklaşımlarını, izleyen paragraflarda giriş konuşmasına ve yukarıda sözü edilen *Die Idee der Naturgeschichte* adlı dersine göndermede bulunarak açıklayacağım.

FELSEFENİN AKTÜELLİĞİ

Felsefenin gerçekliği bütünlüğüyle kuşatacağı varsayımı, Birinci Dünya Savaşı felaketinden sonra pek çok bilimci ve felsefeciyi şoka uğratan bir yanılsamaydı. Bilimci ve felsefecilerin dünyayı geliştirme işlevine olan inançları sarsıldı. Adorno radikal bir sonuca vararak, pratikte her rasyonel olma girişiminin başarısızlığa mahkum olacağını savundu. Toplumun ve kültürümüzün harap durumu, felsefeyi, hatta rasyonel bir eleştiriyi bile reddetmektedir. Felsefe, geleneksel manada, zorunlulukla varolan durumun gerçekçelendirilmesine dönüşmüştür. Felsefenin bu nesneleştirici işlevi toplumda giderek belirginleşmesine rağmen pek çok felsefeci şiddet ve adaletsizlik karşısında suskunluğunu sürdürmektedir.

1927'de *Varlık ve Zaman*'ı yayımladıktan sonra büyük bir ün kazanan Heidegger'i hedef alarak, Adorno, "Varlık" gibi, tamamıyla radikal, ama aym zamanda, temelsiz sorunları, gündeme getirmenin tam zamanının bu olduğuna işaret etti. Felsefe, gerçek sefaleti gizlemeye ve aym zamanda insanları güncel sorulardan uzaklaştırmaya bu yolla yardım eder.

Bu sorgulamayı belirlemek isteyen biri, Benjamin'in dediği gibi "felsefeyi yanlış yola saptırır." Toplumun gelişmesi her eleştiriye açık olmayı gerektirir. Rıza gösterilen, genişletip kuvvetlendirilmeyen her şey çökme tehdidi altındadır; felsefe de gelişmenin taleplerine kendini uydurmak zorundadır. Adorno'ya göre

ana neden, mantık, matematik ve doğa bilimlerinin hakimiyet kuması, bunların kendi örnek modellerini ve maddi alanın baskınlığını, genel olarak bilimciliğin modeli olarak öne çıkarabilmesidir. Pozitif bilimlerin "gerçeği," tutarlı bütünlüğü temsil etmez. Bireysel (tek tek) bilimler hep sadece kısmi resimleri, tek tek olguları ve geçerliliği sınırlı olan yasaları sağlarlar; ne ki bu sınırlı perspektifi ve bu perspektif altında her şeyi bütünlük olarak görürler. Bu, bütünlüğü oluşturan gerçekliğin momentlerini yalıtma ile kalmaz, aynı zamanda kendi hareketini gerçeklikten uzaklaştırır.

Eleştirel felsefenin niyeti, "maddi ve özgül problemler bolluğunu" bireysel (tek tek) bilimlerin tekelinden kurtarmaktır; eleştirel felsefe, "gerçekliği" tanımlama ayrıcalığına karşı koymak zorundadır. Bilimden farklı olarak eleştirel felsefenin niyeti, pek çoğunun iddia ettiği gibi, kendi kategorilerinin kapasitelerini abartmak değildir. Adorno şöyle yazar:

"Açık bir fark var: bireysel bilim kendi bilgilerini, özellikle en son ve en moda bulgularını, çözülmez ve sarsılmaz kabul eder, oysa felsefe, karşılaştığı orjinal bir bulguyu deşifre edici bir işaret olarak anlar. Basitçe söylenirse; bilimin fikri araştırmadır, felsefenin ise anlamlandırma"dır."^[2]

Felsefenin anlamlandırma için önceden belirlenmiş bir yaklaşımı yoktur; yorumlanacak konu -yani tüm insan faaliyetleri- aynı zamanda felsefi düşüncü içeriği. Benzerlikle, her felsefi anlama tüm resmin farklı bir bakışını sunar. Başka bir anlatımla: belirleme araçlarını da belirlemek zorundayız. Felsefe kendini tanımlamalıdır. "Anlamlandırmayı" tanımlamak da anlamlandırmanın sorunudur. Bu bizi kaçınmadığımız bir fasit daireye (dolayısıyla büyük bir felsefi çabaya) sokmaz, çünkü mantığın kendisi de kısımlarla çalışır. Üstelik, mantığın sınırlı alanına gönderme yapmak, varsayma eğiliminde olduğumuz gibi, bizi derin çe-

lişkilere doğallıkla açık tutmaz. İlkin mantığın, bilimi bir bütönlük teorisi olarak inşa edip edemeyeceğini sormalıyız. Mantık, mantıksal olarak kendi kendini belirleyemez varsayımından yola çıkan bu soru reddedilemez. Dolayısıyla, mantık kendi yaptıkları için felsefi gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar.

Adorno varolan költürdeki birbirinden kopuk momentleri yeni bir düzene sokmaya çalışır. Sanat, ekonomi ve bilim gibi toplumsal gerçekliğimizin tikel momentlerine hakiki anlam ve işlevlerini kazandırmak ister. Bu, faaliyetlerin sadece kendilikleriyle varolmalarından ve farklı yasaları izler görünmelerinden ötürü ilk bakışta şaşırtıcıdır, ama gerçeklikte, birbirleriyle bağlantılıdır. Adorno'nun bu karşılıklı bağıntılılığı tanımladığı formöl, bugün bize yapısalcılığı anımsatıyor: yapısalcılar buna deşifre edilmesi gereken bir bulmaca ya da metin diyorlar. "Yorumlayıcı felsefe gerçekliğe götüren ipuçlarına anlam vermek zorundadır."^[3] Felsefenin tarihi de bu karmaşık gerçekliğin bir parçasıdır. Felsefenin kendi tarihini yazarak ispat problemiyle yeniden karşılaşırız: felsefe bir ve aynı anda hem metin olmalıdır hem de metni deşifre etme.

Adorno "metin" terimini benimser, ama Benjamin'in etkisini hatırlarsak, "resim" terimini düşünmemiz gerekir. "Resim" terimi, "metin" teriminin sağladığından daha fazla mümkün insan deneyimini ve deneyim yolunu kapsar. Zaten, Adorno resimlemeyi, deneysel dünyaya ait deneyimimizi yeniden örgütlemek için mümkün en tam faaliyet olarak düşünüyor. Bilim ve felsefenin özel dalları arasında, önceden katıca belirlenmiş bir yapı olmıyan, bir paylaşmanın ana hatlarını çiziyor. Ona göre, felsefenin işlevi hep özel bilimlerin bakışlarını ve sonuçlarını birbiriyle ilişkilendirmektir; bütönlüğün resmi hep yeni biçimler alarak -böylelikle bütünü oluşturan momentler de- sürekli değişecektir.

Adorno'nun niyetinin, varolan şartları daha iyi bir dünyayla karşılaştırma fikri olmadan eleştirmek olduğunu anlamak önemlidir. Böyle bir karşılaştırmanın varolan dünya için yararı yoktur. Adorno, insan varlığının anlamı (Heidegger'in "varoluşçuluk"unda bulunan) ve "dünyanın ardındaki dünya" (Husserl) arasında özellikle bir hat çizer. Felsefenin işlevi gerçekliği "anamlı" diye anlamlandırmak ya da gizli niyetler atfetmek değil, "gerçekliği niyetsiz anlamlandırmaktır ... niyetlenmemiş olanın, analitik olarak yalıtık öğelerin koleksiyonu yoluyla yorumu ve gerçekliğin böyle bir yorumla açığa çıkarılması: bu, her gerçek materyalist algılamamanın programıdır."^[4]

Adorno, bu yaklaşıma, "özel" olanın *a priori* anlaşılmasından değil, verili durumdan yola çıktığından dolayı "materyalist" demek istemektedir. Bu durumun kurucu momentleri birbirleriyle farklı yollarla yüzleşerek hakikatte ne olduklarını açığa vururlar. Bu tek bir olay değildir: yeni bir düzen felç edilmemelidir, sürekli yeniden yazılmalı ileriye doğru taşınmalıdır. "Niyetlenmemiş" olarak gerçeklik, gerçekliği oluşturan momentlerin anlamı ne geçmişte karar verilmiş ne de gelecekte açığa vurulacak demektir. Gerçeklik, birbiriyle ilişkili tek tek momentler olarak, burada ve şimdi varolarak tüm toplumsal gerçekliği oluşturur. Ne ki, herhangi bir anlamın kökeninin sorulması, tanımlı bir toplumsal fenomenin aktüel işlevinin sorulmasından farklıdır.

Adorno köken sorununu sonraki çalışmalarında ele alır; ama burada bile ana bakış açısı baskındır. Geçmişe bakar ve toplumsal düzenimiz ve kültürel gelişme bağlamında bugün ortadan kalkma belirtileri sergileyen momentleri inceler. Adorno bu momentlerin erken kökeni olduğunu ispatlar; bu özellikle Horkheimer ile birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde özellikle açıktır. Adorno, geçmişteki ya da gelecekteki bir perspektifi seçmek, seçici algılamaya yol açtığından "şimdi"nin önceliğini ve onu deneyimleme yolunu gerekçelendirir. Bu yüzden, öz-

nel olarak "iyi" diye algıladığımız ve geçmişte gerçek olmuş olduğuna inandığımız bir yaşama yolunu (Hegel'in Yunan *polis*'i algısını coşturucu bulması gibi) kolayca seçeriz; ya da şimdiki durumla zıtlıştırdığımız öteki toplum biçimlerini hayal edebiliriz. Bu, şimdiki duruma felsefi analizle uygun hale getirilemeyen, öznel, önyargılı bakmaya yola açar.

Adorno'nun felsefesine, her iki perspektife de dayandığından, hem materyalist hem tarihsel denilebilir. Yeri geldikçe, bunların yanında diğer niyetleri de tartışılacaktır. Bununla birlikte, Adorno'nun felsefesinde tarihsel yaklaşımın (aynı zamanda, gösterileceği gibi, diyalektiğin) "durulu" olduğuna işaret etmek isterim. Şimdiki duruma konsantre olup ve anlamlandırmanın kategorilerini şimdiki zamanda alırsak, geçmişin kimi öğelerini bu algı alanından kaybetme riskiyle karşılaşırız. İlerki bir zaman için tarihsel olarak etkin olmayan momentleri alıp, sadece şimdiki zamana konsantre olursak, dinamik gelişme bakışını yitirebiliriz. Adorno'nun felsefesi diyalektiğin durulu oluşunun sonucu ise, bunun onun "niyetsiz gerçeklik" kavramının sonucu olup olmadığı sormak durumundayız.

Bununla birlikte, Adorno'nun geleneksel felsefeye saldırısı aslen, özellikle ondaki teleolojik kavrayışadır. Teleolojik felsefeye bu saldırısını, görecelileştiren felsefeyle bir "sistem" içinde birleştirir. Tüm fenomenlerin belirli bir düzenini tasarlama ile ele ele giden bir dünya-resmi tamamlama girişimi, Adorno'ya felsefinin kendini sürekli değişen gerçeklikten ayırdığını ve soyutlamalara mahkum ettiğini düşündürür. Adorno felsefenin varolan düzenin öğeleri arasında sürekli yeni ilişkileri kurmak zorunda olduğunu açıklamaya çalışır. Adorno'ya göre, ayrı öğelerden gerçekliğin kurulması için "anlamlandırmanın" ağın geniş yarıklarından kayıp girdiği şu günlerde, felsefenin ufku bütünselliği garanti etmeye adanmış dev problemleri terk etmelidir. Anlamlandırma hakikaten en küçük öğeler koleksiyonu ise, artık gelenek-

sel anlamda dev problemlere uğraşamayıp, sadece bir zamanlar açıkça sembolik olarak temsil edilmiş özgül alanlardaki olanca sorguyu reddetmelidir."^[5]

Adorno'un bir zamanlar işaret ettiği Freud tarafından psikoanaliz için talep ettiğine benzer şekilde, felsefe varolan gerçekliği olduğu gibi anlamak istiyorsa, ilkin bir envanter hazırlamalıdır ve "göründüğü haliyle dünyadan kendini ayırmalıdır." Böyle bir durumda "toplumsal felsefenin ekonomiye doğru gelişme eğilimi"^[6] sadece toplumdaki ekonomik sektörün üst belirlemesinin sonucu değil, aynı zamanda her hangi bir felsefenin temelini oluşturması gereken olguların içkince zorunlu analizinin sonucudur.

Tüketimin analizi toplumun yorumlanmasının çatışan çıkarlar doğrultusunda yapılması gerektiğini gösterir. Çatışan çıkarlar, ortaya çıktıkları ve geliştikleri bütünün hakiki bütün olmadığını gösterir. Bu doğru oldukça her şey çatışma doğrultusunda, yani muhalifi bakımından anlaşılmalıdır. Hiç bir şey "kendinde" ve kendisiyle anlaşılabilir. Bu, felsefenin gerçekliği, ne niyetiyle ne de kendisiyle anlayamayacağı sonucunu verir. Dağınık bir gerçeklikte, felsefe, dağınık momentlerin bir araya getirilmesinden ibaret kalır. Bunun farkında olmak, gerçekliğin farklı olabileceği kuşkusu taşımanın yeterli nedenini verir. Adorno tam burada felsefeyi "farklı olma" olanağının ispatı olarak anlamının şansını görür. Toplumsal öğelerin "farklı" düzeni, hayalde durup kalmaz, gerçekliğin felsefe olarak bir bölümünü kurar. Bu dönüm noktasında felsefe, varolan gerçekliğe nüfuzundan kendini serbestleştirir ve toplumsal öğelerin hakiki bir ayrılığının olmadığını ispatlayabilir (örneğin, ekonomi ve felsefe). Üstelik, felsefenin "fildişi kulesi" denilen, "hakikatin" ölçüsü olur: gerçekliğin yırtık perdesi bütünlüğün görünüşünü verir, fakat şimdi tek tek momentler bile kendi hakiki gerçekliklerini göstermektedir. Beraberinde değişimin başlangıcı gerçekliğe nüfuz eder.

Felsefenin kendini bulması, felsefe ve gerçeklik arasındaki mesafeyi kaldırmamızla mümkündür. Felsefe gerçeklik hakkındaki hakikati, gerçekliğin ve felsefenin bütünlüğü hakikatin kendisi olduğunda, anlatabilir. Marx'la hemfikir olarak Adorno "kötü gerçekliğin" askıya alınmasının, "kötü felsefeyi" askıya aldığına inanır. Bunların hiçbirine öncelik vermez; bunların konfigürasyonu bir momentin değişmesinin ötekinde değişmeye neden oluşunu içerir. Adorno bu düşüncelerini ayrıntısıyla *Die Idee der Naturgeschichte*'de betimliyor.

Die Idee der Naturgeschichte adlı dersinde Adorno, geleneksel felsefeyle, kendi yaklaşımı arasındaki farkı açıklıyor. Daha önce söz ettiğim gibi, Adorno geleneksel felsefenin, en az bireysel bilimler kadar, toplumsal gelişmelerin ve ilişkilerin devresini çizme görüşünü yitirdiğine inanmaktadır. Örtüştüren bir analiz olmaksızın sadece kısmi veçheler sınanabilmektedir. Fakat, kısmi veçheler ve bütün arasındaki ilişkiler soyut bir yolda alındığından, bunlar bile artık yeterince anlaşılamamaktadır. Oysa, bütünün her bir kısmını geliştiren, özellikle bu ilişkilerdir. Bilimde kısımların yalıtılmış olmasının, kısmi veçheler hakkında bildiğimize inandıklarımız, hatta genel olarak bilgi anlayışımız üzerinde doğrudan etkilidir. Ayrıntılı bilgi bilimsel görünür, buna karşın dev resmimizin her görüşünün ideoloji ya da spekülasyon olduğundan kuşkulanılır. Adorno, daha yakından inceleyeceğimiz gibi, dersinde, tam da bu ayrıntıların bilgisinin bilimsel görünümünün boş bir spekülasyon olduğunu ve özgül içeriği ve bundan türetilen bilim anlayışı bakımından ideolojik bir işlev gördüğünü iddia edecektir. Adorno, geleneksel felsefeye karşı eleştirilerini, felsefi tarihin tipik temsilcileri olarak gördüğü genç Schiller ile ve fenomenolojist Husserl ve Heidegger ile girdiği tartışma içinde yöneltir. Gelenekteki gelişmeleri uçlara taşıdıklarına inanır. Adorno'ya göre onların bu yaklaşımı, varsayımlarının dayanıksızlığının da ispatıdır.

Bu ispatlanmamış iddialar, Adorno'ya göre kesinlikle tarih anlayışımıza yansımıştır. Geleneksel olarak biz tarihi, sonuçlanmış ve değişmez bir şey, bir "olgu" olarak görürüz. Tarihsel olgulara ait bilgimiz de değişmezdir (en azından tüm faktörleri bildiğimizde). Bilinen olgular ve bilgi, eş ölçüde önbelirlenmiş boyutlar olarak hesaba katılır. Adorno buna tarihin ve bilgisinin ontolojileştirilmesi diyor. Değişmezliğin kriteri, bilinçle ya da alt-bilinçle özgül bilgimizin ve bununla birlikte kendiliğinden bilgimizin güvenilirliğinin kriteri olur. Buna göre değişmezlik özsellikle, değişebilirlik ilinekselliklerle eş anlamlıdır. Geleneksel felsefe bilgi anlayışını ve felsefeyi özgülleştirir: sadece değişmeyi doğru bilgi kabul eder.

Tarih anlayışımız da, Adorno'ya göre, değişmez olanla kavranabilir olanı eşitleme eğiliminin kurbanı olmuştur. Adorno, kuşkusuz, tarihsel olguların değiştiğinin söylenebileceğine inanmıyor. İfade etmek istediği, tarihsel olguların her zaman ve özellikle yoruma tabi olduğudur. Bir münakaşaya kavga deyip diyemeyeceğimiz, belli sonuçları tarihsel olarak önemli görüp görmediğimize; tarihe belli bir süreklilik tanıyıp tanımadığımıza, yani tarihsel süreklilik anlayışını kabul edip etmediğimize bağlıdır. Adorno, tarihteki her tek olay için bunu yaptığımıza, başka bir yol bulamayıp bu sürekliliği devamlı tarihe soktuğumuza inanmaktadır. Buysa gene hep aktüel deneyimimizden, yani özgül momentlere verdiğimiz anlamdan yola çıkıyoruz demek oluyor. Adorno bundan, tarihin sürekli yoruma tabi olduğu aksi taktirde aktüel durumumuzla tarihimiz arasındaki bağın kopacağı sonucuna varır. Bireysel bilimleri (sadece tarihi değil aynı zamanda doğa bilimleri ve dahası, felsefeyi), bir tarih anlayışının kölesi kılarak, tarihi basitçe olguların toplamı diye sunmakla suçlar. Tarih böylece, değişmez bir şey olarak felç olur, aktüel [tarihsel] deneyim diye, anlamlandırmadan uzak tutulur.

Değişmezin önceliği, değişmezliğin algılanmasıyla olan benzerliği bakımından da önemlidir. Değişmezliğin kavranması insan algısının en yüksek biçimi diye anlaşılır. Bu bilgi öylece kalır ve hatta sonunda "bilginin" kendisinin anlamına karar verici olur. Bu yolla der Adorno, tarih ve bilgi birbirinden mutlak olarak ayrılır. Her moment kendinde bir gerçeklik oluşturur; her biri değişmezdir, kendinde temellenmiştir ve başka bir moment tarafından ulaşılamaz. Adorno'nun eleştirileri, her birini ayrı ayrı ele alıp birbiriyle karşılaştırarak tam da tarihin ve algının bu felç edilmesine karşı yöneltmek amacındadır. Sonraki bir alıntısında şuna işaret eder: "Hakikat, relativizmin umduğu gibi tarihte yatar, tarih hakikatte yatar." Bu tezdeki odak noktasının taşınması, ileride ayrıntılı açıklanacağı gibi, Adorno'nun tarihle, tarihin yorumunu eş kabul ettiği kanısına götürmemelidir. Ne ki, geleceğin eleştirisi bizi uçlara iter, çünkü gelenek her şeyi uçlara götürür.

Adorno tarihin ve algının birbirinden ayrı tutulamayacağını göstermek istemektedir. Bilgimiz tarihseldir, tarihimiz sadece onu nasıl tanıyorsak öyledir. Tarih ve algı görüşleri basitçe birbirine bağlıdır. Hakiki tarih (özgül olaylar, süreklilik, vb.) anlayışımızı belirleyen bu bakıştan yoksunluk "tarih" dediğimiz her şeye ilişkin anlayışımızın kaybı demektir. Tarih ve bilgi arasındaki ilişki dolayısıyla karşılıklı bir kurum olarak görülmelidir. Bu karşılıklılığı tekrar yalıtılamamız önemlidir, böylece yeni bir ontoloji ortaya koymuş oluyoruz. Doğa ve tarih arasındaki ilişkiyi sorgularken Adorno'nun niyeti, "doğa ve tarih arasındaki bildik antitezi kaldırmak bu iki terimi fiilen aralarındaki ayırım kalkana kadar sürmektir."^[7]

Dolayısıyla, Adorno, doğal tarih fikrinin bir birlik olarak öngörebilme olanağını eler. Şimdi sadece bu iki terim, doğal, otantik olmayan tarih yanılmasından ayırmak ve gerçek tarihi bir varolma yolu olarak ve "doğanın hareketi"^[8] olarak yeniden kur-

mak için, problem idealist felsefenin koyduğu gibi ele alınmalıdır. Diyalektik görüşler, olgusallığa yaklaşan, gerçekliğin tersyüz edildiği ontolojik teorilerin, asla gerçek öngörüyü değil, sadece felsefi formüller ve abartmalar önerebilmekle sınırlı olduğunu kavratabilen, bir terminoloji kurmalıdır.

Adorno'nun "doğa" anlayışı, doğa bilimlerinde üretilen doğa anlayışıyla uyumsuzdur. Adorno, doğa bilimlerinin doğa görüşlerinden kaynaklı tanımlarına mesafeli dururken, bunu aşağılayıcı bir tavırla yapmaz. Özel bilimlerin tanımlarını dikkate alır ama bunların yetersiz kaldığını savunur.

Adorno doğayı, sadece onu tanımlayan yasalarıyla birlikte "madde" olarak görmez, ama aynı zamanda varolan her şeyin "tekilliğinin" tikelliği, ifadesi olarak ele alır. Dolayısıyla Adorno her varolan şeyin karşılaştırılmaz bireyselliğini vurgular. Doğa bilimlerine ait görüşlerden bize aktarılan ilgisiz görüşleri eleştirir. Örneğin, doğa bilimi deneylerde özgül bir tavşana ya da atoma fazla dikkat göstermez. Bunların her biri öteki kadar iyi ya da kötüdür. Bireysel madde ve bireysellik asla belirgin değildir; bilim sadece türlerin karakteristikleriyle ilgilenir. Bu ilgisizlik, gözleyen ve araştıran özneye de yansıtılır. Deneyi ve hesapları kimin yaptığı kesinlikle umursanmaz. Bu iki yönlü ilgisizlik bilim görüşlerinde ve o tuhaf toplumsal nötürlük algısında ya da objektiflikte ifadesini bulur. Bireysel ya da grup çıkarları asla görünmez; görüldüğü durumda bile, açığa vurulmaz.

Adorno, kendi doğa görüşünde, bireysellik perspektifine ve aynı zamanda yaşayan her şeyin tekilliğine fazlasıyla vurgu yapar. Doğal varoluşun ihmal edilen tarihsel boyutunu ve özellikle bireysel varlıkları dikkate alır. Bireysel "madde" ancak tarihi varsa anlaşılabilir ve dolayısıyla tarihsel bir madde olarak varolmak zorundadır. Öte yandan, tarihsel boyutlar ancak hakikaten bireysel şeylerin deneyimidir. Benzerlikle bu, doğa ve tarih için

de geçerlidir. Tarih ve doğa denilen momentlerin doğuvermediklerini, sadece, aynı anda ayrı düşüp birbirlerine geçtikleri sonucuna varır: "doğa tarihin göstergesi olarak ve tarih doğanın göstergesi olarak görünür."^[9]

Tarihin ve doğanın karşılıklılığı, Adorno'ya göre, "yorum"da ifade edilir. Yorum, doğadaki şeylerin, doğa bilimlerinin görüş alanından uzaklaştığını; doğanın tarihsel yanını ve tarih bakımından, tarih çalışmalarında unutilan şeyleri, yani tarihin doğal bir çevrede gerçeklik olduğunu vurgular. Her iki moment yorumlandıklarında, başkalaşıma uğrarlar, momentlerin algısı ve parçası olduğu bütün dahil her şey değişir. "Doğa, tarih gibi, *kendisini* geçici bir doğa olarak sunar"^[10] ve "tarihsel varoluş, en uç noktada, kendisinin anlaşılmasına doğal varoluş iken en yakın duran tarihsel bir tanımdır."^[11]

Adorno pratik olarak bilimlere lakayt kavramları canlandırmak istemektedir, böylece aynı zamanda bu pratik olarak önebelirlenmiş lakayt kavramlar yoluyla gerçekliği değiştirebilecektir. Kavramların lakaytlığı, aslında beraber birlik oluşturan şeylerin tanımsal ayrılığında görünür olur. Bu aynı zamanda düşüncemizi hakikaten kullanmadığımızı gösterir, dolayısıyla momentlerin karşılıklı değişmelerini hesaba katmaz. Üstelik, birbirini koşullayan ve değiştiren düşünce ve gerçek anlayışımızı ve öngörümüzü kaybettik. Gerçekliğin düşünceye ya da düşüncenin gerçekliğe taahhüt ettiği, birinin diğeriyle anlaşılabilirdiği, bir Arşimet Yasası yoktur. Dolayısıyla, anlayışımız, ne sabit bir faktördür, ne de gerçekliğe tevdi ettiğimiz ebedi geçerli mantıksal işlemlerin *sarsılmaz temelidir*.

Doğa ve tarihin, gerçeklik ve anlamının, bu karşılıklı koşullanmışlığı, gene, katı ve bundan ötürü soyut bir ilişki olarak görülmemelidir. Bu, kendimizin de dahil olduğu ve kendini ancak objektif olarak açığa vuracak olan tarihsel bir gelişmeye tabidir.

Bu enformasyon değişiminin kendisi tarihsel olarak görülmelidir.

Doğal statinin tarihsel dinamikten her ayrılması kesinlikle yanlış anlatıma; tarihsel dinamiğin doğaldan her ayrılması ise, tanım gereği, tersinmezlikle kötü tinselciliğe yol açar."¹²¹

Doğa, tarih ve düşünceenin oluşturdıkları tek birlik, her bir momente de görülür. Doğa tarih olduğu kadar, tarih de doğadır; her ikisi de düşünme sürecine içkindir. Bununla birlikte düşünme süreci, geleneksel felsefenin yaptığı gibi, hakikatin içeriğini "doğru" ve yanlış" tanımlarından türetmemelidir. Düşünce, analizlerimizin tarihi ve doğa perspektifimizi hesaba katıyorsa ve bu perspektiflerin herhangi birine ötekine göre öncelik atfetmiyorsa hakikatlidir. Adorno'nun görüşüne göre, tarihi en derindeki çekirdeğiyle birlikte kavrayan tam da budur. Felsefe, kendi tanımını gereği, kendini kendiliğinden tanımladığını iddia etmiştir; sonra da kendi içerisinden her şeyi tanımlamıştır. Oysa Adorno, felsefenin doğayı ve tarihi tanımlama hakkını (ve yeteneğini) reddetmesine karşın, hakiki bir felsefe olmaksızın, olan gibi bir tarih ve doğanın varolamayacağını söylenmesini yerinde bulur. Eğer felsefe, doğayı ve tarihi, kendi orjinal birliklerinde doğrulukla anlayamıyorsa, düşünme sürecinde bu birlik oluşmamışsa, doğa ve tarih, bu orjinal birlikte varolamaz.

Bu düşünüş, çelişkilere yol açar görüldüğünden, Adorno'nun çalışmalarını ilk kez okuyanları yanlış anlamalara sürüklüyor. Adorno bir taraftan, geleneksel felsefenin hakikat olmayanı söylediğini, çünkü şeyleri yanlış yolda sunduğunu; öteki taraftan, hakikati söylediğini, çünkü fiili olayları doğru bir yolda yansıttığını iddia ediyor. Paradoks, "hakikat" ve "hakikat olmayan" terimlerini katı mantıksal çelişkiler olarak tanımlamazsak çözülür. Adorno, geleneksel felsefeye felsefenin kendisinin verdiği bir taahhüt manasında "hakikat" diyebilir; varolanın doğru bir anlam-

landırması olarak—*adaequatio*. Geleneksel felsefe tam da doğanın ve tarihin tanımsal ayrılmasını ve özel bilimlerin olgusal sonuçlarını ve işlevlerini kendileri için ve toplum içinde yorumlar. Ama tam bu, Adorno'nun hakikat ya da hakikat olmayan, diye ifade ettiği eleştirisidir.

Dolayısıyla Adorno, bu terimleri yargıları ya da "cümleleri" nitelemekte kullanan doğruluk teorisinin çerçevesi dışında, asıl olarak "çarpıtılmış" gerçekliği göstermekte kullanmaktadır. "Çarpıtılmış gerçekliğin" doğru yorumu aynı anda hem "hakikat" hem de "hakikat olmayan" olabilir.

Yorumun hakikat olmayan karakteri ve yanısıra gerçekliğin çarpıtılmışlığı olgusu, Adorno'ya göre, geleneksel felsefe tarafından varolan "varlık" doğrultusundaki amacıyla gölgelenmiştir. Ne ki, "varlık" terimi öyle bulanıktır ki tarihsel olanla gerçek olan her şeyi ayrımsız olarak kapsar. Dolayısıyla, felsefe (doğa ve tarih arasındaki gibi) fiilen varolan ayrımları ve tarihsel olarak farklı olanının anlamını ve anlaşılması olanağını yitirir. Varolan her şeyin (felsefe dahil) kendini belirlediği gibi varolmadığını; bu nedenle, hiç bir şeyin kendi varoluşu yoluyla tanımlanamayacağını; hiç bir şeyin kendisiyle özdeş olmadığını anlamaktan da yoksundur.

Adorno algıyı, "dışarıdan," "şeylerin kendi varoluşlarında nasıl olması gerektiği" şeklinde almaz. Tarihin resmini, tarihin kendisinden geliştirir; tarih tanımı doğayı ve düşünme sürecini içerir. Dolayısıyla Adorno, bireysel bilimler bakımından, tanımı çok dar olan "tarih" teriminin, ortak kullanımını genişletir. Bu tanım hakkında karar vermek, kuşkusuz sadece bir tanım sorunu değildir. Mesele, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi nasıl algılayacağımız ve tarih algısından hangi teorik ve pratik sonuçlar çıkaracağımız meselesidir. Adorno'ya göre bu geleneksel felsefenin eleştirisidir, çünkü kavramlarının anlamını tarih problemiyle iliş-

kili olarak tartıştığımızda, bilimin felsefeden ya da felsefenin bilimden üstün olduğunu haklılıkla savunamayız.

Her ne kadar pratik, teorik algı olmaksızın muhakeme edilemezse de, Adorno şimdilik, kendi algılarını tartışma dışı bırakmayı yeğlemektedir. Bilim ve felsefeden kök alan hakiki ilkeli eylemleri sınar. Gerçeklik üzerine ya da gerçeklik ile bilimsel ve felsefi ifadeler arasında ender rastlanır bir anlaşma vardır. Bu anlaşmazlık, hatalar dışında kendini özellikle, ileri sürülen toplumsal ilişki niyetleri ile gerçeklik arasındaki farkta kendini gösterir. Toplumsal bir gerçekliği bilim ve felsefenin fikirleriyle oluşturmak olanaksızdır. Ne, bilimin ya da felsefenin aletleriyle insan hedefleri bakımından gerçekliğe yol göstermek daha olanaklıdır, ne de gerçeği mantıksal doğrulukla betimlemek olanaklıdır.

şimdilik bu ifade bir olumsuzlamadır— *negativum*. Adorno eleştirisini buradan geliştirir; böyle yaparak deneyimin sınırlarını geçmekten kaçınır. Gerçekliğin onu hayal ettiğimizden farklı olduğunu söyler. Bu farklılığı, durumun bir parçası olarak ve herkesin anladığı terimlerle kavramaya çalışır. Olumsuz (negatif) denenmelidir ve gerçek durumun bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Adorno'nun tam bir anlaşmaya (özdeşliğe) ulaşma olanağını hiç düşünmediğini anlamak bizim için büyük önem taşıyor. Çağdaş ontolojiden açık bir şekilde kendini uzak tutar.

Doğanın ve tarihin ıraksamasının ötesinde durma iddiasındaki ontoloji el altından türetilir ... ama ontoloji gerçek prosedür başarısız olduğundan, ideolojik bir prosedüre, zihnin uzlaşmasına bağlıdır.^[13]

Ne ki, olumsuzun askıya alınması kavramı, olumsuzluğun "kötü gerçeklik" olduğu algısında kendisini ifade eder. Gerçekliğin bu belirlenimi, kuşkusuz, ahlaki bir suçlama değil, gerçeklik hakkındaki düşüncelerimizin uyumsuzluğunu gösteren bir nitelmedir. Bu aynı zamanda, gerçeklik "hakkında" konuşurken sürekli yanlışa düştüğümüzü de gösterir.

Bu yanılma, gerçekliği hala tutarlılık resmi olarak betimleyerek ve açıklayarak, sonuçta buna rasyonellik iddiasını, ve dolayısıyla herhangi bir düşünme sürecinin kendi belirlenimini ekliyor oluşumuzdan kaynaklanıyor. Oysa, düşünme sürecinin, mantığın savladıklarının gerçeğin ölçüsünü verme manasında, bir önceliği yoktur. Gerçekliğin kendini ortaya koyuşunun "mantıksal" olmayışı ve şeylerin kendilerinde özdeş olmayışları, mantığın yetersizliğini gösterir. Gerçekliğin kendisi görüşlerin anlamlar ve işlevlerle uyumlu olmadığını bize anlatır. Adorno'nun doğa ve tarih üzerine düşüncelerinin ulaştığı sonuç budur.

Bu düşünceler, Adorno'nun eleştirilerde çoğu kez yanlış anlaşılan "totalite" fikrinin de temelidir. Adorno, bütünü, kısımların tümünün toplamından "daha fazladır" manasında mistikleştirmez. Gerçekliğin özdeşleşmeyişinden, yani (her biri kendinde ve ötekiyle ilişki içinde) felsefe ve bilimin özdeşleşmeyişinden önce başarısız kalan tam bu kavramlar olduğundan, Adorno, "totaliteye ilişkin son felsefi iddianın çöküşüne" ve "zihnin kendine yeterli totalitesi kavramının elenmesine"^[14] yönletir (refer). Özdeşleşmeme, varolan her şeyin ve aynı zamanda varoluşun tüm kısımlarının ve bunları kavrayışımızın momentidir.

Adorno bu yüzden, "tollallık" kavramını geleneksel felsefeden farklı anlar: tollallık varolanın bolluğudur ve aynı zamanda yok-varlığın (non-being) momentidir, ya da daha belirtikçe (Heidegger'e herhangi bir çağrışımından kaçınmak için) özdeşmemiş varlığın (non-identical-being) momentidir. Adorno, Heidegger'in tersine, bu tanımını ontolojileştirmez. Özdeşmemiş varlık (non-identical-being) tarihsel gelişme aşamalarına ve geri kalan her şeye ayrımsızca geçerli bir tanım değildir. Birbirine bağlı temsillerde somutlaştırılmalıdır ve temsilin kendisi hep rasyonel terimlerle ifade edilebilen bütünlüğün bir kısmı olarak girer. Öyle ki, bu kısım sanıldığı gibi, sınırlı dilin terimleriyle söylenmesi gereken bütünlüğün bir kısmı değildir. Bu, çelişkiye yol açar görü-

nür. Gerçeklik hakkında bir ifadede bulunan, gerçekliğin ifade edilen her şeyi içermediğini aynı anda kabul eder.

Bu soyut sunum, her şeyin basitçe felsefi bir problem gibi göründüğünü gösterir. Ne ki, daha yakından bakarsak, varolmak zorunda kalan bir şeyin aynı zamanda kendisi olamadığı bildik fenomeni yaşarız. "Evet" ve "Hayır" diye katı mantıksal ayırım, doğruluğu izah etmekte yetersiz kalır. Aşık mantıksal çelişkiler gerçekliğin kendisinin fire verdiğini ifade eder. Felsefi eleştiri ne gökten iner, ne de kimi hipokondriakların mahzun işidir; o, suskun gerçekliğin kalıcı yanını haykıran sesidir. Eğer bu kısım kayıpsa, gerçeklik olumsuzluğu (negativitiy) ele geçirme halindedir. Bütünlük ve totalite dolayısıyla iki bileşen içerir: potansiyeli gerçekleştiren ya da gerçekleştirebilen; potansiyeli gerçek olmayan ya da olamayan ve varolanın hakiki varoluşunu bulmasına yardım eden. Bu olgular "eleştiride" ifade edilmek zorundadır.

Adorno'nun daha sonraki *Olumsuz Diyalektik* adlı çalışmasında, "kendini bulmanın" verili koşullarda nasıl olanaksız olduğunu ispatlamayı denediğini göreceğiz. Totalite şimdi ve gelecekte olumsuz tarafından hükmedilir ve felsefe bundan ötürü ancak eleştiri olarak işleyebilir. Teori olarak felsefe ve pratik arasındaki derin boşluk ortaya çıkar. Felsefe verili şartlar altında durumu iyileştiremez. Tüm yapabileceği toplumsal düzenimizin yetersizliklerini açığa çıkarmak ve kendini eleştiri olarak ifade etmektir.

Totalite terimi aynı zamanda tevekkülü ima eder. Bütünlük, olduğu haliyle, kendini gerçekleştirmeye engel olur: doğanın görünümünü asla kendi hakiki varoluşunu açığa vurmaz. Öz ve görünüş arasındaki geleneksel farklılık tüm anlamını yitirir. Bu Adorno'yu kaçınılmazca agnostizme savurmaz, çünkü objektif durumların deneyimine tutunur. İspat edilmek üzere geriye kalan,

verili koşullarda tarih ve doğanın oldukça çelişkili kavramlara yol açtığını ispat etmektir. Bu kavramların algılanması hakim rasyonaliteyi, diğery yandan da bu hakimiyetin sorgulanmasını açığa çıkarır. "Doğru" ve "yanlış"ın tam ayrımı, öngerekli varsayımların varlığı yüzünden başarısız olacaktır.

Adorno, bu gelişmenin kökenini kültürel mirasımızın başlangıcında görür. Tarihsel perspektifi, bugünün olumsuz deneyimlerinin nedenini geçmişte bulur. Adorno, varolan hiç bir şeyin kendi orjinal "ilk" doğasını koruyamayacağı eğiliminin, en erken tarihimizde zaten ortaya konulduğuna inanmaktadır. İnsan, doğal etkilerin belirsizlikleri karşısında *kaygısını* (angst) yenmek için mitler yaratır. Korkuya hakimiyet olduğu haliyle hakikatten korkmayı engeller, ne ki bu baskın davranış olarak gerçekliği denetim altına alır. Bu hakimiyet, rasyonel açıklama biçimini benimser. Doğanın bu, ikinci kültürel kurumlaşması tüm deneyimi çepeçevre kuşatır, öyle ki, ilkin tarihsel tutarlılık "ve" ikinci olarak doğanın anlaşılması yitirilir. Deneyimin belli bir "düzenlenişi" gerçekliğin artık düzen dışında beliremeyeceğı etkisini verir. Denediğimiz, deneyimin düzeni tarafından tanımlanır. Bu deneyim düzenini kırmak, birinci doğayı parçalayarak tarihin harabeleri boyunca ikinci doğaya götüren, naturo-tarihsele düşünmenin işidir. Adorno'ya göre bu felsefi çaba, "tarihsele diyalektiğinin özgül temel öğelerinin ... yorumunda içkindir."^[15]

Adorno ve Toplumsal Araştırma Enstitüsünün öteki üyeleri "tarihsele-materyalizm" terimini benimsedikleri için eleştirilmişlerdir. Adorno'nun (olumsuz) diyalektiğinin tarihsele-materyalist bir teori olduğuna kuşku yoktur. Bu kanaatin nedeni, yazılarının tarihi olduğu kadar toplumsal şartları da içermesi ve bu teorisinin gelişmesinin kültürel ve politik-ekonomik gelişmelerle bağlantılı olduğunu görülmesidir. Diyalektiğı, öteki metotlar arasında bir metod olarak görmüyorsak, gerçekliğin gerçeklik algısından bağımsız varolmayacağını anlıyorsak, Adorno'nun felsefesinin di-

yalektik ve dolayısıyla tarihsel-materyalist olduğu sonucuna varabiliriz. Bununla birlikte, Adorno'nun hakiki toplumsal şartlar üzerine değil, sadece bu şartların algısı üzerine konuğuğu ispatlanabilir. (Bu düşünceye daha sonra döneceğiz.)

"Tarihsel-materyalizm" tanımını neyi savunur? Marx'la uyumlumu mudur? Marx'ın teorisiyle ilgili kanaatlar de son derece çeşitlidir. Bu Marx'ın teorisinin her yolda yorumlanabilecek kadar bulanık olduğu anlamına gelmiyor; bu teoriyi seçmeye yönelten daha çok politik çıkar ve motivasyonlardır.

Bu yüzden, ilkin "diyalektik" teriminin tanımlanmasını teklif ediyorum. Tarihsel gelişmenin çelişkili çıkarlar ve bununla bağlantılı kanılar arasındaki münakaşanın sonucu ve ifadesi olduğunu öncül alan her teori diyalektiktir.

Kuşkusuz, Adorno'nun felsefesine bu bakımdan diyalektik diyebiliriz. Kültürümüz, "doğa" ve "tarih" arasındaki, gerçeklik ve gerçekliğe hükmetme iddasındaki düşüncemiz arasındaki boşluğu yaratmış ve geliştirmiştir. Bu boşluk Adorno'nun felsefesinin merkezi temasıdır ve bundan ötürü yukarıdaki sonucu gerekçelendirir. Diyalektik, tarihsel boyutlarda işlediğinden, kimse Adorno'nun tarihsel düşünüşünü inkar edemez. Bugün olduğu gibi, öteden beri hakim olan, kültürümüzün "yanlış görünümle-rini," "tarih-öncesi" gelişmelerden ışıık alarak yeniden inşa eder. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde o ve Horkheimer, Ulysses'i mistik figürlerin hakimiyetine karşı modern bireysel bilinçliliğin temeli olarak tanımlarlar.

"Materyalist" terimini, sadece, tarihi, sınıf savaşlarının tarihi olarak tanımlayan (en azından burjuva dönemi kapsamında) teoriler için kullanmaya hasredersek, Adorno'nun kendini materyalist bir felsefeci olarak tanımlaması, herhalde en zor bu tanım bağlamında savunulabilir. Ama Adorno, tarihi, rasyonun kendi tanımladığı her şey üzerinde rasyonel hakimiyetin tarihi

olarak görür; kendinden farklı olan üzerinde (doğa, duygular), "doğal varlık" olarak (sadece kendisi bakımından) insan üzerinde ve benim "rasyonelimi" paylaşmayan tüm insanlar üzerinde hakimiyet. Adorno'ya göre sınıf savaşı, hakim rasyonelin, diğer belirtileri gibi bir belirtisidir.^[16]

***BİR BİLİŞİM TEORİSİ OLARAK
GELENEKSEL FELSEFEYE
ADORNO'NUN ELEŞTİRİSİ***

Adorno'ya göre, Oxford'da geçirdiği süre zarfında tamamladığı, *Against Epistemoloji: A Metacritique* (1955/6) makalesi (alt başlığı "*Studies in Husserl and the Phenomenological Antimonies*"), bir ölçüde, *Der Essay als Form* ^[17] ile birlikte felsefesinin programını oluşturur^[18]. Sadece *Olumsuz Diyalektik* ayrı düzeydedir.

Oxford'da kaldığı süre boyunca Adorno, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisinin açıklıkla ortaya konan, sadece bir bilişim teorisi düzeyinde kaldığına inandığı geleneksel felsefeyle hesaplaşmaya karar verdi. Bilişim teorisinin bu aşırı gelişimi, tamlık için mücadele eden bu tip bir felsefenin hatalı gelişmesini açığa vurmayı olanaklı kılar. Diyalektik manada tamlık aynı zamanda zirvede ortadan kalkacak askıya almaz. Uçlara taşındığında, felsefe kendini kendi eğilimlerinden askıya alır. Ne ki, felsefe kendini elediğinde, kendisinin gerekçesi demek olan doğruluk iddiası sapmaya uğrar. Felsefe, hakikat iddiasını, kendi belirlenimine dayandırdığından, bu sonuç, daha da aşıkardır. Öyleyse, geleneksel felsefe dış şartlar yoluyla değil de kendisi yoluyla yok olacaksa, bu tür bir kendinden açıklama da absürd olmaktadır. Geleneksel felsefe kendi mitini kendisi yıkar. Önermiş olduğu ve önermekte olduğu her açıklamanın, aslında, hakiki bir açıklama olmadığını ortaya çıkarır. Bu daha ileri bir sonuç verir; her şey felsefenin çizdiğinden farklıdır ve aynı zamanda felsefe kendinden belirleme yoluyla olmak istediğinden farklıdır. Bu so-

nuç, teori ve pratik arasındaki ilişkinin, önceki varsayımlardan farklı olduğunu izahını verir. Adorno bununla, "resimlerin yeni düzeni" diye öğrendiğimiz yeni düşünme yoluna giriş yapar. Yeni düzen, önemli alanlarda gerçekliği (ve felsefenin kendisini) tanımsız bırakan felsefi anlamının "bilmecesini" çözer.

Bu tür bir felsefe, Adorno'ya göre –Nietzsche'den alıntılایarak– düşerken yakalanmalıdır. Bu yakalama, bir bilişim teorisi olarak felsefenin temelini kuran klasik doğa ve tarih, özne ve nesne, biçim ve içerik ikiliklerini yıkmayı amaçlamaktadır. Bu ikiliklerin uçlarının geçersiz olduğu, fiilen birlik oluşturan şeylerin sadece mantıksal bir ifade olarak ayrıldığı, yeni düzenin kuruluşunda ispat edilmelidir.

Ne ki, örneğin, doğa ve tarih, aslen bir birlik oluştuyorsa, ve terminolojik "ayrıntıların" düşündürdüğü gibi iki ayrı şey değilse, bu birlik, doğal tarihin kendinde bir gerçeklik olduğu sonucunu vermez. Doğa ve tarihin, bilim ve felsefenin terminolojisinde ayrı şeyler olması, doğal tarihin özdeşmezlikle tanımlı olduğunu gösterir. İnsan doğayı ve yurttaşlarını sömürüp sonunu hazırladıkça, her şey denetleme anlayışıyla örgütlenip yaşandıkça, doğal tarih kendisi olamaz.

Ekonomide hakim soyut değişim ilkesiyle birleşen denetim becerisi de, düşünme alanında, doğal tarihin özdeşmezliğinden sorumludur. Bu özdeşmezlik doğa ve tarihin ayrılmasında görülür.

Benzer düşüncüler özne ve nesne, biçim ve içerik ilişkisi bakımından da mümkündür. Adorno fenomenolojik bilişim teorisini, gerçekliği, benzer biçimde, bilince eklenmiş gerçekliğe indirgeyerek gerçeklik görüşünü yitirmekle suçlar. Böyle bir gerçeklik türü artık gerçeklik değildir. Tikel bilgi yapısı mutlaklaştırılır; algının içerikleri ve düşünme, sürece "ana konu" alınır. Algının perdeleyici sürecinden geçen ve düşünme yasalarına uyan

gerçeklik geçerli olur. Bu aynı zamanda, bir varlıklar düzenine maddilik atfetmek demektir: düşünce için daha önemli olanın (kendini değerlendirme sırasında) daha büyük değeri vardır. Hakikati resmettiği zaman düşünme süreci için geçerli olan yargı, varolanın üzerine düşürülür; ne kadar statikse o kadar iyidir. Adorno'ya göre her şey gerçekte olduğundan farklı olmaya zorlandığından, varolan her şeyi düşüncenin standartlarıyla ölçmek çelişkilidir.

Adorno bu bakımdan iki tür çelişki ayırt eder. Birinci tür çelişki Hegel'de vardır. Hegel'in diyalektiği mutlak bilgi kavramını içerir; ama, bu iddia kendi içinde kendisiyle çelişkilidir ve dayanıksızlığını içkin olarak ortaya koyar. Ne var ki, bu çelişki hiç bir şekilde felsefi olarak içkin değildir. Nitekim aynı zamanda felsefenin ötesinde toplum içi antagonizmalara işaret eder. Felsefi momentlerin yanında öteki momentler, mutlak bilginin, mutlaklık gereklerini yerine getiremediğinin ortaya çıktığı yerde rol oynamaya başlarlar. Başka bir anlatımla, mutlak sadece kendisiyle ele alındığında mutlak olamaz.

Bunu kabul etmek, kendi gerçekliğini tanımlamak için (bu ilke hala mümkünse) gereksinilen kimi öteki gerekliliklere işaret eder. Sonuç şudur: düşünce asla kendi içerisinden mutlağı tamamlayamaz. Kendi hayalleri ve standartları yeterli değildir. Düşünme gelişir çünkü mutlağın standartlarının kendi içerisinden çıkarılabileceğine inanır ve dolayısıyla kendi başma üretir görünür – birazdan kendinden, gereklerin ve kendi üretebilirlik talebinin karşılanamayacağını göreceğiz.

Adorno, Hegel'in yaptığı gibi antitez yaratmayan başka tür bir çelişkinin, "positif felsefecilerde" bulunduğunu gösterir. Husserl de bu kategori içindedir. Adorno, Husserl'in bu *ilk felsefeyi* restore etmeye çalıştığını varsayar: Husserl, kendiliğinden düşünme sürecinin, kavramların tek kökeni olduğuna inanmaktadır.

Gerçekliği düşünen özneyi, hayali gerçeklik olarak nesneden ayırır. Kavramlar bu ayırmanın ve dolayısıyla özne ve nesnenin özdeşmezliğinin ifadesidirler. Hegel bu özdeşmezlik momentini mutlak fikrinde, soyut bir yolda yapsa da, gösterir. Oysa, Husserl, özdeşmezlik momentini tümünden red eder, çünkü, görüşünce, sadece olgusal olarak varolan gerçektir. Adorno'ya göre dikkatin asıl yöneltilmesi gereken noktadır; çok azdır, çünkü yokvarlık gerçekliğin bir kısmıdır –mistik bir biçimde değil, tam da özdeşmezlik olarak; pek çok şey kendisi olamaz; terminoloji doğa ve tarihi, özne ve nesneyi, biçim ve içeriği ayırır.

Bu yeni düzen, eskisinin yerine konan yeni bir statik bir hiyerarşı olmayıp, katı imgeleri sürekli yumuşatan bir süreçtir. Bu süreç bir düşünce düzeni yada varsayılan bir kozmos düzeni tarafından denetlenmez. Düşünce ve gerçekliğin birliği olmaksızın hiçbir şekilde ölçüye vurulamaz.

Adorno'ya göre, yeni resimler düzeni varolan şeylerin totalitesi arasında karşılıklı etkileşimdir. Hiçbir öge öteki ögelere göre öncelik alamaz, ya da denetim uygulayamaz. Varolanın, ne varolan ve varolmayanın sinerjisine bir önceliği vardır, ne de aynı anda özdeş ve özdeşmez olarak görülen bir varlık üzerinde önceliği vardır. Adorno bu denkliği doğa, tarih ve düşünce arasında, her bir momentin karşılıklı olarak tanımladığı, yukarıdaki manada kurar. Husserl düşüncenin tamamen hakim moment olduğunu (hem tanım gereği hem de gerçekliği denetleyen moment olarak hakim) ispatlamaya çalıştığı ölçüde, bu fikirler Husserl'in fenomenolojisinin zıttıdır. Bu, zihnin kendine denk olmayan her şeyi sınırsızca uygulanabilen (bilişin öznelereinden koparılmış) bir metotla denetleyebileceği fikrini verir.

"Sadece bilinmeyi anlamak için varolan, bilinmeyi anlama metodu, kendi imgesinden farklı olanı uydurmak için daima kuvvet kullanmak zorundadır. ... Ama bu metot, öznenen ayrı olarak kurulmuş, toplum-

da entelektüel emekle fiziksel emeğin ayrılması olarak ortaya çıkar. Emek sürecinde ortak metodolojik prosedürler özelleşmenin sonudurlar, ama özel işlevlere hapsedilmiş zihin, ayrıcalıklı yolunda kendini mutlak diye yanlış anlar."^[19]

Felsefe, kavramların, doğa ve tarih, sosyoloji ve psikoloji, özne ve nesne gibi toplumsal ve bilimsel olarak ayrılmış alanların, kavramlarca dolayımlandığını açık kılamadığı zaman, bu ayrımın aynı anda yanlış olduğunu göstermediği ya da gösteremediği zaman, düşüncenin toplumca üstün değerini ve bununla bağlantılı denetleme pratiğini bulandırarak sosyo-politik olarak kendini kararlı kılabilir. Felsefe, kavramlar alanını her şeyin üstüne yükselttiğinde ve dolayısıyla, aynı anda, düşüncenin hakimiyetini gerçekleştirip meşrulaştırdığında "restore edici" davranır. Bu eleştiri Adorno'yu programatik bir sonuca götürür: "Diyalektiği somut bir yolda uygulamak."^[20]

Adorno düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi işlemek için bir program tanımlar. Özne gerçekliği düşünendir, nesne özne tarafından düşünülendir; her ikisi de birbirinden son derece farklıdır. Düşünme somut bir şeyi düşünmektir; bu yüzden düşünce somut bir şeyle tanımlanır. Öte yandan, "bir şey" daima kurgusaldır, ancak düşüncelerle kavranabilir. Odaklanılan birlik mutlak özdeşlik olarak anlaşılmamalıdır, çünkü bu birlik, gösterildiği gibi, ancak "şimdiki" şartlar altında belli ilişkili düşünceler takımıdır ve farklı şartlar altında farklıdır. Farklı-olma-olanağı durumu, varolanın kendisiyle özdeşmezliğinin kesintisiz süregitmesi demektir. Hatta biri, bir şeyin özdeşliğine ulaştığını sözcüğün literal anlamıyla olumlamak onun yıkılışını gösterir, diyebilir. O zaman bu şey artık olduğundan farklı olamaz, dolayısıyla lakayttır, ölüdür –artık kendi kaderinin efendisi değildir, (kendini feda etme eşiğinde olsa bile, yaşamak istediğini varsayarak) kendine yabancı bir şey tarafından hükmedilmektedir.

Kendini (burjuva bilincini) koruma belli bir tür denetlemeyi gerektirdiğinden, gelenek "bir şeyi kararlılaştırmanın" "kurucu" karakteristiklerini barındır. Denetim şartları kararlılaştırır ve dünyayı (fiziksel ve toplumsal olarak) saydam ve denetlenebilir kılar. Ama dünyanın denetimi denetleyene geri dönüp çarpar; kendini de "kararlılaştırır", *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde gösterildiği gibi değişme, kendini kaptırma momentini bastırır. Adorno bu gelişmenin başlangıcını mitolojinin oluşmasına götürür. Yazılı tarih öncesi insan, öngörülemez sıkı bir açıklamalar örüntüsüne sokan açıklamalar bulmuş olduğundan, doğayı ve doğa kuvvetlerini ehlileştirmiştir. "Mit zaten bir aydınlanmadır, ve aydınlanma mitolojiye döner"^[21] çünkü "felsefi kavram, gide-rek mitten arındırıldıkça daha metafizik ve aynı zamanda daha mistik olur."^[22] Adorno tüm batı geleneğini bu mitolojileştirme ve kararlılaştırmanın başarıldığı bir kültür olarak görür. Kendi felsefi programını da "mitolojisizleştirme" olarak tanımlar; ama mitte ve Aydınlanmada yitirilenin diyalektik olarak, yani farklı olma olanağını, varolanın ve yargılarımızın olumsuzluğunu kabul ederek, yeniden inşa edilmesi manasında. Bu, geleneksel felsefe olumsuzluğu ilke olarak ortaya koyamadığından, bir kez daha onun düşünce algılarının boyunu aşar.

Bununla birlikte, geleneksel felsefe bilişim teorisin uçlara taşdığında, bir manada, "hakikat" denilebilecek bir şey belirir.

"Bilişim teorisi kendi tasarruflarının olanaksızlığını tanıdıkça ve kendisini her adımda öznenin yetersizliğine sürükledikçe doğrudur. Bununla birlikte, geleneksel felsefe başarı iddiasında, basit olgulardan derlenmiş ilişkisiz kavramlarında ve kuruluşunda yanlıştır."^[23]

Geleneksel felsefe temel çelişkisini basitçe geçici diye sunup, metotlarını düzelterek problemi çözeceğini savunduğunda daha da yanlıştır. Çünkü, kendi yetersizliğini sadece metodolojik bir sorun olarak sunmak, yargı ve gerçeklik arasındaki problematik

ilişki hakkında kendini ve ötekileri yanıltmak ve kendi metodunu ilkede gerçekliği anlama gücündeymiş gibi göstermek demektir. Adorno'ya göre bu münakaşa edilmelidir. Geleneksel metotlar, bir şeyi "kurulmamış", durulmamış gerçeklik olarak alıkonulamaz diye kavradıklarından, "olumladıklarında" yabancılaşırlar. Yargıları arasında sıkı bir korrelasyon yoktur.

Adorno geleneksel felsefeye hem doğru hem de yanlış demektedir. Bu, analitik yönelimli felsefecilerin iddia etmeye eğilimli oldukları lakaytlıktan kaynaklanan bir çelişki değildir. Tersine geleneksel felsefenin tutarsızlığı psiko-sosyolojik olarak irdelenebilirse de, eleştirilerinden ötürü pek suçlanamaz. (Adorno, Altmışlı yılların öğrencilerinin bu skandalı eleştirmeye cesaret etmiş olduklarını bize hatırlatır.) Mesele şudur, geleneksel felsefe yanlışlıkla gerçekliği doğru olarak koyar ve ancak kendi algı önkoşullarından ve düşünce metodundan yola çıkan eleştirileri kabul ettiğinden, yanlış olduğunun ispat edilme olanağını felsefe değil diye olumsuz olarak yargılar. Kendi anlayışı buyruktur ve gerçekliğin ne olup olmadığını sadece metodolojik olarak belirler.

Bu yolla, özdeşmezlik ve farklı-olma olarak anlaşılan hiçbir şeyin, artık felsefi refleksiyonun alanına girme olanağı kalmaz. Gerçekliğin dinamik değişmesi artık hesaba katılmaz, çünkü metodun önbelirlenmiş kategorik iddiaları hakikatin ebedi algısıyla birlikte tek mümkün hakikat olarak "daima-kendiyle-aynı-kalmayı" kabul eder. Adorno metodun bu tarz maddileştirilmesine, felsefenin "ontolojileştirilmesi" der. Felsefe böylece gerçekliği tanımaktan ve kendi sınırlarından kendini koparır.

Dolayısıyla, felsefe bir kez daha kendi özdeşmezliğini gündeme getirmelidir. Bu Adorno'un "meta-eleştiri" dediğini gerektirir. Bu terim yeni ve daha farklılaşmış metodolojik eleştiri değil, felsefenin şimdiye dek felsefece değersiz bulduğu, (geleneksel ola-

rak anlaşıldığında) yüzeysel felsefi konuya, yani toplumsal yaşam üzerinde yoğunlaşmak demektir.

Toplumdaki gerçek yaşam, felsefeye sosyolojik olarak ya da tanım gereği sokuşturulacak bir şey değil mantıksal kurulumların kendilerinin merkezidir."^[24]

Bu toplumsal yaşam çıkar çatışmalarıyla ve işlevi gizlemek olan bir ideolojiyle karakterize edildikçe, felsefe metodolojik olarak bile çelişkisizlik gereği üzerine yoğunlaşamaz. Gerçeklikte çelişkili olan bir şeyin çelişkisiz olduğu söylenemez. Ama bu, bu yüzden her ifadeye izin bulunduğu sonucuna varmak değildir. Felsefe asıl olarak gerçekliğin kendisinin çelişkili olduğunu ve çelişkiden başlamak zorunda olduğunu görmek zorundadır. Felsefe bununla, şimdiye dek tabii olduğu "sır" çelişkiden kendini özgürleştirmiş olacaktır. Kimse bundan felsefenin bu mutlak özdeşlikte lakaytlaştıracağı sonucunu çıkarmamalıdır. Ancak o zaman niyet etmiş olduğunu, bilişim teorisinin lakayt şipşaklarına değil momentlerin karşılıklılığına göre başarabilir, varolanın hakiki tablosunu çizebilir.

Bu program aynı zamanda, Adorno'nun felsefenin gelişmesinin iç dinamiğini gözden geçirişini de belirler. (Tarihsel olarak) zenginlerin eğlencesine "hizmet etmiş" ama kendi gelişiminde kendini aşmış olan müzikle yaptığı benzetmeye işaret eder. Geçersiz bir bilişim teorisi bile kendi içerisinden dönüşümüne elverişli kavramlar barındırabilir. Felsefi eleştirinin ölçüsü, burada öne sürülen iddiaların başarısızlığa uğratılmasıdır. Adorno, Marx'a işaret ederek, "Dünyanın yorumlanması dönemi bittiğinde ve dünya değiştirilmek zorunda kaldığında," felsefe ve eleştiri gereksizleşirken, "felsefe elveda der, ve böyle yapmakla kavramlar durulur ve resimlere dönüşür."^[25]

AYDINLANMA KENDİ
ÇOCUKLARINI YER:
AYDINLANMANIN DİYALEKTİĞİ

Adorno ve Horkheimer tarafından 1947 yılında yazılan ve yayınlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*, kendi uyandırdığı kuvvetlerle baş edemeyen büyücünün çırağı problemini ele alır. İnsanlık, doğaya hükmetmek peşinde geliştirdiği rasyonalitesini, şimdi bir denetim aletine döndürdü. Bu "denetim" çevreyle, doğayla ve yurttaşlarıyla sınırlı kalmadı, kendi doğasına döndü. Kültürel gelişmenin bu karanlık tablosu, İkinci dünya Savaşının son yıllarındaki durum analizinden türer ve dört özellik gösterir:

- insan aklını tamamen aletsel bir düşünmeye indirger,
- kültürü ticarileştirir,
- Yahudi düşmanlığını körükler,
- insanın çıkarlarını ekonomik öncelikler altına alır.

Her ne kadar bu dört konu Eleştirel Teorinin ve Adorno'nun felsefesinin ön koşullarını ve ufkunu anlamakta önemliyse de, burada tüm analizin karakteristiklerini açık hale getirmek için ilkinizi seçeceğim. Adorno ilk denemesinde bu konuyu işler, aynı zamanda kitabının başlığı olmuştur. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin temel problemleri, şimdilik üç tezde özetlenebilir.

Birincisi: niyet eylemlerimizin ve düşüncelerimizin temelidir; kültürümüzde kaçınılmazca karşıtına dönmüştür. İkincisi; politika ve bilim tarafından yaratılmış görünen düzen sadece yarılsamadır; kargaşa ardında pusudadır. Üçüncüsü: bunalım yük-

l  fenomenler, daha iyi bir politik ve bilimsel yönetimle baş edilebilecek sıradan sarsıntılar değildir. Bunlar temel bunalımlardır ve problemlerin ele alınışında sadece "verimlilik"  zerine dikkatini yoğunlaştıran, amaçlarımızın meşruluğuyla ilgilenmeyen "aletçi" tutumunda derin kökleri vardır.

Yukarıda söz edilen problemler şu bakımlardan aşıkardır:

- Bireysellik d ş le tehdit edilmektedir. Birey ne faşizm altında ne de bilim ve ekonomi altında kendini bulabilir.
- Dayanışma ortak çıkarlar doğrultusunda başkalarıyla birleşip hareket etme motifi ya da bakış açısı olmaktan çıkmıştır. Faşizm algıyı ve "topluluğun" gerçekliğini saptırır.
- "Bilimler," bu olumsuz gelişmelere karşı mücadele etmek yerine pekiştirirler.

Adorno ve Horkheimer bu problemlerin kökünü, çevreyle yani doğa ve yurttaşlarla girilen ilişkilerin algılandığı ve oluşturulduğu aletçi bakış açısında g r rl r. Her şeyi amaç ve araç, neden ve sonuç bakımından tanımlayan aletçi tutum acımasızca, egoist kendini koruma peşine düşmenin (Eleştirel teorinin düsturuna göre gerçek bir "kendini" koruma olmasa da) sonucu olarak görülmelidir.

Kendini koruma peşine düşme, çevreleyen doğanın ve öteki insanların eylemlerinin belirsizliklerine karşı bir anksiyetenin gelişmesiyle ele ele gider. Kaygıyı bastırmak için insan kendine mitler yaratır, ya da sonuçları bakımından aynı "açıklamalar"  retir. Tehdit edici şartlar, açıklamalarda saydamlaşır; beklentilerimizin ve yaşantılarımızın hedefi bununla uyumlanır. Doğal olayların açıklanmasında sterotip işlevi gören ne ise, kişinin kendi düşünce ve deneyiminin disiplinlilik  l s  olarak içeri doğru işler. Bu dış güvenliğin bedeli, "total deneyimin" ya da "totallik deneyiminin" fedasıdır. Ancak bu, kişisel deneyim, kendiliğin kuruluşu olabilir. Ne ki, verili şartlarda oluşamaz.

Horkheimer ve Adorno, bu sonrakini, kendini koruma ve kendini yitirme karşıtlığı içinde koyarlar^[26]. Kendini kaybetmede insan, kozmosla "bir-olma"sını yaşar; kendi "sınırlı" bireyselliğini yitirerek her şeyi kazanır. Bununla birey, birey olarak biter, sirenlerin cazibeli şarkısını izleyerek, sınırsız güzellikteki kendi bireyselliğinin sınırlarının ötesine geçer ve kendi varoluşunu bir "bütün" olarak dünyanın parçası olarak sürdürür. Horkheimer ve Adorno'ya göre kendini kaybetme anksiyetesi sonuç ifadesini, sınırsızlık, tehdidi "açıklama" hokkabazlığıyla kendini yitirmekten kaçmaya çalışan burjuva bilincinde bulur. Böylece kendini kaybetmenin anlamını yaşamamanın olanağı bastırılır. Tüm düşünce ve eylemler kendini korumayı hedeflemiştir demek, kendi ve çevre arasındaki ilişkinin ve o ölçüde bu tek momentlerin aletçi bakışla anlaşılmak zorunda olması demektir. Felsefede ve bilimde aletçilik sadece dışa karşı değil aynı zamanda içe karşı da zor kullanmak demektir. Rasyonalite insanın uygun yollarda denetim uygulama kabiliyetini ifade eder.

Ama şimdi kendini kaybetmenin olduğu kadar kendini korumanın da yaşantının "doğal" boyutları olarak resmini çizmek zorundayız. Kendini koruma, kendini yitirmenin karşısındaysa, doğa kendine karşı döner. Rasyonalite, insanın doğal bir yetisi olarak, kendini yitirme yaşantısını kendini korumak adına bastırmaktadır.

İnsanın doğası, dolayısıyla birbiriyle çatışmalı momentleri barındırmaktadır. Bu çatışma kültürel gelişme olarak saydamlaşan dinamik üzerine temellenmiştir. Rasyonaliteyi denetim "ortamı" olarak geliştirmek, kültürün değeri ve hedefi olarak görünür. Bu çelişki, diyalektik anlayışının üzerine temellenerek, Horkheimer ve Adorno'nun felsefi modeli olarak hizmet eder.

Eğer "diyalektik" terimi sadece özgül bir düşünce teorisiyle sınırlı değilse (ki bu hepten saçmadır), düşünüş yolumuzun, gerçeklik şudur dediğimizden koparılamayacağını ifade eder. Bunu Eleştirel Teoriyle şöyle ilişkilendirebiliriz; gelişme (tarihsel, politik ya da kültürel) daima iki kuvvetin çelişmesi olgusunun ifadesidir. Bu iki kuvvet biri diğeri olmaksızın varolamaz. Bunlar ya her ikisinin birden varolmasına yardım eden, ya da hiçbirinin varolamayacağı bir ilişki oluştururlar.

Bunları canlandırabilmek için Alexander Kojève tarafından yorumlandığı haliyle Hegel'in bu teoriyi somutlayışına işaret etmek isterim. Hegel, *Zihnın Fenomonolojisi*'nde —denetim ve kölelik üzerine kısmı— denetim uygulamanın "kendinde" mantıksal olduğunu ve dolayısıyla da gerçekselsizlik olduğunu gösterir. (Bu meselenin anlam nüanslarının ayrıntılarına girmeyeceğim.)

Eğer, Hegel'in söylediği gibi, insan, diğerlerinin "ayrıcalıklı" tatmin hakkını tanıdıkları arzudan başka bir şey değilse, insanların, ancak tam ve genel olarak "tanındıklarında" dolayısıyla kesinlikle tatmin edildiklerine, kendilerini tamlıkla ifade edebilecekleri ve gerçekleştirebilecekleri ortaya çıkar. Öte yandan, bu arzuların çoğunluğu genel tanınma bekliyorsa, bu durumda bu arzulardan kaynaklanan eylem (en azından şimdilik) ancak ölüm kalım "mücadelesi" olabilir. Mücadeledir, çünkü herkes ötekine,

tüm diğerlerine, olumsuzlayıcı ve yıkıcı eylemleriyle boyun eğdirmek istiyordur. Ölüm kalım mücadelesidir çünkü, arzu, kendine yönelmiş arzuyu uyumlanarak, arzusunun kaynaklık ettiği varoluş tarafından sınırlanmayan eylem olarak biyolojik yaşam biçiminin ötesine geçer. Başka bir anlatımla, varlık, kendi "biyolojik yaşamını" "biyolojik olmayan" arzusunu tatmin etmek için riske sokar. Kendi yaşamını hedeflerine ulaşmak için riske sokamayan doğrudan yaşamıyordur, ya da "tanınmak" için kendi yaşamını riske sokamayan, "prestij" için mücadele edemeyen, hakiki insan olamaz.

Mücadelenin, muhtemelen, her iki hasmın yaşamlarını sürdürmesiyle sonlanacağı varsayılabilir. Bunun ön gereği olarak, birinin diğerine "yol vermesi", kendini ona teslim etmesi, ve birbirlerini karşılıklı olarak tanımaları gerekir. Ama, mücadele içinde ölümle yüz yüze gelindiğinde, biyolojik "kendini koruma" içgüdüsünün ya da "hayvan" varoluşuyla özdeşliğinin ötesinde kendini dik tutamayan karşısında kazandığı son zaferi teslim etmeye hazır bir galip de varsayılabilir. Hegel'in diliyle konuşursak: yenilenin "efendisi" olan bir galip varsayılmalıdır. Ya da, dilerseniz, biri galibin "kölesi" olur. Efendi ve köle arasındaki farklılık ya da, daha açıklıkla, "gelecekteki" efendi ve "gelecekteki" köle arasındaki farklılık *Zihnin Fenomonolojisi*'ndeki dördüncü ve son öncüdür.

Yenilen "tanınmak" isteyen kendi "insan" arzusunu, yaşamını korumaya yönelik "biyolojik" arzusunun altında tutar. Bu onun kendine ve galibe karşı aşağılığını belirler ve açık eder. Galip, yaşamını yaşamsal olmayan bir amaç için riske atmıştır: bu onun biyolojik yaşama üzerinde ve dolayısıyla yenilen üzerindeki üstünlüğünü kendi ve yenilen karşısında belirler ve açık eder. Dolayısıyla, efendi ve köle arasındaki farklılık yenen ve yeniğin varoluşunda her ikisi tarafından tanınan bir "gerçeklik" olur.

Efendinin doğa karşısındaki üstünlüğü, yaşamın risk edilmesinde prestij için döğüşmesinde nedenini bulur ve kölenin olgusal "çalışmasında" gerçeklik olur. Köle, varoluşun "verili varlık" koşullarını efendinin isteklerine uyumlu bir yolda değıştirir. Kölenin çalışmasıyla değıştirilmiş olan doğa, şimdi efendiye, tevecüh görmeksizin hizmet etmektedir. Doğayla girilen aktif ilişkinin köle yanı köleye düşer; efendiyse kendi amaçları doğrultusunda hizmet ettirir, onu çalışmaya zorlar. Efendi böylece aynı zamanda doğayı da kendine kendi amaçları doğrusunda hizmet ettirerek, doğada kendi özgürlüğünü gerçekleştirir; kendi özgürlüğünü doğada "gerçek" kılar. Efendinin varlığı dolayısıyla tek başına "savaşçı"dır: dövüşür ama çalışmaz. Ve Hegel'e göre, başkasını hizmet ettiren tek iş "çalışmadır." Sözcüğün katı anlamıyla, insan ve insanlaştırmacı iş. Kendi içgüdülerini tatmin edecek bir şeyi bulan, daima "doğal" olan böyle bir varlık, kendini doğanın ötesine taşıyamaz; doğal varlık olarak, hayvan olarak kalır. Benim olmayan bir içgüdüünün tatmini için bir şeyler yaparsam, benim için içgüdü olmayan bir şey için faal olmuş olurum. Biyolojik olmayan bir "hedef" için, bir "fikir" için bir şey yapmış olurum. Doğanın materyalist olmayan bu fikir için bu başkalaşımı, sözcüğün katı anlamıyla "çalışmadır." Biyolojik olmayan tanıma amacı için kendi yaşamını riske atarak doğaya üstünlüğünü gerçeklikte göstermiş ve "ispatlamış" varlığın "insan" arzusuna ayarlanmış, doğal olmayan, insanlaştırmış ve teknik dünyayı yaratan çalışmadır."^[27]

Ne ki, efendi ve köle birbirlerinden çıkarlar ve birbirleri bakımından kavramsal olarak çelişkilidirler ve gerçeklikte olanaksızdırlar, o halde denetimin ifadesi olan tüm şartlar mantıksal olarak olanaksızdır ve ayakta duramaz. Öyleyse, bu şartların bulunduğu durumlarda, her şeyin hakiki gerçeklikte olduğundan açıkça farklı görüneceğini söylemekte haklı oluruz. Bununla birlikte, bu gözlem bu şartların kaldırılmasını gerektir.

Marx diyalektiği çok benzer biçimde betimler. Sermaye ve ücretli emek çelişkilidir derken sadece ilişkilerindeki çelişkiyi değil, sermaye ve ücretli emeğin asıl kendilerinde çelişkili olduklarını anlatır.

Özetlersek, diyalektik görüşü, gerçekliği iki çatışan momentte dayalı gelişme olarak betimleyebiliriz. Bu iki momentin her biri, ötekiyle kendilerinde çelişki taşıdıkları ve birbirleriyle çeliştikleri sürece sürmekte olan bir çatışma içindedir. Bu çatışma hem teoride hem de gerçeklikte vardır. Bu çatışma, hem ilişkilerinin hem de görünüşlerinin gerçekte olduklarından farklı olmalarına neden olur. Her iki moment arasındaki bu farklı görünüş, denetleme koşullarını değiştirmek yoluyla değil, şartların hepsini temizleyerek kaldırılabilir.

Hegel ve Marx ile birlikte bu momentlerin birinin sonunda nihai denetimi sağlayıp sağlayamayacağı açık bir sorudur. Horkheimer ve Adorno, diyalektik momentin durulacağı inancından başlamaktadırlar. Çatışan özne ve nesne, doğa ve tarih, biçim ve içerik momentleri salınıp durarak varolurlar.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Horkheimer ve Adorno, geleneksel felsefenin ve toplumsal gerçekliğin, ne ölçüde diyalektik olarak ilişkili olduğu sorusunun peşine düşerler. Felsefe aslında, metodolojik eleştiri formunda etik-pratik ve bilişim teorisinde teknik-pratik olmak için eyleme önderlik etme iddiasındadır. Bu yüzden felsefe, pratikle ilişkisinde senyör olarak görünür.

Horkheimer ve Adorno'nun bu senyör rolüne büyük bir kuşku-kukulukla baktıklarını tahmin etmek hiç zor değil. Felsefe tarafından tasavvur edilen böylesine gözde rasyonalite denetiminin kendi standartlarını mutlaklaştırarak tahkim edilmesi, bu denetimin yetersizliğine işaret eder. Bu, metodun gelişimini "akla uygun" pratik gelişiminin üzerine koyar. Bu da algımızın aletleşmesine, duygusal yanın mutlaklaştırılmasına ve dolayısıyla "doğal" empirik boyutun ezilmesine yol açar.

Aydınlanmanın *Diyalektiği*'nde Horkheimer ve Adorno bilimlerin, yaşamın iyileştirilmesine 18. yüzyıla dek katkıda bulunduğu fikrinden yola çıkarlar. Rasyonel açıklamalar geliştirmek, doğal olayların giderek artan denetimine ve dolayısıyla alet ve üretim geliştirilmesine öncülük etmişti. 18. yüzyılda toplumu besleyen mitolojik hayallerden uzaklaşıldı. Aydınlanma felsefesinin hedefi bu yönde katkıda bulunmaktı. Kişi, toplumsal ve politik şartları, eleştirisiz benimsenen gelenekle ya da bürokratik otoritenin denetimi altında değil, sadece kişisel olarak oluşturulmuş yargılara dayanarak yargılamalıydı. Bu, toplumun (ve doğanın) denetlenebilirliğinin ve dolayısıyla rasyonel ve gerekçelendirilebilir hedeflere yöneltilmesinin garantisi olacaktı.^[28]

Açıklamaların rasyonelliği ve toplumsal sürecin denetlenebilirliği temel bir bağlamda –buna "özdeşlikte," diyebiliriz– görüyordu. Aydınlanma felsefesince temsil edilen bu kavramlaştırma, Horkheimer ve Adorno'nun ve "açıklama"ya ilişkin tezlerinin haklılığının ispatıdır. Bu teze göre, bilimin bildik anlayışına zıt olarak açıklama asla, betimleneni dokunulmadan bırakan, sadece "betimleme" olmamalıydı. Açıklama zaten açıklananın etkiye tabi kaldığını ima eder. Bu, iktidar bu bağlantısız bir betimleme biçiminde uygulanıyor, iktidarın olgusal kullanımı gizleniyor demektir.

Aydınlanmanın, insanın insan üzerindeki denetiminin orta-dan kaldırılmasına katkıda bulunmak istediği bir gerçektir ve bu-

nu en iyi niyetlerle burjuva toplumunu örgütleyerek yapar. Ama, aynı zamanda, Horkheimer ve Adorno'nun inancına göre, yeni bir istibdat yaratır: insan rasyonel olarak düşünmeye ve davranmaya zorlanır. Aydınlanmanın bu dayatması, rasyonellik derecesinin evrensel olarak geçerli tek standart olmasını gerektirir. Her şey aletsel etkinlik ve denetlenebilirlik bakımından ele alınır ve tanımlanır. Bununla birlikte, insan doğayı denetleyebilirlik bakımından düşünüyor, yaşıyor, işliyorsa, kendini düşünme, yaşama ve işleme yollarını da incelemek zorundadır.

Sadece dünya ve insanın "doğal" diye kategorileştirilmediğini (fiziksel olarak var olduğu varsayımıyla), insanın muhakeme yeteneğinin de doğal bir yetenek olduğunu unutmamalıyız. O zaman doğanın doğa karşısında konumlandığına inanabiliriz. Bununla birlikte, diyalektik hakkındaki tartışmanın gösterdiği gibi bu tür bir çatışma ilk bakışta, görece kararlı görünen bir tür denetim dengesi sağlar; ne ki böyle bir ilişkinin ne tanım da, ne de gerçeklikte son bulmayacağını biliyoruz.

Doğa ve insan arasındaki böyle bir ilişki, insanı zaman zaman ve geçici olarak kendine ve yurttaşlarına karşı kuvvet uygulamaya zorlar. Bu kesinlikle Aydınlanma felsefesinde tasarlanmıştır. Doğa üzerinde insanın kullandığı rasyonel denetim, insanlara karşı döner. İnsan kendi varoluşunu ve yaşam biçimini "iyi pratik" manasında değil, hedefini tam da kendi işlevinde tükettiği düz bir işlevsellikle anlar. Dış doğa üzerindeki denetim, iç doğanın (insanın) denetimine döner. Bu bir kendini köleleştirme durumudur, çünkü kendini insan olarak tanımlayan iki doğa kuvveti arasındaki etkimedir.

Bu çatışan öğeler, diyalektik hareket boyunca, kuvvet dengesini tersine çevirerek değil, çatışmanın kendisini yok ederek, birbirleriyle barışmalıdırlar. Bu, düşünüşümüzdeki saplantıları ve standartları temizlemeyi gerektirir. Mit ve rasyonel açıklama, in-

san ve diğer yurttaşları arasındaki ilişkiyi olduğu kadar, insan ve doğa arasındaki ilişkiyi de belirler. Bu tür bir tanım açıktır ki, zorunlulukla hep belli bir metodun değeri hakkındaki önyargılı kanı gibi soyut, sabit bir noktadan üretilir. Oysa tersine, böyle bir ilişkinin daima içeriden anlaşılmasının zorunlu olduğu ispat edilmelidir. Tek başına bu, her şeyin denetim bakımından tanımlamayacağımızın (nosyonunun) ön-kabulünü ortaya koyar. Dış standartların kullanımı, her şeyi rasyonelite standartlarına göre ölçen aydınlanma durumunda olduğu gibi, totaliterliğe yol açmaktadır.

Horkheimer ve Adorno totaliterliğin kökenini, doğanın insanın ilk ve son kez kendini doğanın insafına kaldığını kavradığında duyduğu korkuda (agnt) buluyorlar. *Angst* insanı dış doğa üzerinde tiranlık kurmaya iter. Bu denetimin başarıyla kurulması "iktidarı tüm ilişkilerin ilkesi olarak tanımaya"^[29] ayartır. Nitekim, Aydınlanmanın bu talihsiz diyalektiği de, kendi ilk niyetlerinin karşısına neden olur. Denetimin uygulanması her şeyi tersine döndürür ve gerçekte olduğu gibi hiçbir şey bırakmaz. İnsan rasyonelliği, doğa korkusuyla doğayı denetim için kullanır, ama yeniden doğaya geri düşer. Doğal yeteneğini, bir alet olarak rasyonelize etmek için, kendi doğasma karşı kullanır ama bu *angst* ve baskı heyulasını tetikler.

POZİTİVİZMİN ELEŞTİRİSİ

Bu arada, toplum bilimlerde "doğru" yöntemi bulmak üzerine yapılan tartışmalar yayılarak ilk kez 1961 yılında Tübingen'deki Alman Sosyoloji Topluluğu'nun^[30] konferansında doruğa ulaştı.

Tartışma toplum bilimlerde katı empirik model savunucularıyla (Hans Albert ve K. A. Popper gibi) işlevi toplumda yansıyan eleştirel toplum bilim savunucuları arasında yürüdü (Adorno ve Horkheimer tarafından gerekli bulunduğu gibi). Empiristler toplumbilim verilerin toplanmasıyla sınırlı kalınmalı görüşündeydiler; temelde toplumbilim, özgül bir terminolojik bir şema yardımıyla görünen toplumsal veçheleri kategorileştirmeliydi. Bunun klasik örneği Talcot Parsons'un yapısal-işlevselci yöntemiştir.

Toplumsal fenomenler ikili terminolojik çiftler yardımıyla kategorileştirilebilir, fakat bunlar ne açıklamaya ne de fenomenleri anlamaya hizmet etmez. Bununla birlikte görülen o ki, bu düzenleme zaten bir açıklamadır^[31]. Ortadaki bu görüş Adorno'nun "terimlerin egemenliği" ya da "terminolojik düzenin egemenliği" deyip eleştirdiği şeyi gösterir. "Düşünce" gerçekliği belirler. Fakat, metodolojik düşünme kimi bakımlardan kördür, çünkü sadece terminolojik tanımlar çerçevesi içerisinde anlaşılabileni görür. Kavramsal düzenin yapısı, şeylerin yapısı ya da ilişkileriyle özdeş varsayılır. Adorno empirist ve pozitivistleri, kavramsal düzenleri tarafından halen önceden perdelenmiş dene-

yimlere güvenmekle suçlar. Positivistler deneylerinin, halen teorik olarak ön yapılandırılmış olduğunu kabul etmezler.

Adorno ayrıca, bu metodun toplumsal durumu kendi içinde ve kendisiyle iyileştirebileceğini düşünmeden iddia etmekle eleştirir. İddianın tümünden temelsiz olduğuna inanır. Önyargısız olduğu savındaki empirik metot, doğa ve insan bakımından varolan güç dengesinin ve aynı zamanda insan ve yurttaşları arasındaki ilişkilerin dışavurumuna bir katkıdır. Empirik metodu toplum bilimlere uygulamak, temelde rasyonellik modelinin özgül kullanımından başka bir şey değildir.

Adorno bundan ötürü, empirik toplumbilimlerin yaşadığımız koşulların insanlaştırılmasına katkıda bulunduğunu ya da katkıda bulunabileceğine inanmaz. Eski Avrupa düzen ve gelişme ideali, hala pozitivizmin kurucusu Auguste Comte tarafından formüle edildiği gibi durmaktadır; uca götürüldüğünde gelişme, bu bağlamda, daha katı bir düzene eşittir, çünkü, insanların denetlenebilirliğini kolaylaştırmakta ve geliştirmektedir. Adorno'ya göre, toplum bilimlerini bu tek-yanlılığa ayartan, doğa bilimlerinde yüzyılın başlangıcındaki olağandışı hızlı gelişmedir. Ama gerçek neden, gösterildiği gibi, rasyonelliğin özgül felsefi anlaşılışıdır.

Bu felsefi kavramlaştırma, düzen zihin ya da metottur kanatını ileri sürer. Tamamen düşüncenin ürünü olduğu sürece ve dolayısıyla sadece ve sadece düşünceye ait olduğu ölçüde metoda öncelik verilir. Düşünce kendini metotta üretir ve denetler; mantıksal tutarlılık ve (statik) birbiçimlilik, kavramlaştırmasından aldığı ideallerin yardımıyla teknik ve toplumsal pratiği kategorileştirir ve uyarır.

Metodun bu öncelliği, metod ve öznenin ayrılmasını ima eder. Özne, kendini ancak, başarılı bir eyleme izin verdiği sürece gösterir. Başarı ancak aletçi bakımdan, yani problem çözme

bakımından anlaşılırken, eylemin başarısı, dolayısıyla, teorinin içeriğini belirler. Adorno bu görüşü tümünden eleştirmez, fakat insan eylemlerinin tüm hedeflerini gözetmeyecek olursak felakete yol açacak varolan şartların gelişmesinde çok sınırlı bulur. İyi pratiği hesaba katarak sürekli yeniden düşünüp yeniden tanımlamadıkça "gelişmenin", "düzenin" anlamı nedir? Mantıksal tutarlılık ya da bilimsel metodun farklılaştırıcı ölçümleri şöyle dursun, "iyi pratik"in anlamı sadece problem çözme kapasitesi olarak aletçi tanımlanmamalıdır.

Toplum bilimler (ve doğa bilimler), teknolojinin meşru kullanımı gibi soruları, tatbik edilebilen her şeyin tatbik edilmesinin zorunlu olup olmadığını, tatbik edilmesinin gerekip gerekmediğini ısrarla bilim dışı sorular diye kendi gündemi dışına atmaktadır. Bu bakımdan Adorno, bilimlerin, merkezi soruna, toplumsal etkinlik sorununa karşı kör olduklarına işaret etmektedir. Bu körlük momentlerin ikili ayrılmasının ifadesidir. Bu tutum temelde bir tekillik oluşturmakla birlikte, moral meşruiyet ve aletçi çözüm karşısında pratik-politik olarak çözülmektedir. Bu çözülmeye bilimin "nesnelliği" algısı tutarlılıkla eşlik etmektedir. Bilim, gerekçelendirme sorunlarından kendini kopardıkça, bilginin algısı daha nesnel, ve dolayısıyla, daha bilimsel olmaktadır.

Ama, Adorno, toplumsal gerçekliğin "bilimsel" bakış açısından bağımsız olarak kurulamayacağına inanıyor. Toplumumuzun giderek daha fazla alanının (okul, kitle, medya, vb.) bilimler tarafından etkilendiğini anlamak zorundayız. Toplumumuz giderek kendi oluşturduğu resmi bilimsel düzen modeline uyduruyor. Modelin baştan başa hiyerarşik bir yapısı var. Modelin soyut ve evrensel basitliğinde, metodun her tikel tek görünüşe önceliği var. Boş genellemeler daima (özgüllükle tanımlanmış) bireysel ifadenin üstünde tutuluyor. Bu hiyerarşi, hiç de öyle denildiği gibi "nesnel" değildir; tersine "sadece öznel" diye bilimin kendisi-

nin küçümseyici konuştuğu kadar öznelidir. Nesnellik dediklerini karakterize eden metodun kendini maddileştirmesidir.

Bu, kendini açıklıkla, toplum bilim hiyerarşik toplumsal bölünme fenomeniyle karşılaştığında gösterir. Toplum bilimler eleştirmeksizin bireylerin gelir, statü ve prestij farklılıklarını ve verili bir toplumsal gerçeklik olarak ele alırlar ve bireylerin toplumsal yaşantılarını basitçe "düzenli" farklılıklar olarak kabul ederler. Ne ki, toplum bilimler bununla asıl olmayan, türetilmiş bir fenomenden yola çıkmış olurlar; çünkü, gelir, statü ve prestij farklılıkları, bu yaşantıların doğal olmadığı gizleyen varolan sınıf ilişkilerinden kaynaklanır. Toplumbilimler, ardında sınıf farklılıklarının toplumsal gerçekliğinin görünmez olduğu, yüzeysel fenomenle meşgul olurlar. Adorno, aynı zamanda, toplum bilimlerinin kamu oyu dedikleri şeyi, temelde sadece kamu oyu havuzundaki istatistiksel ortalamasıdır diye eleştirir. Üstelik, bu havuzların kullanışlılıkları da problemlidir; özellikle istatistik ortalamadan sapan kanıların önemi bakımından. Bu durumlarda, tüm kişisel fikirleri kökten düzleştirirsek, istatistik ortalamaların olan değeri de kalmaz.

Sonuç olarak, toplumsal bilimler ilkin metod ve (sınanan) öznenin orjinal birliğini yeniden inşa etmelidirler ve sonra özgül sorulara yanıt vermeye dönmelidirler. Bu tür bir yeniden inşa, ne metodun, ne sabit gerçekliğin, ne de metod ve ontolojik doğamın gerçekliği arasındaki dolayımın, önceliğe layık olmadığını ispat etmelidir.

İnceleyen metod ve sınanmış öznenin tek birlik oluşturması talebi, dolayısıyla, toplumsal gerçekliğin sadece geleneksel legalizm ve diğer dağıtım ve üretim mekanizmalarından değil, ta temelden insanların toplum hakkındaki görüşlerinden de oluştuğunu ifade eder. Bu görüşler atomistik özel görüşler değildir, iletişim boyunca oluşturulmuşlardır. Bu görüşler, bağlamı farklı kav-

ramlaştırmalardan süreçsel enformasyonla ve bağlam bağımlı oluşturulmuşlardır; temel çelişkili karakteristiği, halihazırda ispatlanmış olan toplumsal gerçekliğe tekabül ederler.

Adorno, toplum bilimlerin kavramsal çerçevesinin kendini tutarsızlık dışında tutmasından ötürü, toplum bilimlerin bu toplumsal çelişkiyi, incelediği kavramsal çerçeveden dışlağını söyler. Bu yolla toplumdaki temel çelişkiyi görmeyi ve bu çelişki üzerine kurulan toplumsal fenomenleri anlama olanağını yitirmiş oluyoruz. Adorno her ne kadar bu bakımdan Marx'a çok yakın duruyorsa da, teorisi Marx'ın argümanlarından farklıdır. Adorno, üretim sürecinde kapitalist ve işçi arasındaki karşıtlığa dayalı çelişkiden değil değişim sürecinden yola çıkar. Burjuva toplumunun temel ticari ortamı olarak değişimin, en somut ilişkileri bile soyutlamalara dönüştürdüğüne inanır. Her ihtiyaç içeriği bakımından tatmin edilmeden önce değişim değeri biçiminde görünmek zorundadır. Bununla uyum içinde, insanın kendini, ihtiyaçlarını, kabiliyetlerini ve yurttaşlarını, değişimin soyut biçimleriyle yaşadığını söyler. Böyle bir soyutlama tüm toplumsal ve insan ilişkilerinin ortamı ve aynı zamanda içeriği olur. "insanları değişim mallarının taşıyıcıları ve ajanlarına indirgemek insanın insan üzerinde denetimini inşa eder."^[32]

Tikel ve somutun soyutlamaya dönüşümü, sonunda soyutun somut üzerinde denetimine yola açar, tıpkı boş metotların "evrensel geçerliliğinden" ötürü sınanmış özneler üzerinde denetim kurması gibi. İnsanın denetimi soyutun denetiminin mantıksal sonucudur, çünkü genellik, tekin, bireysel öznenin üstünedir. "Değişim değeri soyutlaması, *a priori* ortak olanın tekil üzerinde, toplumun şiddete uğrayan üyeleri üzerinde denetim kurmasıyla bağlantılıdır."^[33] Evrenselliğin mutlak bir şey olarak bu yanı, Adorno tarafından, hem toplumca üretilen ontolojileştirici çelişkiler olarak, hem de ortak olanın bireysel olan üzerinde haksız belirlemesi olarak algılanır.

Bu gelişmeyle mücadele ederken, Adorno ne eskisinin yerine yeni soyut bir ilke geçirir, ne de bir Ütopya önerir. Marx gibi, Adorno da varolan şartları kendileriyle yüzleşerek açıklığa kavuşturmak ister. Yeni bir "resimler" düzeni, ortak ve tikel arasında yeni bir ilişki perspektifi, şartların "yanlışığını" ispatlar. Bu, sonuçta, soyutlama prosedürünün bilim ve felsefede oynadığı rolün anlaşılmasına yol açacaktır. Her iki soyutlama alanı birbiriy-le bütünleyendir; her ikisi de insanın artık kendi şartlarını ve eylemlerini denetleyemeyeceğini ifade eder. Soyut ilke, benzerlikle, herkesi denetler ve herkesi önceden yazılmış bir karakter rolüne ve aletçi bir işlev uygulayıcısına –işçiler ve kapitalistler benzerdir– indirger.

Bununla birlikte, değişimin soyutluğu, çatışan çıkarların üstünü örter. Temelde eşdeğer olmayan (içsel değer ve değişim değeri) şeyler arasındaki fark soyutlamada görünmez olur. Bu şartlar ancak eleştiri biçiminde aydınlatılabilir. Doğrunun betimleyicisi olarak felsefenin çağı kapanmıştır, çünkü öznel ve ilişkilerin göründükleri biçim artık dayandıkları temelle uyumsuzdur. Yargı ve yargılanan arasındaki temel uyumdan türetilmiş bir "oluğu" olarak geleneksel felsefe, teori ve gerçeklik arasındaki farklılığın, metodu düzelterek ya da değiştirerek temizleyip yoluna devam edebileceğine gene de inandı. Dolayısıyla felsefe, temel bir plan ve türevleriyle kuşatıcı bir fikirler sistemi üretmek başarılabilsen, gerçekliğin hakiki biçiminde görünmeye zorlanabileceği fikrini izleyerek dev sistemler formunda gelişebilirdi. Böyle bir sistem zorunlulukla, yargı (düşünme anlamıyla) ve yargılanan arasındaki farklılığın, düşünce sisteminin kendisinde askıya alınabileceğini ve bununla birlikte klasik doğruluk probleminin nasıl çözülebileceğini de gösterecektir^[34].

Ama gerçeklik, kendi içinde tutarsız olursa, insanlar kendilerini ve diğerlerini sadece soyut değişim bakımından yaşıyor ve artık kendi eylem ve düşüncelerini denetleyemiyorlarsa, teori

(kendi içerisinde) hem tanımlanmış olduğu gibi olamaz, hem de doğruyu betimleyemez. Toplum hem doğru hem yanlış olmuştaysa, temelde toplum teorisi olan bu teori, aynı şekilde artık doğruyu betimleyemez olur. Fakat, bu teori toplumu olduğu gibi betimlediği takdirde (ki işi budur), hakiki olmayanı ve yanlış da betimleyecektir. Ne ki, teori toplumu olduğu gibi betimleme işini, ancak varolanın hem yanlış, hem de hakikat olmadığını göstererek, yani kendini eleştiri olarak ifade ederse, gerekçelendirebilir. Fakat, doğru bir eleştirinin ölçüsü gerçek içerisindeki boşlukta yattığından, teori olarak eleştiri, toplumsal şartlarla bağlantılıdır.

Bu dev teorinin eleştiriye dönüştürülmesinin felsefeye söylemek istediği, eş düzeyde toplum bilim için de geçerlidir. Toplum bilim de eleştiri olarak gelişmelidir ve sistematik bir betimlemenin performansını ileri sürerek tikel bir analizden ötekine sıçramamalıdır. Bu bakımdan, felsefe ve toplum bilim birleşmelidir. "Bilimsel hakikat fikri, hakiki bir toplumun hakikatinden ayrılmaz."^[35]

***ADORNO'NUN MATERYALİST,
TARİHSEL VE DİYALEKTİK DEDİĞİ***

Adorno kendi düşüncesine açıklıkla materyalist ve diyalektik diyor. Kuşkusuz tarihsel denilmesi de gerekçelendirilebilir. Bunun için, diyalektik felsefenin en önemli üç yanının birleştirilmesi gerekir. Ama, Adorno'nun felsefesine materyalist ve/veya diyalektik demek gerekçelendirilemez diye defalarca eleştirilmiştir.

Neye "materyalist" ve "diyalektik" denileceğini kim belirleyebilir? Felsefe Alice'nin harikalar ülkesi midir ki, Humpty Dumpty sözcüğün anlamını elinde güç olan belirler desin. Felsefede terimlerin geleneğe uygun kullanılması meşrudur. Bununla birlikte, tüm felsefi perspektifin özgül bir geleneğe ait olup olmadığının sorgulanabilirliği şöyle dursun, belki bir terimin kesin anlamı bile özgül bir gelenekte yoruma tabidir.

Özgül bir geleneksel terimin yerinde kullanılıp kullanılamayacağı sorusu ancak, felsefenin toplumu temsil ettiği konusunda anlaşabiliyorsak yanıtlanabilir. Ama bu umutsuz bir çabadır. Bu yüzden, bir giriş çalışmasının gereklerine uyarak, madem Adorno "diyalektik-materyalist" terimini kullanıyor, biz de onu belli bir geleneğin bir sonucu, en azından bir varyasyonu olarak anlayabiliriz. Ona ve diğerlerine söylemek isterim ki, bu terimler yeniden işlenir ve felsefe ve toplum arasındaki ilişki felsefeye betimlenirse ve terminolojik kestirip atmalardan uzak durulursa, bu yerinde bulunabilir.

Adorno'nun felsefesini dışarıdan kategorileştirmek, "diyalektiğin" sadece idealist manada değil, aynı zamanda materyalist manada anlaşılması problemini getirir. Adorno'yu materyalist olarak algılayan pek az eleştiri vardır, çoğu onu idealist olarak görür ve idealizmini sahte materyalizm ardında gizlemekle suçlar. Bu münakaşa basitçe çözülemez, çünkü ne idealistler, ne materyalistler kendilerini hasımlarının onları tanımladığı gibi tanımlamıyorlar. İnanıyorum ki, burada da münakaşa terimler üzerinde değil, terimler ve göndermede bulunduğumuz gerçeklik arasındadır. Her nasılsa, gelenekteki referans noktaları aşıkardır: Hegel ve Marx.

Tüm farklılıklara rağmen, ortak oldukları nokta şudur: ikisinin de amacı, diyalektiği toplum ve kültür modeli geliştirmek ve dolayısıyla bu modeli, genel olarak tüm yeniden üretim biçimlerinin bir modelini karşıt kuvvetler arasındaki çatışma üzerine temellenendirerek geliştirmektir. Eleştiri olarak felsefe kendini, bu gelişmenin parçası olarak betimler ve dolayısıyla toplumsal pratiğin dolaysız bir parçası olur. Bu bakımdan Adorno, Hegel ve Marx ile bağlanır. Bununla birlikte, bana Hegel ve Marx'tan önemli ölçüde farklı görünüyor, çünkü, tarihi bir hedefe doğru ve yanısıra bir sona doğru düşünmekle birlikte, bu harekette doğrusallık görmez. Adorno'nun anlayışında hareket iki yada daha fazla uç arasında ileri geri sallanır. Gerçeklik, her durumda, kendilerini hareket halinde tutan farklı öğelerin hedefsiz özel bir takımıdır.

Özne ve nesne, doğa ve tarih, bilim ve toplum ilişkilerinde değişen takımlar vardır. Bunların hiçbirisi diğerlerine göre "daha hakiki" değildir. Her durumda, ancak bunların farklılığını kurmanın ne olduğu bulunabilir. Tüm resmin geliştirilebileceği bir Arşimet noktası yoktur. Adorno'nun muhtemelen Diyalektik perspektiflerin bu değişimi üzerine, Hegel ve Marx'tan farklı bir olumsuzluk anlayışı vardır. Hegel ve Marx olumsuzluğu, tarihin ve

asıl olarak her hareket ve gelişmenin zorunlu bileşeni olarak görürler. Ama, tarihin bir sonu olduğunu düşündüklerinden (Hegel burjuva toplumunu devlette, Marx özgürlük ülkesinde yok olacağını düşünür), olumsuz bir noktada askıya alırlar; bu nihai olarak olumsuzun yok olacağı anlamına gelir.

Adorno, tersine, olumsuzun bir şey varoldukça varolacağına inanır. Günün birinde gerçek bir totallik olacağını, her şeyin olacağı varsayıldığı gibi olacağını, sakın bir sona erişebileceğini hayal etmez. Gücün tarihteki kullanımı geri döndürülemez. Farklı olacağını hayal etmek bile, sadece varolan durumun gizemini sergileyen bir umuttur. İnsan dış doğaya karşı kendini koruma mücadelesini kazandıkça, kendini birinci (doğal) ve (toplumsal) doğa diye ikiye böler, ve dolayısıyla kendisinin doğa olarak kendisiyle tekliği ilelebet belirsizliğe ötelenmiştir. Orpheus'un Eurydice'yi^[36] asla ölüm dünyasından kurtaramaması gibi kayıp kimlik geriye getirilemez

Adorno'nun idealizm ile suçlanmasının temeli, kültürel fenomenin tarihsel gelişmeyi kuvvetle etkilediğine inanmasıdır. Eleştiriler –az çok haklı olarak– Marx'ın, tarihsel gelişmede sadece üretim sürecinin nedensel bir etkisi olduğu, diğer tüm toplumsal fenomenlerin üretim sürecinin sonuçları olarak görülmesi gerektiği özgül fikrini, karşı kampta tutarlar.

Adorno'nun sanat gibi entelektüel faaliyetlere büyük önem verdiği doğrudur. Toplumsal gerçekliğin asıl olarak bu faaliyetlerden oluştuğuna ve gerçekliğin resmini karakterize ettiğine inanır. Bununla birlikte, bu faaliyetlerin, hasımlarının varsaydığı gibi, herhangi bir olgusal belirleyici etkisinin bulunduğu Adorno'nun inanmadığını göstermeye çalıştım. Adorno, toplumsal yaşamın, kendisi de bir doğa olan insanın doğayla mücadelelerinde, insanı, rasyonel ve toplumsal doğayı üreten bu biyolojik-doğal mücadelede kendini yeniden ürettiğini düşünür. Bu bileşenlerden hiçbirinin fiili köken olduğu iddia edilemez. Geleneksel felsefeyi basitçe bilişim teorisine dejenere olmakla, toplumsal şartlarla bir bütün olarak uğraşmak yerine kendi dünyasını (kendi bilişim sürecini) yaratmakla suçlar.

Adorno'nun materyalizmi toplumsal gelişmelerin başlangıç noktasını örgütlü çalışma yapan Marx'la ve dolayısıyla Marx'ın teorisinin temeliyle uyumsuzdur. Bu Adorno'nun materyalizmin-

den söz etmeyi gerektiriyor. Geleneksel felsefenin bir bilişim teorisi olarak eleştirilmesinden anlaşılacağı gibi bu gerçeklik görüşünü birincilik bakımından "materyalist" görmez ve toplumsal olayların ve gelişmelerin doğrudan entelektüel faaliyetlerle etkilendiğine inanmaz. Adorno'nun sözünü ettiği, tarihsel olarak ayrı momentler (özne-nesne ve doğa-tarih) arasındaki salınım, idealizm ve materyalizm arasındaki klasik terminolojik ayrımı geride bırakmıştır. Artık bu zıtların birbirleri karşısında nasıl konumlandıklarını gözlemek önemli değildir. Asıl önemli olan temeldeki tekliği oluşturan bildik antitezleri görmektir; ama bu tekillik total olarak kendisiyle özdeş değildir.

Adorno'nun felsefesinin materyalist olduğunu söylerken haklıyız çünkü, toplumun maddi temelini tamamen "ekonomik" olduğu anlayışı ne kadar idealistse, bilim ve felsefe anlayışının da tek temel alınması o kadar "idealisttir." Adorno'da gerçeklik ve teori arasındaki geleneksel ayrım amacını yitirmiştir. Onun idealizminde, teori materyalist bir kuvvet olmuştur (bilişim teorisi olarak "yanlış" halinde bile), çünkü verili güç dengesini kalıcılaştırmaktadır. Benzerlikle, materyalizm, değer ekonomik kavrayış biçiminde her şeyi denetleyen *ana tema* olmuştur. "İdealist" ve "materyalist" olanın rollerinin değiştiği bir toplumda, kendi içerisinde her şeyin yeniden (ya da ilk kez) olması gerektiği gibi olabileceğinin öngerekliliğini, sadece materyalist teori üretebilir. Böyle yaparak, "birinci" doğanın "ikinci" doğa karşısındaki etkileşimin çelişkili olduğunu ve *temelden* (materyalist) bir eleştiriyi vereceğini anlamak önemlidir. Bununla, pratikten (gerçeklikten) uzaklaşan teorinin resmi görünmez olmuştur. Teori ve pratik arasındaki mesafeyi yok etmek kendini, insanın insan üzerindeki denetimin ortadan kaldırılışında ifade eder.

Adorno felsefesinde insan, varolan şartları gerçekte olduklarından farklı algılamasının belirlenmesiyle ilerler. Bunun en iyi ispatını, insanların kendileri, başkaları ve toplumsal ilişkileri

üzerinde, metaların değişiminde uçlara taşınan soyutlamalarla düşünüp, yaşamalarında bulur. Bu bakımdan, Adorno'nun felsefesinin aynı zamanda materyalist bir tabanı vardır. Toplumsal eleştiri, aynı anda bir bilişim teorisi olarak felsefenin eleştirisidir ve bilişim teorisinin eleştirisi aynı anda ve aynı bakımdan, varolan toplumsal şartların eleştirisidir.

Adorno'nun tarihsel perspektifi, doğa ve tarih ilişkisini be-
timleme biçiminde zaten açıklığa kavuşturulmuştu. Adorno ger-
çeklikte denediğimiz her şeyin olduğu kadar, kavramlarımızın da
tarihsel olduğunu savunur. Kullandığımız kavramlar, değişmez
bir şeyi ifade etmek için kullandığımız terimler de dahil, tarih-
sellik damgalıdır. Adorno değişmeye kapalılık algısının, toplu-
mu etkileyen ve denetim kuran soyut düşünmeyle bağlantısını
gösterir. Değişim değeri soyutlaması, bilim ve felsefedeki soyut
düşünmeye benzerdir. Ebedi olarak geçerli hakikat kavramı, zih-
nimizin kendisi için tanımladığı standartları kullanır. Ama bu,
"dışsal olarak geçerli" diye gördüğümüz değerlerin, belli çıkar-
ların, denetim uygulama merakının bir ifadesi olduğunu gizler.
Bu kavramlaştırma kesinlikle tarihsel bir karakter taşır, çünkü,
tarihsel olarak somut koşulları maddileştirir.

Adorno, "doğa" gibi, değişmeye kapalı kavramların kullanı-
mının, bilimsel, felsefi ve pratik-politik momentleri, varoluşun
dev resminden yalıtıldığını ifade eder. Fakat bu yalıtma, varolan
her şeyin karakteristikleriyle çelişkili olduğundan, sadece suni-
dir. Bu karakteristikler bilincimize verili varolan her şeyde ken-
dilerini gösterirler. Bilincimizin kendi doğası da tarihselse, ben-
zerlikle her şeyin doğası tarihseldir. (Varolan ortaya çıkmazsa,
yani bilince verili değilse, onun varoluşundan söz etmek anlam-
sızdır. Ne varolduğunu biliriz, ne varolmadığını.)

Adorno'ya göre, "doğa" kavramı ve onunla ilişkili kavramlar, tarihsel olarak belirlenmişlerdir. Bir yandan doğayı ve değişmez yasalarını, öte yandan tarihin değişebilir yanlarını ayırmak savunulamaz. Bu değişen ve değişmez ayrımı doğa ve tarih arasında değil, doğanın kendisi yoluyla olur.

Benzetme tarih için de geçerlidir. Tarih değiştirilebilir ama aynı zamanda değişmez bir çekirdeği vardır. Örneğin, insanların insanlar üzerine denetim uyguladığı reddedilemez. Ne ki bunun tarihsel olarak nasıl ele alınacağı, Adorno bu konuda çok iyimser olmasa da, açık bir sorudur. Verili koşullarda, tarihini kendi içerisinden tanımlanamayacağına, dolayısıyla tarihin, insan eylemlerinin sonucu olamayacağına inanır. Tarih, insanın rasyonel planlamasından etkilenemez; doğanın kaçınılmaz bir kısmı gibi görünen ardı sıra savaş ve barışlar içerisinden ya da az yada çok şiddetli ekonomik krizlerden doğar.

İnsanın tarihi kendi etki alanının dışında oluşan bir şey olarak yaşadığı olgusu ile, kendi gerçekliğinde tarih arasında bir korrelasyon vardır. İnsanın anladığı gibi tarih ile gerçekte olduğu gibi tarih arasındaki uyum tek başına, geleneksel felsefe tarafından betimlendiği gibi fikirlerin hakikatinin tek kriteri olamaz. Tarihin gerçekte ne olabileceği, insan tarafından bilinçli olarak şekillendirilmedikçe anlamını bulmaz. Tarih, ve aynı zamanda tarihin olduğu gibi anlaşılması yanlış ifade edilmiştir. Bu bozukluğun düzeltilmesi anlamına gelen yeni sabitlenmiş "resimler" düzeni, yeni resimlerin verili değişen ve değişmeyen ayrımını ortadan kaldırmak manasında tarihin baştan başa "doğal" olduğunu gösterecektir.

Sık rastlanılan bir yanlış anlamadan kaçınmak için, yukarıda anlatılanın doğa ve tarihi tümünden özdeş kılmadığını belirtmek istiyorum. Doğa ve tarihin birliği değişme yeteneği yoluyla karakterize edilir. Olumsuzlama, varolanın olduğu kadar, onu anlayı-

şımızın da kararlaştırıcı momentidir. Doğa, tarih ve bilinçliliği-
miz arasındaki birliğin gidişini belirleyen işte bu olumsuzlama-
dır. Ne ki tarih, doğrusal bir gelişme ya da teleoloji değil, süre-
kli yenilenen "resimler" konfigürasyonudur.

Adorno'nun diyalektik momenti, her şeyden önce, varolan gerçekliği kapalı, tamamen özdeş birlik olarak değil, karşıt kuvvetler arasındaki çatışma olarak gördüğünü ortaya koyar. Bu çatışma, gerçekte tek olanı ayırır: özne ve nesneyi, doğa ve tarihi, biçim ve içeriği, birey ve toplumu, düşünce ve gerçekliği. Adorno bu karşıtlaşan momentleri birbirlerini bütünleyen olgu ve görünüş biçimleri olarak tanımlar. Tek, öteki olmadan varolamaz. Kavramsal ayrılmaları sunudur. Her iki taraf "eş ölçüde orjinal" ve benzerlikle "etkindir."

Adorno'nun eşit karşıtlar kavramı açık ki, Marx'm diyalektik kavrayışından farklıdır. Açıkladığımız gibi, Marx iki zıt kuvvetten birini diğerine üstün kılar. Sermaye ve emek ilişkisinde ikincisi sermayenin parazit gibi beslendiği kaynaktır. Aynı anda gerçeklik olan bu yanlış görünüş, sermayeyi aslında bağımlı olduğu halde daha kuvvetli görür. Tarihsel gerçekliğin diyalektik ilerleyişi, sermayenin görünüşteki üstünlüğünü düzeltecek ve dolayısıyla sermaye ve emek arasındaki yanlış anlaşılan güç dengesini ortadan kaldıracaktır.

Adorno diyalektik ilişkinin şu ya da öteki momentine ilkede üstünlük vermez. Adorno'ya göre, öğelerden birinin ötekine göre daha etkin ya da asli olduğunu hayal etmek, denetim terimleriyle düşündüğümüzde yanlıştır. Hakiki gerçeklik kendini, momentler arasında denetim ve güç farklılıklarının olgusal olarak varolmadığı şeklinde ortaya koyar Adorno, bu karşıtlaşan mo-

mentleri, üstünlüğü ya da aşağılığı bakımından değil, asıl olarak dönüştürme yeteneği, değişme ya da değişmeme bakımından düşünülmektedir. Geleneksel felsefe ve bilimi, gerçekliği değişen ve değişmeyen diye ayırıp, her şeyi değişmezlik idealine uydurmanın öngereklerini yaratmakla suçlar. Değişmez ilelebet geçerlidir, değişebilir olanı denetler.

Adorno her şeyin hem değişebilir hem değişmez olduğunu söyleyerek bu teoriye karşı çıkar. Değişenin değişmezden bu ayrımı gerçekliğin momentleri arasında değildir, kesinlikle düşünce yasaları ve gerçeklik arasında da değildir. Her şeyin içerisindedir; her şey olumsuzlama tarafından hem kendi içerisinde hem de bilinçlilik bakımından yeniden tanımlanır. Güç dengesini tersine çevirmek topluma bir çözüm değildir, tersine güç dengesinin kendisinin yok edilmesine ihtiyaç vardır; ama bu bir kez harekete geçirildiğinde olumsuzlamanın diyalektiği tarafından engellenir. Bunu açıklamak, *Olumsuz Diyalektik*'in konusudur.

ADORNO'NUN
OLUMSUZ DİYALEKTİĞİ
Peter Schiefelbein

Olumsuz Diyalektik Adorno'nun düşüncesinde merkezi bir yer alır. İki nedenle: ilkin, önceki çalışmaları içerisinde en farklı metodolojik düşünüşü temsil eder; ikincisi, "saf felsefenin ve olgular ya da formal bilimlerin resmi ayrımın ötesine geçmek"^[37] yolunda, felsefenin şimdiye dek ürettiğinin çok ötesinde, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi yeni baştan belirleme girişimidir. Bu felsefi analizin hedefi tüm "resmi refleksiyona" karşı çıkarak somut felsefenin hakikiliğini ispatlamaktır. "Felsefe somut şeyler 'hakkında' değildir, somut şeylerden türetilmiştir."^[38]

Metodolojik Refleksiyon

Olumsuz Diyalektik 1966 yılında yayınlandığında Adorno'nun tüm felsefi çalışmaları zaten sunulmuştu. Olumsuz Diyalektik'le birlikte gelen metodolojik refleksiyon, felsefenin geleneksel kavramlaştırmasıyla çelişerek, önceki çalışmalarının prosedürlerini dikkate alarak gerekçelendirir ve açıklar: "Prosedür, temellendirilmemiş gerekçelendirilmiştir."^[39]

Gerekçelendirme "ispat" teriminden açıklıkla ayrı tutulmalıdır. İspat idealist düşünce arenasına aittir. İdealist sistemlerin metodolojik açıklamalarında nesneler tamamen orjinal ve tanımlayıcı terimlerin özdeşliğine atfedilirler. Oysa, *Olumsuz Diyalektik*'in metodolojisi, özne ve nesnenin böyle bir özdeşliğinin ya-

nılsama olduğunu düşünür. Bu özdeşlik anlayışı, özne ve nesnenin özdeşliğine uymadıkça, hiç bir şeye müsamaha göstermeyen denetim durumunu gizler. Özne ve nesnenin özdeşliği bilişimin temel işlevleri tarafından (özne tarafından) üretilir ve katı bir terminoloji şemasına çelişkisizce entegre etmek için, öznenen bağımsız nesnelerin nitel tanımını reddeder.

Olumsuz Diyalektik'in kavramlaştırması bu yanıltıcı özdeşliğin eleştirisinden evrilir.

"Yazar bir kez kendi entelektüel motivasyonuna güvenmeye görsün, kurucu öznelliğin yanıltmasını, öznenin kuvvetiyle bertaraf etmek için kullanmayı kendine ertelenmez bir görev sayar."^[40]

Bu eleştiri, özne ve nesnenin kavramsal dolayımıyla başlar. Adorno özdeşmeyen üzerine, geleneksel felsefenin ihmal ettiği, ilineksel ve önemsiz nitelikler diye ittiği, kavramsal olarak tanımlanmamış olan, emsalsiz olan üzerinde odaklanır. Felsefi düşünmenin kendini bilişinde, kavramsal bilişime erişmesi gereken nesnenin kesinlikle bu nitelikleridir. "Bilişimin ütopyası, kavramsal olarak tanımsız olanı, ona muadil kavramlar yerleştirmeden, aydınlatmaktır."^[41] Bu düşünce, kavramların dogmatik ve katı içeriğini çökertmek isteyen olumsuz diyalektik fikrinin esin kaynağı olur.

"... Mantıkları bir çürümedir: algılanacak özneye doğrudan karşı karşıya gelen ön yapılanmış ve ön düzenlenmiş kavramlar harabesi. Bunların özneye özdeşlikleri hakikat değildir. Böylece, fenomenin öznel ön oluşturulması özdeşmeyenin, individuum inefabile'in^[42] önüne geçer. Özdeş tanımların özü, geleneksel felsefenin idealine, onun *a priori* yapısına ve arkaik geç türetimine, ontolojisine tekabül eder. Ama bu yapı, soyut bir tanımda, herhangi bir özgül anlamdan önce, en basit manada olumsuz bir şeydir: kuvvetin düşünceye dönüşümü. Bu olumsuzlama hala gerçekçi olarak denetim altındadır. Farklı olan henüz başlamamıştır."^[43]

Adorno kavramları, belli bir özdeşliğe zorlamaktan bağışık tutan yeni bir felsefi yorumlamayla bu bilişim ütopyasına uyumlanmayı dener. Metafizik gelenek bakımından tamamen yeni bir anlayış geliştiren olumsuz diyalektiğin özsel momenti, kavramların linguistik içeriklerinin ve öznenin ifade edilebilirliğinin uçlara çekildiği bir felsefi temsildir. Adorno'ya göre bu yeni anlayış, diyalektik kavramının literal manasında zaten karakterize edilmiştir.

"Diyalektik, kesin manasında, retorik momenti eleştirelilikle kurtarma girişimi olan düşüncenin aleti (organon) olarak dildir: özneyi ve ifadeyi farksızlaşana dek birbirine yaklaştırmak. Diyalektik, tarihsel olarak, düşünce çatlağını gören düşünme gücüne adanmıştır; yani, başka hiçbir şey tarafından bozulamayan düşünce ve dilin bağıntısına."^[44]

Adorno "dil" teriminden kesin olarak ne anladığını ve geleneksel felsefeden [kesin olarak] nasıl ayırdığını, Hegel'in diyalektiği hakkındaki yargısında ortaya koyar: "Hegel geleneksel bilimin ustası olarak kaldıkça, 'diyalektik' sözcüğünün basit literal manası dili postule etmesine rağmen, Hegel'in diyalektiği dil-siz bir diyalektiktir."^[45]

Adorno, 1930'ların başında yazmış olduğu *These über die Sprache der Phisophen*^[46] başlıklı denemede, Olumsuz Diyalektik'te temelden revise edip genişlettiği önemli dilsel-felsefi düşünceler formüle etmiştir. Bu tezlerden biri Olumsuz Diyalektik'in programatığıdır: "Tüm felsefi eleştirinin dil eleştirisi olması şimdilerde mümkündür."^[47] Materyalist diyalektiğin, idealist kavramsal işlevlere karşı olanaklılığı, diyalektiği asli dilsel momentleriyle yeniden sunmaktaki çabalarımıza ve başarımıza bağlıdır.

"İdealist diyalektik kavramı –Hegel'in vurgusunun tersine– idealist cihazdan bağımsız deneyimlere kayıt-

sızsa, içeriğine olan öngörüsün kaybetmekten başka yolu yoktur ve kendini bilimin metodolojisine hapsedecek, dolayısıyla kendini bitirecektir."^[48]

Hegel'in diyalektiği büyük ölçüde –dil tarihinde hep daha fazla geriye itilmiş olan– mimetik ifade edebilirlikten yoksundur, öyle ki, kavram orjinal diyalektik içeriğini hemen tümüyle kaybeder. Oysa, mimetik moment bilişimden tümüyle kaybolmamalıdır.

"Eğer bu moment tamamen temizlenmişse özne muhtemelen nesneyi tanıyamayacaktır, dolayısıyla işin içine giren rasyonellik irrasyonel olacaktır. Bununla birlikte mimetik momentin kendisi rasyonel momentle, kendi layikleşme gidişinde karışacaktır. Bu süreç farklılaştırma olarak özetlenebilir."^[49]

Deneyimin farklılaşması dilin orjinal diyalektik niteliğiyle bağlantılıdır; birey öznenin mimetik tepki yordamları ve kavramsal düşüncesi birlik oluşturacak şekilde bir araya gelirler. Materyalist diyalektiğin mimetik kavramsal momenti, dolayısıyla dışarıda tutulamaz. Öznenin mimetik ifade momenti, felsefi betimleyi süzer ve özneye katı idealist terminolojinin izin verdiğinden daha yüksek derecede farklılaşma ve nesnellik verir.

"Felsefenin bütünleyen ifade momenti, kavramsal olmayan mimetik, ancak dil olarak uygulandığında nesnelleşir."^[50]

Birey özne, kendini, aşkın özneliliğinin kategorik olarak bileşik birliğinin dikte ettiği mimetik dürtüler yoluyla, deneyimin bilimsel olarak onaylanmış içeriğinin çok üstünde, etkin bir şekilde anlatır. Bu mimetik potansiyel bilişsel için, standartları öznelere öznel bir tanım olarak dikte ederek, tecrübe edilen nesnelerin objektif, kavramsal tanımından felsefi standartlar geliştiren kuralsız bir tecrübe olanağı yaratır. Nesnelerin entelektüel yapılandırılmasını anlamayı kollayan, sadece bu entelektüel dene-

yim, farklı bir refleksiyonun düzeyinde de olsa, mimetik kavramsalın ilkel insana getirdiği deneyime bağlanır: tarihle olduğu kadar sonsuz doğayla da karmaşıkça bağlantılı, dolayısıyla, kavramla nihai özdeşliğe itilmemiş tek şeyin aşkın deneyimine.

"Olan, bundan daha fazladır. Bu 'daha fazla' ona yüklenmemiş tersine ona, ondan kovulmuş birşey olarak içkindir. ... Ötekiyle iletişim, varoluşunun, her bir momentinde onun yoluyla gerçekleşmiştir."^[51]

Felsefi betimlemeye içkin kavramlar, kavramların ve öznelere özdeşmezliğini kesintisizce yansıtarak, öznelere kendi aşkınlıklarında başka bir şeye açık olmalarını engeller. Özne ve nesnenin kendinde özdeşliği iddiasının hakiki olmadığını ortaya koyar. Ama bu hakiki olmayış sadece zorlanmış bir sentez ve kavramın özdeşliği altında kalmaya zorlanmış öznellik olarak değil, yanlış olarak doğal diye ifade edilmiş tarihsel tanımların ideolojik perdesi olarak da işlev görür. Özne ve nesnenin özdeşliğinde, bu özdeşlikteki hakikatin positif olması için, öznelere doğal karakterlerini ifade etmesine izin verilmelidir; ama gerçeklikte "nesnenin böyle bir tanımlanmasının izi bile, bunların aşkınlığı, kavramın içkinliğine zorla sabitlenmiştir." İnvaryant kavramlar "kendilerini aşkın olarak tanımlar tanımlamaz ideolojiye geçiş yaparlar."^[52]

Hakikatin tüm aşkın ve olgusal belirlenimlerini reddeden felsefi betimlemeler, olumsuz diyalektiğin gösterdiği gibi, dili genel bir kabul ve zorunluluk iddiasına götürürler ve şeylerin doğasını onları ifade etme yeteneğinden yoksun olarak ifade etmek isteme paradoksuyla belirlenirler. "Felsefi özrefleksiyonun görevi bu paradoksu çözmelidir."^[53] Felsefi betimlemenin "kırılganlığı" ve "kararsız karakteri" idealist ve pozitivist araştırma teknikleri arasındaki mesafede bulunur. Ne ki, felsefi betimleme katı standartlardan yoksun değildir: en uç kavramsal tanım çabalarıyla el ele giden, öznenin deneyimin öznesine sınırsız yabancılaş-

ması ile, olumsuz diyalektik, öznelerin tanımını linguistik olarak öylesine farklı ifade etmeye girişir ki, doğayı tanımlamaya kal-kışanlar sınıflayıcı terminolojinin zorlayıcı özdeşliğini kaçıırırlar, ya da, Adorno'nun Benjamin'in linguistik-felsefi terimini kulla-narak yazdığı gibi, " adlarını " kaçıırırlar.

"Düşünülebileceği gibi, uzak ve muğlak kökeni ad-larda bulunan dillerdeki bu gelişme, bilişsel işlevini yitir-me pahasına meseleyi kategorilerle yorumlamaz. Söz-cükleri seçerken maddeyi kesinlikle adlandırıp, adlan-dırmadıkları idyosinkratik kesinliğin, en önemsiz ne-denlerden biri olduğunu göstermek felsefe için çok önemlidir."^[54]

En uç linguistik kesinlikte bile, bilişselliğin öznesinde yoğun-laşan kavramlar takımı, kişi şeylere ad koyabilir. Oysa kav-ramlar takımı, özneyi anlamakta hakikatin koşulu olarak gerçek-leşmeyi bekleyen, tarihsel gelişmelerce hasır altı edilen kimi ola-nakları ortaya çıkarabilir. Bu gerçekleşme özgül bir düşünce te-orisinin kendi kapalılığı içinde değil, ancak felsefi düşünmenin "müdahalelerinde" ve "modellerinde" mümkündür.^[55]

"Bu olanaklarda bekleyip duran, konuşmak için, bu fenomenlere uygulanmış her teorinin sonunda, ona dı-şarıdan getirilmiş çabalarla tatmin edileceğini bilen bir müdahaleyi gereksinmektedir."^[56]

Özne olduğu kadar düşünce de nihai barışı hakikatte bulur. Hakikat olanağıyla buluşmak için düşüncenin kendi eksiklikleri-ni bilmesi zorunludur. Adorno, felsefi betimleme içerisindeki ha-kikat içeriğini dönüştürüp alıkoymak için felsefi geleneği eleşti-ren devasa bir iş üstlenir. "Düşüncenin mutluluğa erişmesi, yan-lış olan her şeyin olumsuzlanmasıdır."^[57] Belki bu cümle Ador-no'nun felsefi düşüncesinin temellendiği özrefleksiyonunun ni-yetini betimler.

Bulunduğumuz toplumsal üretim ve denetim şartlarında felsefi teorinin makul bir toplum düzen ve değişik bir pratik yaratabilecek entelektüel dürtü sağlama olanağı küçüktür. Felsefenin halen önemsiz bir rol üstlenmesinin nedeni, Adorno'ya göre, felsefi refleksiyonun yetersizliğinde yatar. Toplumsal şartları yenmekte insan özgürlüğünün devrimci değişikliklerinin en gelişmiş tarihsel-felsefi teorisi olmasına rağmen, Marksizm bile insanların olgunlaşmamış davranışlarından; kendi toplumsal gerçekliklerinin özgül ilkeleri ötesinde alternatif yaşama yollarını düşünme yeteneksizliklerinden; toplumsal pratiklerinde herhangi bir değişiklik yaratma arzularından yoksun olmalarından ötürü arzulanan değişiklikleri gerçek kılmakta başarısız kalmıştır.

Özgürlük ve akıl, hiçbir şekilde toplumsal düzenimizin belirleyici kuvvetleri olamadığı gibi, bugün, insanı, hatta kendine dayatılan çerisizliğinin ve sınırlarının farkına varma olanağını bile reddeden bir ideoloji olmuştur. Felsefe bu ideolojik gizlemeden sorumludur.

"Bu özgürlük büyük ölçüde ideolojikleşmiştir: sistem insanların elini konulun bağlıyor, kendi yaşamlarını ve diğer şeyleri kendi muhakemeleriyle değerlendirebilmekte yetersiz bırakıyor; hatta ek bir sıkıntı yaşamadan artık düşünme yeteneğinde bile değiller; protestolarını bile yanlış bir yöne yöneltiyorlar. Karakteristik olarak, iyi bir şey dedikleriyle daha kötüsünü seçiyorlar. Çağdaş felsefeciler tüm bunlara katkıda bulunuyorlar. Hitler gibi, bir yalnızlık macerasında trajedi oynarlarken, en güçlü çıkarların yükselen düzeniyle kendilerini birlik içinde hissediyorlar. İnsanların metafizik olarak evsiz davranmaları, karanlığı sürekli korumaları, umutsuzluğa yola açan ve insanları fiziksel olarak yok etmekle

tehdit eden düzeni ideolojik olarak gerekçelendiriyor. Çağdaş metafiziğin rezonansı, zafere tırmanan baskı düzeniyle, toplumsal potansiyelinin de etkisiyle batıda uzlaşma halindedir; baskı doğuda zaten zafere ulaşmıştır, özgürlük diye gösterilen özgürsüzlüğe dönmüştür."^[58]

Felsefenin metafiziğe kayıtsızlığı aydınlanmanın ihanetine yol açmıştır. Felsefe, diğer bilimlerin pozitivist eğilimlerini izleyerek, metafiziği bir köşeye atar; böylece mutlak metafizik, asaleti, şimdi en son ve değişmez legallik olarak görünen toplumsal düzene verir. Toplumsal pratiğin "canlanmasının," tek çaresi, alternatif olanakların farkına varmadan ve mevcut toplumsal yapıyı sorgulamadan sürdüren insan bilincinin; tanrı, ölümsüzlük, özgürlük ve hakikat gibi geleneksel felsefenin fikirlerinden temizlenmesine bağlıdır. Varoluşun amacını sorgulayan ve toplumsal düzeni görecelileştiren, değiştirici bir teorinin olanaklılığı, metafizik deneyimin mümkün koşullarına bağlıdır. Ne ki, metafizik ilgilerin algıları engellenmektedir, çünkü insanlar "yaşamın çıplak zorunluluklarının nesnel basıncı altında ... yaşam mücadelesinin alçaltıcılığında tüketilmektedirler."^[59]; mutlak öncelik verilen kendini koruma ilkesi onları buna itmektedir. Metafizik deneyimlerin temizlenmesine dayalı bilinçliliğimizin sınırı aynı zamanda değiştirilebilecek pratiğin olanaklı deneyimini yitirmek demektir. Materyalist inkar, değişim toplumu içindeki ana sınıfların bilinçlerini kendini koruma çıkarlarıyla sınırlamaya zorlamaktadır. Tüm kültürel çabalara rağmen değişmeyen ve insanı kendini yok etmekle tehdit eden –ihmal etmeye eğilimli olduğumuz bir olanak– toplumun bu kuruluşunu, şimdiye dek, sadece felsefi düşüncenin momentlerini buldu.

"Burjuva toplumu olguların, nesnel potansiyelinin farkında olmasına rağmen, kendi, temel yapısını tehdit eden şartlar üzerinde düşünmek yerine, tam yıkımı se-

çiyor. İnsanların metafizik ilgileri zararsız materyalist ilgileri de gerektirir. Bu ikincisi belirsiz kaldıkça, insanlar Maya'nın peçesi altında yaşayacaklardır."^[60] ..

Adorno'nun felsefesinin yeni yanı, şimdiye kadar bastırılmış olan özrefleksiyonun icra edilmesidir. Sonuçta metafizikten materyalizme geçişi tartışır.

Materyalizm tarih boyunca, geleneksel olarak kendi doğrudan bütünleyenine, metafiziğe, gerek duymuştur.

"Zihnin bir zamanlar kendi türünden diye iddia ettiği ya da yorduğu, şimdi kendinden tamamen farklı bir şeye dönmüştür: kendi vatanından kaçan kendini tam bir kötülük gibi gösteren birşeye. Birinçten yoksun bırakılmış canlılar sınıfı, zihninin dayandığı her şeyi ve onun nesnel temsillerini, kültürü, kamplarda acımasızca yakan, bir ıstırap manzarasıdır (faşistlerin toplama kamplarından söz ediliyor.). Metafiziği, başlangıçta yaratıldığı alanlara direnmeye yönelten süreç, kaçma noktasına varmıştır. Felsefe, genç Hegel'den bu yana, materyalizmin sorunlarına ne kadar da batmış olduğunu inkar edemez."^[61]

Adorno'nun düşüncesinin, insanlığa Austchwits'de neler olduğu üzerinde odaklanmaya iten iki neden vardır: biri yazarın yaşadığı şok ve "kazayla kaçmış ve öldürülmesi gereken"^[62] biri olarak suçluluk duymasıdır. Öteki neden, bireysel yaşama kayıtsızlığın ve ıstırapın Auschwitz de uç noktaya eriştiğini bilmek. Felsefi özrefleksiyon, başarısızlığı Auschwitz'de yadsınmazca ispatlanmış olan kültürel gelenekle bağlarını koparmak için, Auschwits'deki akıl almaz öldürme sanayisi deneyimini ele almalıdır.

"Olumsuz diyalektik düşüncenin özrefleksiyonunu bekliyorsa, bu açıkça, düşüncenin doğru olabilmesi için, an azından bu günlerde, kendine karşı da düşünmek zorunda olmasındandır. Düşünce kendini, kav-

ramlaştırmadan kaçan en uç olaylarda ölçmezse, kurbanların feryatlarını boğmak için kullanılan fon müziğine benzeyecektir."^[63]

Geleneksel düşünmeye köklü eleştirisi, Nazizm bakımından gerekçelendirilebilirse de bugün sınırlı bir anlamı vardır diyerek, Adorno'yu sadece Yahudi ıstırapı üzerinde konuşan biri diye algılamak yanlış olur. Toplumumuzun temel ögesi, kültürümüzün ilkelerinin Auschwitz'de açığa çıkan başarısızlığı, değişmemiştir. Yaşadığımız tarihsel anda kollektif ölüm tehdidi hala bir olanaktır.

Adorno Kant'ın felsefesi hakkında, "Felsefesinin gizemi inanılmaz umutsuzluk boyutudur,"^[64] diye yazar. Bu aynı zamanda, onun felsefesinin de hatasız bir tanımını verir. Yaşamın katlanılmaz yanı olarak ölüm, Kant'ı, teorik düşünmeyle çelişkili metafizik umut-olarak-ölümsüzlük fikrini koymaya yüreklendirdi: bu "kurtarma arzusuyla" Adornö insan ıstırapından, varolan düzeni basitçe olumlamakla yetinemeyen bir felsefe yaratma koşulunu oluşturan sonucu çıkardı. İnsanlar, meta üreten toplumun direktifleriyle, yaşamlarının ne düzeyde sona yakınlaştığını farketmeyecek düzeyde, ölüm düşüncesini bastırıyorlar. Gerçek bir yenisinden doğuşu özlemek gibi, en ilkel metafizik ilgi, varolan düzenin başta gelen ideolojik iddialarına işaret ettiğinden ve reddetme ilkesini bir yana bırakarak kendini-koruma üzerinde merkezleşmiş düşüncenin dogmatik bağımlılığını aştığından, olumsuz diyalektik için büyük önem taşır.

"Materyalizmin teolojiyle en fazla buluştuğu yer en materyalist olduğu yerdir. Materyalizmin özlemi tazeliğin yeniden doğuşudur; teoloji idealizme, Mutlak zihnin alanına yabancıdır. Tarihsel materyalizmin kaçış noktası kendi ertelemesidir; maddi ihtiyaçları tatmin ederek, zihnin maddi ihtiyaçlardan kurtulmasıdır. Zihin, bu ihtiyaçlar tatmin edildikten sonra sükunete erişecektir ve materyalist koşulların kurbanı olarak maddi ihtiyaçların tatminini sürekli reddettiği sürece böyle kalacaktır."^[65]

Olumsuz diyalektiğin belirlemeye giriştiği nesnel hakikat fikri, mutlaklaştırılmış kendini koruma mantığının nesnelere olduğu kadar öznelere de dayattığı özdeşlik ihtiyacının ötesine uzanır.

"Diyalektik, henüz kaçmamış olandan, nesnel olarak çarpıtılmış bağlamın kendi bilincine varmaktır. ... Bununla birlikte, mutlak, metafiziğin demek istediği gibi, "özdeşmezlik" kendini ancak özdeşlik ihtiyacı bittikten sonra ortaya koyacaktır. ... Kendisince ve kendisinin mutlaklığıyla tatmin olmamak olumsuz diyalektiğin belirlenimidir; kendi umut ifadesini ve biçimini."^[66]

ADORNO'NUN ESTETİK TEORİSİ
Hans-Martin Lohman

Adorno'nun estetik öznel ve konfigürasyonlardan (kendi müzik ve edebiyat teorilerinden ve müzik ve edebiyat sosyolojisinden) geniş ölçüde söz eden yazıları, sadece nicelik bakımından değil nitelik olarak da çalışmalarının bütününde önemli bir yer tutar. Adorno'nun estetik yansımaları felsefe ve toplum biliminden ayrı bir teorileştirme kategorisine ait değildir. Özellikle, ölümünden sonra 1970'te kısımlar halinde yayınlanan *Estetik Teori*'sinde geliştirdiği, estetik problemlerin incelenmesinin onun tüm çalışmalarının teorik sentezini oluşturduğu haklı olarak söyleyebilir. Aşağıda öncelikle bu çalışmasına göndermede bulunacağım.

Adorno'nun *Estetik Teori*'si, *Olumsuz Diyalektik* yanında "göz önüne alınabilir çapta"^[67] onun "gerçek felsefi mirasıdır."^[68] Ama bu, eleştirel de olsa kendini Marksist sayan birinin, neden Marksistlerin genellikle sınıf mücadelesinin 'arka mahallesi' kabul ettikleri felsefi bir alana yöneldiğini açıklığa kavuşturmayı gerektiriyor. Kapitalist üretim ve değişim değerinin toplumsal gidişatın fiili çekirdeği ve dolayısıyla eleştirel toplum teorisinin sınır hücreleri olduğu bir dönemde neden 'sanat'la ilgileniyor?

Adorno'nun, hemen tüm eleştirel Teorinin temsilcileri gibi (özellikle Horkheimer, Marcuse, Löwenthal, Benjamin, von

Borkenau ve Wittfogel), tarihsel gelişmenin belirlenmiş öznesi olarak proletaryanın kurtuluş teorilerinde göndermede bulunup bulunmayacağına ilişkin giderek artan bir kuşkusu vardı. Bu perspektif 1930'ların sonunda kendini gösterdi ve iki ana deneyim tarafından ortaya kondu: kapitalist üretime dayanan faşizmin terörist inşası ve Sovyetler Birliği'nde Stalinci terörün gelişmesi. 1942'de Adorno şöyle yazar:

“Toplumsal büyük sermaye yoluyla topluca örgütlenmesi ve onun önde gelen teknolojisi dünyaya nüfuz etti, imajinasyon öylesine tam ki başka bir dünyayı tasarlamak hemen hemen umutsuz bir çabaydı. Uyumun şeytani resmi, bulundukları şartlarda korkudan donakalmış sınıfların görünmezliği, tüm ülkelerin ezilenlerinin, proleterlerinin tek bir sınıf olarak birleşebilecekleri fikrinin umutsuz görünmesinden ötürü bilinçlerimiz üzerinde gerçek bir denetim kuracaktır.”^[69] “Kitle toplumunun eşitlenmesi,”^[70] toplumsal denetimi zayıflatmak şöyle dursun hayal edilmez ölçüde taşlaştırması yüzünden, proleteriyadan, dayanışmadan ve sınıf savaşından söz etmek bile Eleştirel Teori için yalandır.”^[71]

Kendini gelişmenin öznesi olarak değilse de, önceki devrimci sınıfın perişanlığını ve yenilgi koşullarını tanıyıp sindirmiş, bilişsel eleştirel kurumu olarak gören giderek daha küçük bir entellektüeller grubu ya da hatta “tek başına”^[72] biri, entellektüel proletaryanın yerini alır. Entellektüeller “yurttaşların son düşmanlarıdır, aynı zamanda, son yurttaşlardır”; “varoluşun çıplak yenidenüretiminden” onları neyin kurtaracağını düşünmek ve anlamak ayrıcalıkları vardır, ne ki, bu aynı zamanda “bu ayrıcalıklarının bayağılığını” gösterir.^[73]

“Proleterya” Marx’ın teorisinin devrimci manasında bir kurgudur çünkü devrimci liberallik adına her girişim —1917’de Rusya’da ve 1918-19’da Almanya’da— olduğu gibi devlet bürokrasisi ya da karşı devrimlerle “askıya alınmıştır.” Adorno, bu

yüzden “conformitenin basıncına”^[74] sadece yalnız teorisyenin (ya da sanatçının) dayanacağı sonucuna varır. Eleştirel teori kendini proleteriyadan ve Marx’ın klasik devrimci kavramlarından koparmalıdır. Aynı yolla Eleştirel Teori Batıdaki (ve Doğu’daki) bilimin ve teknolojinin insancıl sonuçlar vereceği inancından da kurtarmalıdır. 1940’lardan beri, Marxçı teorem ve konumlar, dolayısıyla, sadece Adorno’nun ve Horkheimer’in Eleştirel Teorilerinde yeri geldikçe söz edilirler. Çabalarının merkezi şimdi, denetimin dönemsel hakiki iç münasebetleriyle ilişkili “aletçi aklın eleştirisi” eleştiri, evrimin başarısız gidişini yakalamaktan başka bir şey değildir^[75].

Asli çalışması, “batı rasyonalitesinin patojenisini”^[76] izlemek durumundaki eleştirel toplumsal teorinin yeniden inşa edilmesi ve yeniden formüle edilmesi, devrimci teorinin olumsuz tarihsel felsefeye dönüştürülmesi demektir. Şu manada olumsuz ki; burjuva sınıf sistemini silmek için Marx’ın pozitif ön gerekler olarak tanımladığı sosyo-ekonomik koşullar aslında yok almamıştır ama, kendi üzerinde denetimi olan öznenin varoluşuna chime-ra^[77] görüntüsü vererek, lakayt, saydam olmayan bir denetim sistemine dönüşen aletçi aklın “büyüsü” karşısında önemini yitirmiştir.

Bu teşhis, kuşkusuz, devrimci özgürleştirme girişimlerinin başarısızlığını yaşadktan sonra olanaklıdır: Adorno durumunda olduğu gibi, bu deneyim “estetik” ifadeye ihtiyaç duyan tarihsel olarak önceki deneyimlere yaklaşır. Toplumsal teori, estetik olur; kamufle olmuş politikanın güzellik robunda görünmesi modern tarihin asli öyküsüdür; Fransız devriminden bu yana burjuva — daha sonra Marxist— gelişme fikrine karşı bir inanç taşıyan estetik karşıtlık. Bu temayı, ilk-romantizmin en erken ve radikal aşamalarında, 8 yüzyıl bitiminde, Eleştirel Teorinin 1930’ların sonundaki durumuna kimi bakımlardan benzer tarihsel bir kargaşayla kendilerini yüz yüze bulan Novalis ve F. Schlegel’de bulu-

yoruz. Adorno'nun teorisinin ilk romantiklerin metinleriyle yakınlığı hiç rastlantısal değildir. Adorno bu yakınlığı "faziletle sergilenmiş üstü kapalı bir anıştırmayla"^[78] kabul eder.

"Eleştirel Teorinin ve yeni Marksistlerin tarihi, ilk-romantik öngörülerini benimseyen Marxistlerin rönesansıdır. İlk-romantik ve yeni Marksist estetik, başarısız devrimlerin deneyimine sismograf hassasiyetiyle karşı çıkar. Özneliğin eleştirel teorisinin ilk-romantik ve yeni Marksist eleştirileri, 1789 ve 1917/1918'de önemli zamanların geçip gittiğini üzüntüyle yadederek kendini tanımlar."^[79]

"Estetik özneye," "estetik mutlakçılığa"^[80] ("günah çıkarmanın olumsuzluğu yerine,"^[81] büyü yapmak olarak şiir) ilk-romantik geri dönüş, gücünü büyük ölçüde, aydınlanmanın ve devrimin modern rasyonel programlarının, özneliğin denetlenmesi gerektiğini düşünmelerinden ötürü, ya başarısızlığa uğrayacağı ya da geri döneceği anlayışından alır. Altta yatan, idealist felsefe tarafından kurulan aklın terminolojik kullanımının olduğu gibi zimmete geçirilmesidir, bunun gösterilmesi gerekir. Aklın öznesinin sonuçta ortaya koyduğu sentez, aslında metaların evrensel değişimi ve paranın^[82] evrenselliğinin sentezidir: bu anlayış Novalis'de ve 40 yıl sonra Marx'da bulunabilir:

Para genel, tüm şeylerin kendinden menkul değeridir. bu yüzden para tüm dünyayı, insan dünyasını ve doğayı mülksüzleştirdi. Para, insanın kendi varlığına ve kendi özüne, insana yabancıdır, ve bu yabancı yaratık onu denetler ve insan ona tapar."^[83]

Özerklik iddiası ve modern aklın öznesi tarafından ortaya konulmuş genel kavrayışın "üstünü örten,"^[84] para ve geçerli kurallarının bir tek toplumsal mantıktan türediği olgusudur — eşdeğerlerin özne aşkın değişimi. Bu bakımdan, modern devrimler, sadece, her şeyi şiddetle kendi yorumuyla özdeşleştiren ve kendi denetimi altına zorlayan bireyüstü toplumsal akıl yürütmenin ifadeleridir.

İlk romantikler ve Adorno bu deneyime tepki gösteriyorlar. Ama, rasyonel eleştirinin programı toplumsal bir boşlukta gelişmez; aslında varolan akli kullanan bir ortama ihtiyaç duyar; estetik devrimin yardımıyla eksikli durumuna dikkati çekmeli ve dolayısıyla sonunda fiili varoluşuna getirmelidir. Hem ilk romantikler için hem de Adorno için sanatı bu ortam kurar ve aklın —halihazırda rasyonellikle sınırlı akıl— kuyusunu kazacak merkezi kavram Schelling'in "entellektüel görüşüdür."^[85] Schlegel tarafından da kullanılan ("entellektüel görüş Kategorik İmperatif Teoridir")^[86] bu kavram yardımıyla Adorno'nun Estetik Teorisinin önemli yanları üzerinde çalışmak belki olanaklıdır.

"Estetik Teori" terimi, "entellektüel görüş" terimi kadar bulaşıktır. "Teori" terimi, söz konusu öznelere akılla belirli olduğunu ima eder; öte yandan, estetiğin kendisi akıl tarafından belirlenemez: "Neyse ki, sanat çalışmaları" kendi içkin sonlarını "... taşımaya ihtiyaç duymadıklarından,"^[87] aklın kategorik amaçlarının basıncına dayanırlar. *Estetik Teori* ve öznesi —sanat—entellektüel olmakla ve basitçe akli inkar etmeyip, asıl olarak kendi tözünde soğurmakla birlikte (pek çok yerde Adorno, " sanatın tinninden"^[88] söz eder.) önbelirlenmiş, somut ve açık üzerinde yoğunlaşmış akılcı belirlenmiş öznelere ötesine işaret ederler. Sanatın kendiliğinden dolayıcılığı ve en yüksek entellektüellik çalışmaları yerini bulmuştur.

Ne ki, Adorno'nun ana çalışmasının başlığı üzerinde odaklanırken hala başka bir zorlukla karşılaşırız. Şu sorulabilir: *Estetik Teori*, "estetiğin teorisi" hakkında mı konuşmaktadır (*genetivus objectivus*) yoksa *Estetik Teori* "estetik olan bir teori midir (*genetivus subjectivus*)? Her ikisi de birbirinden muğlaktır. Ama herhalde *Estetik Teori*'nin kendi bütünlüğünde bugüne kadar kimsenin deşifre etmediği bir resimli bilmece olduğu görüşünden uzak durmalıyız. Bu çok çelişkili çalışmayı^[89] okuyan birisinin, seçtiği tikel, öznel bir veçhenin, bu çalışmanın ana konusu

olup olmadığının bir garantisi bulunmadığını bilmek zorundadır—Adorno’nun diktumu gerçekten izlenirse: “her şey eşit ölçüde merkeze yakındır”^[90] ya da eşit ölçüde uzaktır.

Adorno oldukça romantik bir fikirden hareket eder: Sanat çalışmalarını, uzlaşmaz, devrimci öznenin son sığmağıdır. Bu yüzden, sanatı, onu aşağılayan^[91] sola karşı inatla savunur: burjuva sanatının sonunu geldiğini ilan etmekte acele ettiklerini anlamış olmalarına rağmen. Sanat Adorno için, “entellektüellikten en uzak olanla”^[92] birleştirilen “tinselleşme ve obsesiyon” olgusu yoluyla “duyarlılık ve anlamının ayrılmasının”^[93] aşıldığı ve bunun başka hiçbir yerde gerçekleştirilemediği bir yerdir. Ne ki, Zihnin neden olduğu kaos ve bu kaosun evcilleştirilip uygarlaştırılmasından daha ziyade, Adorno’yu bu denli büyüleyen, işte bu “entellektüellikten uzaklıktır.” *Estetik Teori*, bireyleri, uygarlığa evrilirken fırlatıp attıkları üzerinde konuşan arzusunun kodlu teorisi olarak, psikoanalitik gözle okuyabilir. Adorno aslında kendi modernliğinin indeksi olacak olan sanat çalışmalarının zorunlu “ilerlemeci entellektüelleşmesi”^[94] hakkında konuşmaktadır. Aynı zamanda kültür ve barbarlığın^[95] eleştirilmesi arasındaki bağlantının farkındadır. Fakat, batılı soyutlama ve düşünce ihtiyacı, “ehlileşmemiş bencil dürtü”^[96] öncesine ihanet olmasına rağmen, bu öngörüler daima zihni basitçe heteronom olarak görenler tarafından saldırıya uğramıştır. Adorno’nun odaklaştığı ve gerçekte özgürlüğün koşulları olarak gördüğü başarılı sanat çalışmalarında, öznenin özdeşliğine nüfus edip onu yıkar. Entellektüellikten uzak olanla yakınlığı, *Olumsuz Diyalektik* çalışmasında ifade ettiği gibi, “aydınlanmış diyalektiğin doruğudur”^[97] ve eğer sanat kendinde bu yakınlığı gerçekleştirirse, yani “özne tarafından dağıtılmış olmanın büyüsunü öldürebilirse,”^[98] otonomi ya da kendi-kesinlik denilen tutulma halindeki bireylerin kendilerini inkar etme arzusunun taşıyıcısı olabilir.

Eleştirel Teorinin sonraki versiyonu —en olgun ve cesur ürü-

nü *Estetik Teori* olmakla birlikte başlangıcı *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile duyurulmuştur— pek çok bakımdan Fransız yapısalcığının akıl ve özne eleştirileriyle hemfikir olduğu gözlenebilir^[99]. Aslında, Estetik teoride, Adorno'nun aşkın-felsefi öznenin kendisini doğa karşısında cesur bir hareketle gerçekleştireceği fikrini çok ciddiye aldığını gösteren yeterli kanıt bulunabilir. Çalışmasının hedonik ve haz vurgulu karakterini bu oluşturur: öznenin ve “anlamanın” yıkımı, körce içine düşmeksizin, onun farklı karakterini tören yapmadan açığa koyan sanatçı özneliliği adına yapılır. “Sanat doğa değildir ama doğanın söz verdiğini ister.”^[100] Yapısalcılığın Faucoult versiyonu,^[101] öznenin akıl üzerinde odaklanması kendini kandırmasıdır, uçların sonucudur; Adorno, benzerlikle modern sanatın ileri üretimlerindeki merkezizsizliği deşifre eder: “sanatın en radikal çalışmaları sonuçlarını saçmalığa daha da yakınlaşmış bilinç durumundan elde ederler.”^[102] Bu sözlerde sadece algıyı değil aynı zamanda arzuyu buluyoruz: Adorno'nun bizi düşündürmeye çalıştığı gibi, aklın hakikaten yıkım demek olan, aletçi aklın rasyonel tek anlamlılığına tepki verme arzusu. “Özdeşlik aklın son arzusu olmayacağından,”^[103] sanatın anti-sosyal^[104] dışavurumları “rehin bırakılanlar, arkada kalan”^[105] sanatın çoklu anlamlarında taşınacağından; sanat, tehdit edici ayrılık durumundaki “*Ben*’nin askıya alınışının”^[106] ardından arzuyu bastırılmış haliyle tutmak için gerekli denetim için, akla duyulan ihtiyaçla savaşıyor.

Estetik Teori sanatın “dil ötesi anlamını” ve bununla birlikte anlamı yıkan ve yayan veçheleri vurguladığında, muhtemelen bu, Adorno'nun kesince reddettiği ve varoluş hakkı tanımadığı; sanata belli bir pozitif “işlev” yükleyen böylece umut ve beklenti yaratan diğer tüm ifadelerden daha fazla nesnel toplumsal şartlara tekabül eder. “Otantik çalışmalar her türlü uzlaşma artığını, uzlaşma adına yıkmalıdır.”^[107] Hakikat ya da hakikate yaklaşım olarak değil “Hakikatın bir özeti”^[108] olarak sanat, daha yüksek

düzeyde hakikat sağlar —“eski dinin layık hükümdarı olarak”^[109]— “kullanılan her terimi izleyen polis denetimini”^[110] sistematik olarak gözden düşürür.

Estetik Teori, H. Timm’in ilk romantikleri^[111] göz önüne alarak söylediği gibi, deyiş uygunsu, “hay huy dünyasında hakikati söyleyen Modern’in rasyonel gelişmesinde episodik yokluktur.”^[112] Bununla birlikte, Adorno’nun arzu teorisinde sıkı bir terminolojik disiplin uyguladığını vurgulamak zorundayız; deyiş uygunsu onu ehlileştirir. Fransız arzu teorisyenlerinin (Foucault, Deleuze ve Guattari tarafından önderlik edilen) anlamın öznesini, “konuşmanın efendisini,” son bir kesin darbeyle düşürme niyetiyle çözme (dekonstruction) olarak gördükleri çalışmalarının, Adorno ile güvenilir bir bağdaşıklığı yoktur. *Nervenzpunkte der neuen musik*’de şöyle yazar “Kesin akla karşı körlük ya da anlamın eylem lehine fedası öylesine popüler oldu ki, sanatta akıl üzerinde düşünmeye başlayınca insan gerçekten romantik gerileyişten kuşkuluyor.”^[113] Adorno, hiçbir şekilde, yapısalcı, özerk öznenin basitçe dev bir kendini kandırmaca olduğu nosyonuna cevaz vermez. Tam da M. Frank’ın işaret ettiği gibi, Sartre’nin Flaubert’de analiz ettiği nevrotik “iyimserliğin konversiyonu” ile umutsuzluğun neşeliliğe konversiyonu arasında benzerlik vardır^[114]. Adorno *Estetik Teoride* iyimserliğe yer bırakmaz, Balzac’ın formülü onun için de geçerlidir: “Şiir üzüntüdür derler.”

Adorno ile yapısalcıların neşeli iyimserliği arasındaki fark Adorno’nun ‘ikinci refleksiyon’^[115] teriminde yatar. Buna göre, ille akıldan kurtulmak istemez, fakat nesnenin özgürlüğü için onun kendi potansiyeli adına daha fazla özgürlük kazanmak niyetindedir. Adorno, bu yüzden, kurtuluş, saf dolaylımsızlık ya da açıklık girişimlerini eleştirir.

Özgürlüğün doğal güzellikte aranması yanlıştır çünkü özgürlüğü özgür olmayanda bulmayı ummaktadır. Doğal olarak güzel

tatmin ettiği hayalle yer değiştirilir. Herkes kuşların ötüşünü güzel bulur; Avrupalı olup da yağmur sonrası kara kuşun sesine tutulmayan kimse yoktur. Ne ki, kuşların şarkısında berbat bir şey saklıdır çünkü bu şarkı söyleme, şarkı söyleme olmayıp, kuşlara vergi sihre itaattir ... ancak doğadan kader gibi kaçabilen, doğanın kendini restore etmesine yardım edebilir.”^[116]

Kimi Fransız Felsefecileri, Adorno’nun estetizmini, Freud’un konumundan propaganda edilen zevkin yoklanmamış ilkesiyle karşılaştırabilirler. Freud, şehveti, cinselliği ve duyarlılığı serbestleştiren kendinden öncesi ve sonrası olmayan bir ilkti. Ama programı “O”nu “Ben” yaptı. Adorno’nun *Estetik Teorisi*, toplum tarafından koşullandırılışını ve kendi sınırlarını gördüğü aklın bu anlamasına katılır. *Estetik Teori* ne ikinci doğayı birinci doğayla karıştıran meslekten duyarlığa cevaz geçiş verir, ne de varolan akli onaylayanları haklı çıkarıp ödün verir. *Estetik Teori* cesurdur, çünkü doğruyu elinde tutuğu iddiasını reddeder: “sanatın hakikat iddiası ve hakikat olmayan yakınlığı birdir.”^[117] Bu *Estetik Teori* için de geçerlidir. Problemin nedeni de kesinlikle budur. Okuyucuya, Adorno’nun metinleri içinde en zor ve en çelişkili olan bu metne girmeye cesaret eden okuyucuya, bunu, Adorno’nun Eros ve Bilişin^[118] birliği olarak gördüğü estetik davranışa girmek ve izlemek için bir model olarak kullanması önerilir.

HEGEL'İN DİYALEKTİĞİ VE OLUMSUZ DİYALEKTİK

Mustafa Cemal

Hegel ile Adorno'nun en önemli ortak noktası, her ikisinin de formel mantığa ve bu mantığın özdeşlik ilkesine karşı çıkmalarıdır. Mantık kurallıdır, kuralılık ilke gerektirir. Genel olarak mantığın ilkesi, özdeşlik ilkesidir. Dolayısıyla herhangi bir mantığı çürütmek, o mantığa özgü özdeşlik ilkesini geçersizleştirmekten geçer. Hegel, formel mantığın özdeşlik ilkesini çürüterek yeni bir mantık geliştirmeye girişmişti. Adorno da aynısını Hegel'e yapmayı amaçlar, ama çok daha radikal bir yolda, her türlü özdeşlik iddiasını olumsuzlayarak.

"Ta Plato'dan beri diyalektik, olumsuzlama yoluyla pozitif bir şeyin elde edilmesi anlamına geldi ... bu kitap (*Olumsuz Diyalektik*), diyalektiği özelliğini kaybettirmeden, bu olumlayıcı hususlardan özgürleştirme arayışındadır." [119]

Her özdeşlik iddiasının mutlak peşinde koşacağını ve sonunda mutlağa varacağını düşünüyor Adorno, olumsuz manasıyla ideolojinin kökenini burada görüyor. Ona göre Hegel, formel mantığın özdeşliğini çürütmeyi başarır ama yerine yeni bir özdeşlik teorisi kurar. Hegel'in bu yeni mantık teorisindeki olumsuzlamanın olumsuzlaması da yeni bir özdeşliktir. Adorno, yeni bir olumlu doğurarak başka bir özdeşlik kuran olumsuzlamanın olumsuzlaması tezinin formel bir ilke olduğunu, Hegel'in basitçe aritmetikteki eksinin eksiyle çarpımının pozitif bir sayı vermesinden esinlendiğini, yeni bir özdeşlik olarak olumsuzlamanın olumsuzlamasının bir kandırmacadan ibaret olduğunu söylüyor.

“Olumsuzlanan, geçip gidene dek olumsuzdur. Bu Hegel’den kesin bir kopuştur. Eritilemeyen özdeşmezliğin ifade etmek için, diyalektik çelişkinin dindirilmesi için özdeşliği kullanmak çelişkinin ne demek olduğunu unutmaktır. ... Olumsuzlamanın olumsuzlamasının olumlu olduğu tezine, ancak olumluyu —tüm kavramsalığı olduğu gibi— önvarsayan biri tarafından arka çıkılabilir. ... Olumsuzlamanın olumsuzlaması, yeni bir yanılgıdır ...” “Olumsuzlamayı olumsuzlamak tersini getirmez; asıl olarak, olumsuzlamanın yeterince olumsuz olmadığını kanıtlar.”^[120]

Adorno’nun ikinci köklü eleştirisi, sistem anlayışına yönelik. “Olumsuz Diyalektik, ... ‘anti-sistem’ diye de adlandırılabilir-di^[121]” diyor. Hiçbir sistemciye güvenmediğini vurguluyor. Sistem kurmak kaçınılmaz olarak, kavramsala hapsolmaktır diyor^[122]. Hegel’in yaptığı gibi a priori kavramlar sistemi kurmanın, tikele başvurmaksızın dünyanın bütünü zihinde canlandırmak olduğunu savunuyor. Yerindeliğe belirttiği gibi, olumsuzlamanın olumsuzlaması olumlu olmazsa Hegel’in sistemi çöker, çünkü sistemin ruhu, daha olumsuzlamanın olumsuzlamasının belirlenimli olmasında yatıyor. Adorno, özdeşliğe ve sisteme karşı, özdeşmezliğe dayalı yeni bir diyalektik ortaya koymayı deniyor. Bu yeni diyalektiğin ilkesi, *özdeşlik ve özdeşmezliğin özdeşmezliği*. Adorno’nun ilginç tezini anlayabilmek için, kıyasıya eleştirdiği formel mantığın ve diyalektik mantığın özdeşlik anlayışlarını bir düzeyde ele almaya gerek var.

Soyut Özdeşlik

Mantık şeyleri cins, tür, birey olmak üzere sınıflamaya dayandır. Bir mesele üzerinde düşünürken önermelerin özne ve yüklemelerini, Aristoteles'in ifadesiyle töz ve ilineklerini, cins, tür ve birey ilişkileri bağlamında ele alırsınız. Düşüncenin ilerleyebilmesi için gerekli olan dayanak, cins, tür ya da bireyin belirli ve tek bir içeriğe sahip olmasıdır. Formel mantığın özdeşlik yasasına göre, her kavram, zamanda değişmez bir sınıflama kabul edilen, sadece tek bir öğeler kümesine tekabül eder. Kavramın tikelleriyle ilişkisi dışsaldır. Hangi öğelerin belli bir kavrama ait olduğu kesin belirlidir. Her kavram, buna göre sadece ve sadece kendisiyle tanımlanabilir. Bulanıklığa izin verilmez. A kavramının B kavramıyla özdeşliği, her ikisinin öğeler kümesinin aynı olduğunu ima eder. Tek bir öğe bile ortak değilse, bu, A ve B'nin özdeş olmadığını ortaya koymak için yeterlidir. A sadece ve sadece kendisinden ayırt edilemezdir. Formel mantık ayırt edilemezlerin özdeşliği üzerine kuruludur.

Formel mantıktaki özdeşlik yasası, varlıktaki özdeşlik yasasına tekabül eder. Başka türlü söylersek, formel mantığın ontolojik bir varsayımı vardır. Varlıkta, herhangi bir şey ancak kendi özgül iyelikleriyle ayırt edilebilir. A ve B ayrı şeyler ise farklı iyelikleri var demektir. Tersine, A ve B'nin tüm iyelikleri ortaksa, A ve B ayırt edilemiyorsa özdeşirler. Her şey kendisiyle özdeşir; A-A.

Hegel, formel mantığı, onun deyişiyle Anlamayı (*Vernunft*), dünyanın değişmezliğine dair getirdiği ontolojik kabulü nedeniyle de eleştirir. Biçimsel özdeşliği kuran sınır kesindir ve keyfidir (örneğin, daireyle çokgen,). Formel anlayışta, dünya bağımsız, kendine yeter, otonom varlıklara bölünmüştür ve ebedi ola-

rak öyle kaldığı kabul edilir. Daha Zeno paradokslarının ispatladığı gibi, formel mantık harekete doğrudan uygulandığında yolunu bu yüzden şaşırır. Aynı nedenle, tikellerin zaman boyunca özdeşliğini ele alan felsefi düşüncüler, özdeşliği ya tikelin zaman boyunca değişmeden kalan niteliklerine ya da zaman boyunca edindiği iyeliklerine atfederek çaresiz yalpalar dururlar. Şu basit nedenle ki, ayırt etmek, ne denli kesinlikli yapıldığı iddia edilirse edilsin, sınır çekmektir ve sınır zorunlulukla bulanıklılık bölgesidir. Kesin sınırlamalarla kendini bağlayan soyut özdeşlik anlayışı, kendini sonluya mahkum ettiğinden, kavramları ezeli ve ebedidir, başka bir anlatımla zamansızdır. Dolayısıyla, değişmeye uygulanamaz.

Her Belirleme Olumsuzlamadır: Birinci Olumsuzlama

Her sınır bir müdahaledir. Belirleme olarak sınır çekmek, sınırın ötesindekiler ve berisindekiler diye böler. Ayırma, belirleme olduğu kadar olumsuzlamadır. Belirleme bu yüzden kendiliğinden zıtları ortaya koymaktır. Ayırdığınız an, beride bıraktıklarınızı, zorunlulukla öteye koyduklarınızla tanımlamış olursunuz, ve tersi. Belli bir niteliği yüklemek diğerlerini olumsuzlamak olduğundan, bizzat olumsuzlananlarla belirlemektir. Özne nesnece, neden sonuçca, nicelik nitelikçe vb., belirlenmeden kalamaz.

Aristoteles'in Platon'dan devraldığı tasım anlayışında her cümlenin ya da önermenin yüklemi özneye yüklenen niteliktir. Dolayısıyla olumsuzlanan cümlenin kendisi değil, yüklemidir. Bu geleneğin sürdürücüsü olarak Hegel'e göre şeyler birbirlerinden nitelikleriyle, belirlenimleriyle ayırt edilirler; bir şey başka

bir şeyle nitelikleri yoluyla ilişkiye girer. Güllük nasıl bir nitelik ise, gülün kırmızılığı, çiçekliği, dikenliliği de öyle birer nitelik-tir. Her nitelik bir belirlemedir, dolayısıyla sınır koymadır; özdeşlik ilanıdır. Formel mantık gücünü olduğu kadar zayıflığını da buradan alır. Sınır kapsamındakiler, ötekilerden soyutlanır; sanki, ötekilerin olumsuzlanmasıyla elde edilmemiş gibi, öteki-lerinin varlığı tamamen ayrı duruyormuş gibi kabul edilir. Sınır dahilinde her şey güvenlikte ve apaçık görünür, ama sınırda aya-ğımızın altındaki halı çekilir, belirsizlik ve bulanıklık kendini gösterir. Ne zaman, soyut özdeşlik tapınısından kurtulup bir be-lirlenimi sınırlarına dek incelemeye kalksak onu olumsuzlamak zorunda kalır, o olmayana, ötekine, kavramsal karşıtına yöneli-riz. Kimi başka iyeliklerden yoksun kalmaksızın olumlu bir iye-lik edinmek mümkün değildir. Her olumlu belirlenim bu yüzden aym zamanda olumsuzlamadır; birinci olumsuzlama. Her olum-lama tanımsız sayıda olumsuzlamaya denk düşer; örtükçe kendi dışındaki her şeyi olumsuzlar. Şimdiyi devasa bir yok-varlık de-nizi çevreler. Gül kırmızıysa yeşil değildir, mavi değildir, sarı değildir, vs. Ayşe, İstanbul'da ise Ankara'da, Moskova'da de-ğildir vs. Sınır, iyelikler yoluyla şeyin bütün varoluşuna yayılı ol-duğundan, her olumlama aslında, aynı zamanda belli bir derece ötekidir. Gül x kadar kırmızı, y kadar yeşil, k kadar mavi vb. De-ğişme, sınırların değişmesinden ya da her an sınırda kalmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden, zorunlulukla, karşıtların birli-ğine dayanır. Dinginliği, ezeli-ebediliği değil de değişmeyi esas alan bir mantık ister istemez sınır mantığı olacaktır. Sınırdaki kar-şıtlar birdir. Her şey baştan başa çelişkiler yumağıdır.

Olumsuzlamanın Olumsuzlaması: Belirlenimli Olumsuzlama

Her belirleme soyut özdeşlik olarak, tikelleri karşısında kendini bir cins olarak ortaya koyar. “Gül kırmızıdır” ifadesi, “Gül x kadar kırmızıdır” ifadesini getirir (Örneğin, “Gül açık kırmızıdır.”). Ne zaman bir belirleme yapsanız, kendinizi, yaptığınız belirlemenin tikellerinin farklılığı sorunuyla yüz yüze bulursunuz. Cinsin her hangi bir türü, cinsi kurmak için çektiğiniz sınır yoluyla olumsuzladığınız iyeliklerden kimilerini geri olumlamakla, yani olumsuzlamanızı olumsuzlamanızla konulabilir.

Leibniz, özdeşliği şeyin tüm iyelikleriyle tanımlar, buna göre A, kendisiyle aynı iyeliklere sahip olmayan her şeyi olumsuzlayarak kendi olur. Ama şeyin kendisiyle böyle özdeşlenmesi, kendini biricik, eşsiz, kıldığından, —birden fazla—sayılabilirliğin temeli yıkılır. Sayılabilir olarak farklı olup, nitelik olarak farksız olmak çelişkilidir. Leibniz’in, mekan *monadların* bağıntılarına indirgeyerek, bu çelişkiden kurtulmaya çalışması boşunaydı. Çünkü, farklılık ancak ve ancak karşılaştırmayla, ilişkilendirmeyle kavranabilir. İki şeyi karşılaştırılabilir kılan benzerlikleridir. Aynı cinsin tikelleri olarak şeylerin özdeşliğini farklılık kurar. Aynı evrenselin tikelleri sayılabilir; sayılabilirlik farklıların aynılığını gerektirir. İki farklı şeyin birbirlerine karşı ilgisizlikleri onları karşılaştıran, dolayısıyla sayılabilir yapan bir üçüncüyü gerektir. Bu üçüncü şey her ikisinin de ortak iye edindikleri belli bir niteliktir— her ikisini de kaplamına alan evrensel. A_1 ’i, A_2 , ... A_n ’den ayıran farklı iyelikleridir, ama onları sayılabilir kılan, bu anlamda özdeşliklerini kuran, aynı A cinsinin tikelleri olmalarıdır.

Platon, Sophist’de, farklılık ve ötekilik ilişkisini özdeşmezlik anlamıyla inceliyor^[123]. Burada olumsuzlamanın, sadece *farklı*

bir şey söylemek olduğunu, olumsuz bir önermenin hep olumlular arasındaki ilişkiyi ifade ettiğini gösteriyor. Ona göre ‘değil’ denildiğinde bütün yapılan başka bir olumludan farklı olduğunu söylemektir. ‘Kırmızı değildir’ dediğimde, kırmızı dışındaki renklerden birini, diyelim yeşili kastetmiş olurum. “Ayşe odada değil” demek, Ayşe oda dışında belirli bir yerde anlamını verir. ‘Kırmızı olmama,’ ‘odada yokluk’ dünyaya tekabül eden birer iyelik değildir. ‘Odada yokluk’ ya da ‘kırmızı olmama,’ sayılabilir, zamansal ayrımı konulabilir, karşılaştırılabilir, dolayısıyla özdeşliği saptanabilir ifadeler değildir. Olumsuzlama, varlar arasındaki belli bir ilişkiyi anlatır ve varlıktan söz edebilmenin koşulu özdeşliktir. Bu anlamda *her olumsuzlama bir belirlemedir*. Elmayı ısırdığınız zaman kalan *ısırılmış* elmadır. Olumsuzlama, Parmenides’e karşıt olarak, “dir” koşacını yani Varlığı olumsuzlamaz, başka bir yüklemi olumlar. “Kırmızı değillik” olumsuz iyeliği, başka bir renge diyelim yeşillığe tekabül ediyorsa, belirlenimli bir şeyi koyduğundan olumlu ya da *belirlenimli olumsuzlamadır*. Bu yüzden yapılan her belirleme kaçınılmaz olarak kendini inkar eder. İster an içinde tasarlayalım ister zaman boyunca, aynı A’nın tikelleri olarak, A_1 ’in A_2 ’den farklılığını koyan her iyelik, A_1 ya da A_2 ’nin yüklemidir ve olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak belirlenimli olumsuzlamadır.

Şu anda algıladığım iki kitap, aynı kitaplık evrenselinin iki tikeli olarak gerçekleşmesidir. Aynı cinsin tikelleri olarak, şeylerin özdeşliğini kuran farklılıktır. A_1 ve A_2 , A evrenselinin tikelleri ise, A_1 ’i, A_2 ’den ayırt edebilmek için $\dot{I}^1$, $\dot{I}^2$, ... $\dot{I}^n$ gibi ayrımlara ihtiyacımız var. Bu ayrımların A_1 ’in, A_2 ’den farklılığını kurabilmesi için gerekli koşul şudur: belli $\dot{I}^1$, $\dot{I}^2$, ..., $\dot{I}^n$ nitelikler kümesi, diyelim A_1 ’in iyelikleriyse, A_2 ’de bulunmamalıdır. A_1 ’in, A_2 ’den farklı olması, nitelikleri yoluyla A_2 ’ye ve dolayısıyla A’ya karşıt

olması demektir. Ancak o zaman, 'Gül güldür' ifadesindeki gibi totolojiye düşmeden, 'Gül kırmızıdır,' 'A₁, İ'dir,' ... 'A₁, İ'n'dir' ifadelerini dile getirebiliriz. A₁, A'nın tikeli olarak kendi özdeşliğini kendisinden (A₁, A'dır.) farklı nitelikleri (A, İ¹, ..., İⁿ değildir.) iyelik edinerek kazanıyor.

Öte yandan şeyin evrensel karakteri zaman boyunca tikelleşir. A cinsi kendini, zaman boyunca, A₁, A₂, ... A_n tikellerinde gerçekleştirir. Kişi ömrü boyunca, en azından yeterince geniş belli bir zaman dilimi içerisinde farklılaşmasına karşın özdeşliğini korurken, kendini şimdide tikelleştirir. Hegel, *Mantık*'ta öz konusunu ele alırken işlediği özdeşlik budur. Özdeşliği, özdeşliğin ve farklılığın birliği diye tanımlarken, anlatılan evrensel ve tikelin bireysel birliğidir. Tikeller çeşitlilikleri içerisinde katotik görünürler; esas olan farklılıktır. Onlara uygulanacak içsel bir standart ilke yok görünür. Öylece çeşitlilik, birlikten yoksun farklılıktır. Adorno, Nietzsche'den bunu kendine uyarlıyor. Tersine, evrensel öncesiz ve sonrasız görünür; zorunluluktur, tikellerin özü görünür. Adorno da dahil, Hegel'e yöneltilen eleştiri genellikle budur. Oysa, Hegel'de evrenselin ve tikelin özdeşliği, farklılıklarının korunmasına dayalıdır. Yeni özdeşlik, farklılığın korunarak aşılmasıdır.

Diyalektik Özdeşlik

Belirlenimli olumsuzlama, A₁ ve A₁-değilin birliği olarak yeni bir özdeşliktir. Hegel'e göre, *özdeşlik*, farklı terimlerin birliğidir; *farklılık*, özdeş terimlerin ayrımlılığıdır. Her iki halde de olumsuzlamanın olumsuzlaması olumludur. Başka bir anlatımla, kendisi ve kendisi olmayanın birliği olarak belirlenimli olumsuz-

lamadır. Formel mantığın, Hegel'in deyişiyile "Anlamanın" tersi-
ne, diyalektik mantığın yasası, her şey dolayımlı olduğundan her
şey *bir ve aynı anda* hem kendisi hem de başkasıdır:

"Ne cennette ne yeryüzünde, ne tinsel ne doğal
dünyada, Anlama tarafından iddia edildiği gibi soyut 'ya
o-ya o' sergileyen hiç birşey yoktur. Her şey somuttur,
ve dolayısıyla kendine karşıttır ve içeriden ayrımlıdır.
Şeyin sonluluğu, dolaysız varolma biçiminin, kendiliğin-
de (in itself) ne olduğuna tekabül etmeyişinden gelir.
Örneğin, inorganik doğada, asit aynı zamanda kendili-
ğinde bazdır, yani, varlığı tümüyle ve yalnızca ötekiyle
ilişkiliğindedir. Dolayısıyla, bununla birlikte, asit aynı
zamanda antitezinde sessizce bulunan birşey olmayıp,
asıl olarak kendindeliği neyse onu olmak için mücade-
le edendir. Genel konuşulursa, dünyayı hareket ettiren
çelişkidir ve çelişkinin düşünölemeyeceğini söylemek
gölünçtür. İçerilerek aşılan (*aufheben*) çelişki, soyut bir
özdeşlik olmayıp kendisi de antitezin sadece bir yanı-
dır. Bu iddiadaki doğru, çelişkinin durup kalmadığı,
kendi eylemiyle kendini içerip aştığıdır. Ama, içerilip
aşılmış çelişki, soyut özdeşlik olmayıp kendisi de anti-
tezin sadece bir yanıdır. Zıtlık olarak konulan çelişkinin
yaklaştığı sonuç *zemindir*. Zemin, kendi içerisinde içe-
rilip aşılmış ve basitçe ideal momentlerine indirgenmiş
olarak hem özdeşliği hem de ayrımı barındırır. ... Zemin
özdeşlik ve ayrımın *birliği*dir dediğimizde, bu birlik so-
yut özdeşlik olarak anlaşılmamalıdır, çünkü o zaman
doğru olmadığını saptadığımız, gene anlamanın öz-
deşliğinin ta kendisi olan düşünceye başka bir ad tak-
mış oluruz. Öyleyse, bu yanlış anlamaya karşı koymak
için, zeminin sadece birlik olmadığını ama aynı ölçüde
özdeşlik ve ayrımın ayrımı da olduğunu söyleyebiliriz.
İlk kez, çelişkinin içerilip aşılması olarak karşılaştığımız
zemin, dolayısıyla yeni bir çelişki olarak görünür."^[124]

Aritmetikte '-' işareti, aslında 0 noktasına göre simetri aldırان bir operatör işlevi görür. Eksi ile eksinin çarpımı mantıktaki 'değil'in 'değil'inden başka bir şey değildir. Formel mantıkta, (A-değil)-değil=A dır. Yani, olumsuzlamanın olumsuzlaması ilk olumsuzlananın kendisidir. Formel mantıkta A-değil, A'yı barındırmaz, A, A-değili barındırmaz. Bir şey ya A'dır ya da A değildir. Hegel'de ise, şey, birinci olumsuzlamanın, A'nın ve ikinci olumsuzlamanın, A-değilin, yani olumsuzlamanın olumsuzlamasının birliğidir. Adorno'nun fark ettiğı gibi iki mantık arasında olumsuzun olumsuzunun olumlu olması gibi ortak bir nokta vardır, ama iki mantık olumsuzlamanın karakteriyle birbirinden kökten ayrılır. Yanısıra, diyalektik mantık formel mantığın özdeşlik ilkesini yıkar ama atmaz, kendinde sindirir.

Özdeşmezlik ve Özdeşliğın Özdeşmezliğı

Adorno, Hegel'in tikelin ve evrenselin özdeşliğı tezini şiddetle eleştiriyor, özdeşlik ilkesini tümnden yıkıyor. Ama ne Parmenidesçi negatif diyalektiğे dönmeک, varlığı yok saymak niyetindedir, ne de onun olumsuzunun olumsuzu belirlenimsiz olumsuzlamadır. 'Kırmızı değil', herhangi bir renge tekabül etmedikçe olumsuzlama belirlenimsizdir. Keza, "odada yok", herhangi bir yerde bulunmamayı ifade ediyorsa *belirlenimsiz olumsuzlama*dır. "Olmayan olaylar, vardır" önermesi kendini inkar eder. Belirlenimsiz olumsuzlama, Platon için olduğı gibi Hegel ve Adorno için de karşılıksızdır; her olumsuz önerme başka bir olumlu bir önerme gerektirir. Bir önermenin yanlış olduğunu söylemek, özneye yüklemenin yanlış olduğunu söylemektir. Bunun tersine, örneğın odada bulunmayan Ayşe'nin belirli bir yerde bulunduğıu saptanamıyorsa, ve bu saptanamazlık, öznelliğimizden gelmi-

yorsa ve varlık inkar edilmiyorsa, *belirsiz olumsuzlamadır*. Yani belirsizlik dolaysızca varlıktadır.

İlkin, formel mantığın olduğu kadar, Hegel'in özdeşlik anlayışında da, sayılabilirliğin koşulu özdeşliktir. Başka bir anlatımla, özdeşlik, Leibniz gibi teklik iddiasında bulunur. Hegel'in olumsuzlamanın olumsuzlaması tekliği olumlar, karşıtlar birlik kurarlar. Ama, çelişki içinde patlamaya hazır bir birlik. Adorno'ya göre ise teklik özdeşleyici düşünüşün bir soyutlamasıdır. Adorno, bir şeyin bir ve aynı zamanda çok olduğunu ima etmektedir. Bu fikir, yukarıda tartıştığımız gibi, şeyin nitelikleri yoluyla Hegel'de de vardır. Hegel'e göre A aynı zamanda A-değildir, yani bir ve aynı anda hem kendisi hem ötekidir, yani bir ve aynı anda hem tek hem de çoktur. Ama Adorno, niteliklerin evrensel olmasından hareketle, Hegel'in tekte çokluğu öteki yoluyla kurmasına karşı çıkar. Ona göre, evrensel, Hegel'in diyalektiğinde tikeller üzerinde hakimiyet kurmaktadır. "Onun mantığı ancak zaten kavramsal olan tikellikle meşguldür."^[125] yazarken, Hegel'i, tikeli evrensellere feda ederek idealizmi yüceltmekle bu yolla suçlamaktadır. Adorno, diyalektik materyalist bir felsefe kurabilmenin, tikeli, bireyseli evrenselin egemenliğinden kurtarabilmekle mümkün olduğunu düşünüyor. Bununla birlikte, tikeli kendine özdeş kabul etmediğinden, ilk anda sanılacağı gibi, nominalizmi de savunmuyor^[126]. Bu durumda tikel, kendi olanaklı tikellerini bir ve aynı zamanda dolaysızca kendinde taşıdığından kendi evrenseli oluyor.

"Özdeşmezlik, ne kendi başına ne de olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla olumlu birşey olarak elde edilemez. Bu olumsuzlama, Hegel'de olduğu gibi, olumlama değildir."^[127]

Hegel'in anlayamadığı da işte bu birey kavrayışı oluyor:

“Hegelci mantığın en kalıcı sonucu bireyin kendinde kalamayacağıdır. Birey kendinde, kendi ötekiliğidir ve ötekilere bağlanmıştır. Ama olan bundan daha fazlasıdır. Bu ‘daha fazla’ ondan filizlenmiş olarak ona dayatılmayıp ona içkindir. Bu anlamda özdeşleşmeme, şeyin özdeşmesine karşı özdeşliğidir.”^[128]

Özdeşliği reddettiği için kaçınılmazca epistemolojiyi reddedecektir Adorno. Ama, aynı zamanda varlığın neliğine ilişkin bir iddiada bulunmayı da reddeder:

“Bununla birlikte, diyalektik kaçınılmaz olur olmaz, ontoloji ya da aşkın felsefe gibi kendi ilkesine yapışıp kalmaz. ... Ontolojiyi eleştirirken amacımız başka bir ontoloji kurmak değil, ontolojik olmayan bir varlık da değil. Eğer maksadımız bu olsaydı başka bir tanımlı ‘ilk’ ortaya koyuyor olurduk —mutlak özdeşlik, kavram, Varlık değil ama özdeşmezlik, olgusalılık, kendilik.”^[129]

Buna rağmen, ötekiyle dolayımından tekte çokluk nasıl olabilir, sorusunu Adorno’yu anlamak için kendimize sorabiliriz. Örneğin, bir ve aynı anda birden fazla yerde ya da bir ve aynı yerde birden fazla anda bulunmak, başka bir anlatımla, bir ve aynı anda aynı tekin birden fazla bulunuşu ve dolayısıyla asla tek olmayışı mümkün müdür? Kuşkusuz bu soru, zaman ve mekan kavramlarını yeniden ele almayı gerektirir. İlkın görelilik teorisi ivmeli harekette bir ve aynı yerde birden fazla anda bulunulacağını ima eder. İkinci olarak kuantum mekaniğinin belirsizlik ilkesi, dalga paketi metaforuyla, aynı tekin bir ve aynı anda ötekiyle dolayımından olmayan ama ancak ötekiyle etkileştiğinde aktüelleşebilen çokluğunu ifade eder. Olumsuzlamanın olumsuzlamasını olumlu olmaktan çıkarmak, ona daha fazla olumsuzluk yükleyebilmek, aktüellik olarak olumluluğa belirsizlik yüklemek, teklige çokluk, bireysele çoğulluk katmak demektir. Artık bireysele kesinlikle ‘bu,’ ‘burada,’ ya da ‘bu anda’ diyemiyoruz,

ona öteki yoluyla da giremiyoruz. Bu durumda belki Adorno'nun olumsuz diyalektiğini, olumsuzlamanın olumsuzlamasının çoğulluğu diye de ifade edebiliriz. "Biz'iz ve Biz değiliz" derken Heraklitos, kendisi ve kendisi olmayanın birliğini ortaya koyuyordu. Adorno'un tutulabilir bir 'biz'i ve 'değil-bizi' yoktur, dolayısıyla bunların birliği de. Tikel evrensel, kavram kavram-dışıyla, özne nesneyle bu sayede birleşmez^[130].

Sistem

Özdeşliği savunan her görüş ister istemez sistem kurucusudur. Özdeşliği olumsuzladığından, sistem anlayışını kaçınılmazca olumsuzlayacaktır Adorno:

"Değiş yerindeyse, çelişkiyi çelişkiyle ortadan kaldırırsak, totallige genişlettiğimiz diyalektiği de ortadan kaldırırız . Sistem Hegel'in diyalektiğinin kaynağıdır, ölçüsü değil."^[131]

Gerçekten, Hegel'in diyalektiğinde bütün, sistem olmazsa olmazdır. Bütün, daha olumsuzlamanın olumsuzlamasında vardır. A'nın ve A-değilin birliği olarak belirlenimli olumsuzlama, A A-değil için ve A-değil A için olduğundan ilk bütündür. A A-değilsiz, A-değil A'sız hakikat değildir; hakikat bütündedir. Fakat, Hegel'de bütün, kendi çelişen momentlerinden farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda onlardan fazlasıdır; kendini oluşturan zıtların sistematik bir ilişki kurduğu, zıtlardan başka üçüncü bir şeydir. Özdeşliğin ve farklılığın birliği ya da özdeşliği olarak, bütün, kendi momentlerinin zemini, açıklayanı olur. Ama bu haliyle bütün de soyuttur, karşıtıyla birlik kurup daha somuta yükselmek zorundadır.

Ontolojiyi reddediyor ama, diyalektiğin şeye özgü olduğunu savunuyor Adorno; “Madde total, farklılaşmamış ve bütünlüklü tek olsaydı, içinde diyalektiğe yer olmazdı.”^[132] derken, çelişkinin öznel düşünmenin hatasından kaynaklanmadığını anlatıyor. Tersine, özdeşmezliğin kendisi çelişkiye dayalıdır:

“Çelişki Hegel’in mutlak idealizminin kuşa çevirmesi değildir. Heraklitosçu anlamda öz de değildir. Çelişki, özdeşliğin yanlışlığını, kavramın kavradığı şeyi tümüyle tüketmediği olgusunu gösterir. ... Çelişki özdeşlik bakımından özdeşmezliktir; çelişki ilkesinin diyalektik birincilliği birlik düşüncesini heterojenliğin ölçüsü kılar.”^[133]

Adorno, epistemolojiyi olumsuzlamakla birlikte, düşüncenin kendi kaçınılmaz yetersizliğinin sonucu olarak diyalektiğe yönlendiğini savunur. Bu yetersizlik, ona göre, özdeşlikle düşünmek zorunluluğudur: “Ne ki özdeşlik görünüşü, saf haliyle düşünce- nin kendisinde içerilidir. Düşünmek özdeşlemektir.”^[134] Bu epistemolojik bir önvarsayım değil midir? Kant’ın öznesinin bilişsel deneyimde aktif bir rolü vardır, ama kendinde şeyi, deneyimleyemez, rasyonel anlamamanın öznel, *a priori* formları ve kategorileri aracılığıyla kurar. Dolayısıyla zihnin çatışkıları da öznel. Adorno ise, çelişkinin varlığa içkin olduğu görüşünü Hegel ile paylaşıyor, ama, yanısıra özdeşlikle düşünmek zorunda olduğumuz gibi akla bir ön belirlenim yükleyerek Kant’a yakın duruyor. Hegel’e göre metafiziği mantığa çeviren Kant’tır. Bilginin içeriğiyle formunu (özne-nesne, düşünce-varlık, akıl ve gerçeklik) katıca birbirinden kopararak kategorileri öznelliğe ait kılan Kant’a karşıtlıkla, bunların aynı zamanda nesnelliğe ait olduğunu, dolayısıyla kendinde şeyin bilenebileceğini savunur Hegel. Realizm nasıl Hegel’in düşüncesinin kurucu ögesiye, tikelin kavrama gelmezliği Adorno’nun düşüncesinin kurucu ögesidir

Adorno'nun dikkati nesneye ve aktüele yöneliktir. Hegel'i en soyut kavram olarak, "birşey" yerine "varlık"ı seçmekle eleştirir. Ondaki idealizmi daha burada bulur. Oysa, varlıktan başlamak, Hegel'in ontolojik bir varsayım yapmadan bir sistem kurabilmenin olanağını verir. Hegel'in sisteminin başlangıcını oluşturan Varlık kavramı içeriksizdir. Varlığı herhangi bir şeye uygulamak, herhangi bir belirlenim yüklemekten o olduğunu söylemektir. Varlık, mümkün her şeyden soyutlanmış, 'öteki' bulunmayan, kendisinden başka hiçbir belirlenimi olmayan, çeşitlilikten, farklılıktan yoksun saf belirlenimsizliktir. Dolayısıyla kendi karşıtına, Hiçliğe düşer. İkisi birlikte yeni bir kavram üretirler; oluş. Geleneksel olarak, varlık, değişmezliğe; oluş, değişime denk düşen kavramlardır. Bu bakımdan, aranırsa Hegel'in asıl başlangıç noktası, oluş olabilir. Varlık ve hiçlik karşıtlığı, oluşun zorunluluğunu ortaya koyar. Hegel'e göre, "birşeyden" başlaması gereken bilimlerdir, "varlıktan" başlamak zorunda olan sadece felsefedir. Felsefe kendi başlangıcına verilen mücadeleden başka bir şey değildir.

Nasıl Hegel, evrenselden yola çıkıp, evrensel-tikel, öz-görünüş ayrılığını yıkma çabasında yeni bir mantık kurmaya yöneldiyse, Adorno'nun da, tikelden yola çıkarak yeni bir ontoloji geliştirmeye girişmesi beklenebilirdi. Adorno, özdeşmezlik ilkesi gereği, her iki yoldan da uzak duruyor. Ama, çelişkinin, varlığa içkin olduğu tezi ontolojik değil midir? Adorno'nun özdeşmezlik teorisi, dolaysızca mutlak özdeşmezliktir. Üstelik, özdeşlik kuralına dayalı düşünmek zorundaysak ve düşüncemizin kavramaya çalıştığı dünya kendinde özdeşmez ise ve bu ikisi özdeşmez ise, Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirisi bir düzeyde Adorno için de geçerli olacaktır.

Adorno Hegel'i sadece yeni bir tek, özdeşlik anlayışı üretiyor diye eleştirmekle kalmayıp, değişiklikleri evrensel cinsten türetmekle, öz görünüş ayrımında özü esas almakla bu yolla özneyi

yüceltmekle suçluyor. Adorno'ya göre, Hegel farklılığı evrensel-ler yoluyla öteki dolayımıyla koyduğundan, tikel evrensel içeri-sinde eritir ve evrenselin ve tikelin birliği, aynı zamanda özne ve nesnenin birliğine tekabül eder. Fakat, Hegel'e göre, nitelikler basitçe zihnin sınıflamaları değildir: "Düşünceler sadece bizim düşüncelerimiz olmayıp, aynı zamanda şeylerin kendiliğidir."^[135] Adorno'nun "Nesneler artık-bırakmaksızın kavramlarına otur-mazlar."^[136] görüşünün tersine, sistem olarak Kavram, dünyayla örtüşür. Hegel'in ünlü "Aktüel olan rasyonel, rasyonel olan ak-tüeldir." tezinin anlamı budur. Hegel'e göre tikel de evrensel de düşüncedir, aynı zamanda, tikel de evrensel de gerçektir. Kavra-mın dünyayla örtüşmesi ya da özneye nesnenin birliği, önerme-ler düzeyinde değildir. Hegel'de şeyin kavramı ya da hakikat an-cak sistem içerisinde ortaya konulabilir, sistem tamamlanana ka-dar eleştiriye bir düzeyde kapalıdır. Adorno, "Kavramın içkin id-diası kapsadığı değişmeye karşı düzen yaratıcı invaryantlığı-dır."^[137] diye yazarken, Hegel'e yönelttiği eleştiri tam yerini bul-muyor. Kavramlar formel mantıkta evrenseller olarak, Ador-no'nun dediği gibi zamansızdırlar. Hegel'de ise, kendinde çeliş-kisiz kalamamasının, başka bir anlatımla özdeşleşmemesinin sonucu olarak, her kavram kendini açarak devinir. Bu yüzden za-man bir bakımıyla dolaysızca mantıkta içerilidir. Hegel'de bütün momentlerine göre somut, karşıtıyla kuracağı yeni bütüne göre soyuttur. Düşünce böylece, kavramların hareketiyle giderek da-ha karmaşık sisteme doğru gelişir. İlk kavramın anlam içeriği, formel mantığın tersine, sonraki kavramlar yoluyla doldurulur. Adorno'nun olumsuz diyalektiğinde ise karşıtlar birlik oluştura-madan dövuşür dururlar; birliğe ulaşmanın yolu yoktur; kavram-ların anlam içerikleri bulanık kalmaya mahkumdur^[138].

Takımlaşma

Tikelin kavrama gelmezliği kaçınılmazca dünyayı anlamaya, yorum ögesi katar. Adorno Hegel'i dilsiz olmakla suçlar, çünkü yaşayan dilde sözcükler anlam bulanıklığından, bağlama bağımlı olmaktan kurtulamazlar. Ama bu anlam çoğulluğu dolaysızca bağlamın çoğulluğundan gelir, belirli bir bağlam birden çok anlama gebedir ve belirli bir anlam etkileşimin sonucu olarak ortaya çıkar. Anlamı teke indirgemek toplumsal dolayımın ürünüdür diyor Adorno. Faşist ideolojiye benzetiyor. Anlam çoğulluğuna, kavramlar takımıyla yaklaşılabileceğini söylüyor. Yaşayan dilin sözcüklerin iddiasızlığı gibi, kavramların nesneleriyle özdeş olduğu iddiasını getirmeksizin, kendi aralarında sistemli olmayan kavramlar takımıyla nesneye bir dizi yaklaşımın pozitivist ve idealizme alternatif olacağını söylüyor.

"Birleştirici moment olumsuzlamanın olumsuzlaması olmaksızın yaşar, ama aynı zamanda kendini yüce bir ilke olarak soyutlamaya teslim etmeyerek. Yaşar, çünkü kavramlardan daha kapsayıcı genel kavrama adım adım ilerleme yoktur. Bunun yerine, kavramlar birbirleriyle takımlaşırlar. Takımlaşma nesnenin, sınıflama prosedürünün ya bir farklılık meselesi ya da bir yük olduğu özgül yanını aydınlatır. Bunun modeli dilin işleyişidir. Dil bilişsel işlevler için işaretler sistemi üretmez."^[139]

Gel gelelim, tikeli ne zaman kavramaya çalışsak onu hep sistemli ilişkiler içerisinde yakalarız. Varolan, varlığını koruyan her şey hem sistem olarak, hem sistem içerisinde ortadadır. Ama nasıl bir sistem? Adorno, sistem kavramından sanki, kendine kapalı, genişleyen ama kendini koruyan bir yapıyı anlıyor, eleştirilerini böyle kendini dayatan bir sistem anlayışına yöneltiyor. En azından Hegel'in sistemini böyle ifade ediyor. Oysa hiçbir sis-

tem tam değildir, hep kendini koruma halinde olduğu denli, bir ve aynı anda dağılma parçalanma, örgütsüzleşme halindedir: sistemi evrime götüren dolaysızca kendi iç çelişkisidir, Adorno'nun deyişiyle, kendiyle özdeşmezliğidir. Bu anlamda özdeşmezlik, ne dünyada ne düşüncede sistemi yasaklamaz. Adorno'nun öfke-li ifadelerinin gözden yitirdiği budur.

Nasıl, Adorno'nun itiraf ettiği gibi, özdeşlik olmadan düşünemiyorsak, sistem kurmadan da düşünemeyiz. Kavramlar takımı, sanatsal anlatımda yer bulabilir, ama dünyayı anlamada fazlaca bir işlev üstlenemez. Her kavram, zaten bir belirleme olarak vardır; başka kavramlarla sistemli ilişkileri önvarsayar. Diyalektikçi olmayan Lévi-Strauss'un, pek çok konuda Adorno ile hem fikir olmasına rağmen, Stauss'dan devraldığı dilin sistemli olduğu görüşü, onu hiç değilse bu yönden üstün kılıyor. Gerçeğin dinamik kavranışı, elbette özdeşmezliği ön kabul etmekle mümkündür, özdeşliği temel alan değişmezliktir. Ama, değişme, Heraklitos'un ve Hegel'in savundukları gibi, kendisi de değişecek olan yeni bir özdeşlik kurmadan kalamaz. Yaşadığımız evren tektir. Evrilme o güne dek olmamış olanın olması ise, biz onu kavrayabilelim ya da kavrayamayalım, olanaklı olandır. Hegel'in evrime inanmadığı bilinir, yazılarından kolayca örnek de gösterilebilir.^[140] Ama, evrim fikrine Hegel'in mesafeli durması, çağının evrim anlayışı çerçevesinde anlaşılabilir. 23 yaşındaki Darwin'in Beagle gemisinde doğa bilimci olarak o ünlü sefere çıktığı yıl, Hegel'in ölüm tarihine denk geliyordu. Evrim dağılmanın karmaşıklaşma formunda yeniden düzene döndürülmesidir, kendinde düzeni ve düzensizliği karşıt yanlar olarak barındırır. Bu anlamıyla, Hegel'in diyalektiği, evrim fikrine yabancı olmak şöyle dursun, evrimsel farklılaşmanın kestirilebileceği umudunu da yok etmez.

Sistemlilik, mümkün her mantığın zorunlu özelliği olduğundan, eğer eldeki mantık, bir düzeyde de olsa dünyayı anlamakta

bir fırsat veriyorsa, dünyanın belli sistemli ilişkiler içermesi gerekir. Diğer yandan, özgürlüğü, olumsuzluğu, kendinde barındıran her sistem, kendiyle çelişkilidir. Eğer bu kavramlar diyalektik bir ilişkiyle sisteme dahil edilebiliyorlarsa, o zaman ortaya konulan sistem, kaotik, örgütsüz, düzensiz ilişkiler içeren dünyaya teka-bül edebilecektir. Hegel'in sistemi böyle bir sistemdir; çelişkiye dayanan bir sistem. Birden fazla olanak varsa, olanaklardan ancak teki aktüel olabileceğinden, olumsuzluk söz konusu olur. Olumsuzluk, Hegel'e göre olanaklı ile aktüelin birliğidir. Dolayısıyla, sistemi, tekte çoğulluğu içerir. Bu anlamda, tam da Adorno'nun dediği gibi, Hegel'in sistemi kendiyle özdeşmezdir.

Adorno, her ne kadar, eleştiri oklarını Marx'a yöneltmemiş, Marxist bir materyalizm kurmayı hedeflediğini savunmuşsa da onun Hegelci tutumuyla belli ki uzlaşmaz. Marx'a göre "Diyalektik hareketi oluşturan, çelişkili iki yanın birlikteliğidir, bunların çatışmalarının yeni bir kategoriye birleşmeleridir."^[14] Bu görüşünü ifadenin yazıldığı tarihten bu yana tüm entelektüel yaşamı boyunca korumuştur. Adorno, kendini yenidenüreten bir sistem olarak toplumu inceleyebilme olanağını kendi elinin tersiyle iterken, Marx, toplumların evrilişini determinist bir tarzda incelemeye sürüklenmiştir. Ne ki, Asyagil Üretim Yordamı'na ilişkin tezlerinde ve ömrünün son yıllarında Vera Zasulich'le mektuplaşmalarında bunun farkına vardığı görülebilir.

Bütün bilim dalları yeni bir mantık arayışı içerisinde, sınıra geldiklerini ellerindeki yetmediğini epeydir farkındalar. Adorno'yla birlikte pek çok düşünürü bilimlere reddetmeye ya da göz ardı etmeye götüren, belki de bilimlerin bu gizlenemez bunalımıdır. Bu bunalımın, Hegel'i davet eden karakteristik yanıysa, çeşitli bilim dallarının, Kant'ın antinomilerini hatırlatacak şekilde, her biri kendi içerisinde sıkı örülü ve kapsamlarındaki deney alanlarını başarıyla açıklayabilen, ama birbirleriyle taban tabana karşıt teorilere evrilmeleri ve birleştirilmeyi bekle-

meleridir. Formel mantığın hala tüm bilimlerde hakimiyetini koruduğu dikkate alınır, Hegel'in mantığının devrimci karakterini hala koruduğunu neden savunamayalım?

Lévy-Bruhl'dan bu yana mantığın doğal bir yeti olmadığı, mitsel açıklamaların Lévi-Strauss'un ortaya koyduğu üzere metonim ve metaforun birliği temelinde oluştuğu, Vygotsky'nin deyişiyle 'karmaşalı' düşünce karakteri taşıdığı biliniyor. Mantık uzun bir tarihsel süreç boyunca zihnin kendi üzerine düşünmesinin ürünüdür ve bu yüzden ancak yazının keşfinden sonra mümkün olmuştur. Diyalektik mantık da formel mantık denli dünyayı anlamakta bir araçtır. Adorno her türlü mantığı dinamitliyor. Oysa, mantıklı olmak, zorunlulukla mantığa ya da mantıksal kurguya tapınmayı gerektirmez. İnsan mantıklı bir biçimde tanrı fikrine ulaşabilir, ama tanrıya tapınması için mantık dışında bir şey gerekir. İnsan kurduğu teorinin kendi çabasının ürünü olduğunun ve bunun, ne denli mükemmel olursa olsun, gün gelip aşılacağına bilincinde olarak hararetle savunması başkadır; kurduğu teoriye, mutlak hakikat gözüyle bakıp, moral bir anlam yükleyerek başkalarına dayatması başkadır. Karşı çıkılması gereken ikincisidir. Ve bu ikincisi, dolaysızca bilimin ya da felsefenin, genel olarak düşünme faaliyetin kendinde değil, bu faaliyetin yürütüldüğü toplumsal ilişkilerde, bu faaliyeti yürütenlerin bulundukları toplumsal statüler üzerinden birbirleriyle girdikleri ilişki biçimlerindedir. Marx'tan ayrı durduğu diğer önemli yer burasıdır Adorno'nun. Hakikat peşinde koşmak, zorunlulukla güç peşinde koşmak demek değildir, tersine güç peşinde koşanlar hakikati kendi tekellerine almak, hakikat olmayanı da hakikat diye yutturmak zorundadırlar.

- [1] Frankfurt Okulunun erken tarihinin değerlendirilmesi için bak: Buck-Morris, *The Origin Of Negative Dialectics*, New York 1977.
- [2] CW - Cilt 1, s.334.
- [3] Agy, s. 340.
- [4] Agy, s. 335.
- [5] Agy, s. 336.
- [6] Agy, s. 336.
- [7] CW -Cilt 1, s. 345
- [8] Agy, s. 362 (aynı zamanda bk. 354)
- [9] Agy, s. 360
- [10] Agy, s. 358
- [11] Agy, s. 354
- [12] Agy
- [13] Agy
- [14] CW -Cilt 1, s. 339
- [15] Agy, s. 365
- [16] "Reflections On the Class Theory" in CW, Cilt.8.
- [17] CW, Cilt 11 içinde bulunabilir.
- [18] CW, Cilt 5
- [19] Agy, s. 20
- [20] Agy, s. 32

- [21] Horkheimer/Adorno *Dialektik der Aufklärung*, 1947, s. 5
- [22] CW - Cilt 5, s. 32
- [23] Agy, s. 33
- [24] Agy, s. 34
- [25] Agy, s. 37
- [26] Bk. H. Ebeling, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt, 1976
- [27] A. Kojève, Hegel, Frankfurt, 1975, s.58
- [28] Bk. E. Cassier, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932; P. Gay, *The Enlightenment*, London, 1968.
- [29] Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Auklärung*, s. 19
- [30] Bk. Adorno, et. al. *Die Positivismusstreit in der deutsschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969; ayrıca bk. U. Baeck, *Objektivität und Normativität*, Reinbeck 1974.
- [31] T. Parsons, *The Social System*, s. 101
- [32] Adorno, *Der Positivismusstreit*, s.21
- [33] Agy.
- [34] Bk. G. Skirbek, *Wahreitstheorien*, Frankfurt, 1977
- [35] Adorno, *Der Positivismusstreit*, s.36
- [36] Orheus, Yunan metolojisinde, liriyle karısı Eurydice'yi sürekli kurtarmak durumunda kalan şair ve müzisyen.
- [37] CW - Cilt 6, s.10
- [38] Agy, s. 43
- [39] Agy, s. 9
- [40] Agy, s. 10
- [41] Agy, s. 21
- [42] Adı anılamaz, üzerinde konuşulamaz şey; Yahudi inancında Tanrı. Adorno burada, Nazi döneminde liberal bir Yahudi dinci düşünür olan Leo, Baeck'in yapıtına göndermede bulunuyor.
- [43] Agy, s. 148
- [44] Agy, s. 66

- [45] Agy, s. 165
- [46] CW - Cilt 1, s. 366-371
- [47] Agy, s. 369
- [48] CW - Cilt 6, s.19
- [49] Agy, s. 55
- [50] Agy, s. 29
- [51] Agy, s. 164
- [52] Agy, s. 50
- [53] Agy, s.21
- [54] Agy, s.61
- [55] CW - Cilt 6, s.166
- [56] Agy, s. 39
- [57] Agy, s. 347
- [58] Agy, s. 96
- [59] Agy, s. 390
- [60] Agy, s. 391
- [61] Agy, s. 358
- [62] Agy, s. 355
- [63] Agy, s. 358
- [64] Agy, s. 378
- [65] Agy, s. 207
- [66] Agy, s. 398
- [67] CW - Vol.7, s. 537.
- [68] R. Bubner "Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Haupt-motiv der Plihosophie adornos", in B. Lindner/W. M. Lüdke (eds.) *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Fkankfurt, 1980, p. 109.
- [69] CW - Vol.7, s. 376.
- [70] Agy.
- [71] T. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 1969 p. 146.

- [72] Agy, p. 22; bk. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganization und poliische Erfahrung Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1979, p. 100.
- [73] Adorno, *Minima Moralia*, p.24.
- [74] Agy, s. 26
- [75] Horkheimer ve Adorno'nun birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Odysseus üzerine tartışmalara bakın.
- [76] J. Hörisch, "Herschewort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affiinität zur poststrukturalistischen Kritik des subjects", In Linder/Ludke (eds.) p. 339
- [77] Yunan mitolojisinde yılan kuyruklu, keçi bedenli, aslan kafalı, ateş soluyan canavar.
- [78] Agy, s. 400.
- [79] Agy.
- [80] See Lypp. *Ästhetischer Absolutismus un politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexionen und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*, Frankfurt, 1972
- [81] M. Frank, *Die undendliche FahrtEin Motiv und sein Text*, Frankfurt, 1979. s. 14
- [82] A. Sohn-Rethel'in çalışmalarına bakın özellikle, particularly *Geistige und körperliche Arbeit. zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt, 1970.
- [83] K. Marx, 'Zur Judenfrage', Marx/Engels, *Collected Works*, Berlin, 1957 Vol. 1, s. 375.
- [84] Hörisch, p.404.
- [85] F. W. J. Schelling, *System des tranzendentalen Idealismus*, Hamburg, 1958, s. 37
- [86] F. Schlegel *Schriften zur literatur*, München 1972, p.32.
- [87] CW - Vol., s. 30.
- [88] Agy, s. 228
- [89] Bk. K. M. Michel "Versuch die 'Ästhetische Theorie' zu

verthehen" In Lindner/Lüdke (eds.), p.41

- [90] CW - Vol. 7, s. 228; ayrıca bk. s. 156.
- [91] Agy, s. 372.
- [92] Agy, s. 260.
- [93] Agy, s. 144.
- [94] Agy, s. 141.
- [95] Bk. Adorno *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966 p.359.
- [96] Agy, s. 219.
- [97] Agy, s. 264.
- [98] CW - Vol. 7, s. 203.
- [99] Bk., Hörisch, s. 408.
- [100] CW - Vol. 7, s. 103.
- [101] Bk. M. Foucault *Die Ordnung des Diskurses*, München, 1974.
- [102] CW - Vol. 7, s. 506.
- [103] Agy, s.100.
- [104] Bk. Agy, s. 335, 348
- [105] Agy, s.487.
- [106] CW - Vol. 11 s. 79
- [107] CW - Vol. 7 s. 348
- [108] Agy, s.391.
- [109] Frank, s. 14.
- [110] Foucault, s. 25.
- [111] H. Timm. *Die heilige Revolution, Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik*, Frankfurt, 1978 s.14.
- [112] Foucault, s. 14.
- [113] Adorno, *Nervenzentren der neuen Musik*, Reinbeck, 1969, s. 96.
- [114] M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt, 1980, s. 37, 108.
- [115] CW - Vol. 7, s. 105

- [116] Agy, s. 104.
- [117] Agy, s. 403
- [118] Agy, s. 490
- [119] Adorno, Theodor, W. 1973 [1966]. *Negative Dialectics*. Tr. E. B. Ashton. London: Routledge & Kegan Poul, s. xix
- [120] ND, s.159, 160.
- [121] ND, s. xx
- [122] Adorno, T. W. 1982 [1956]. *Against Epistemology: A metacritique*. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies. Translated by Willis Domingo. Oxford: Basil Blackwell, s.28-29.
- [123] Cobb, W. S. 1990. *Plato's Sophist*. Maryland: Rowman & Littlefield publishers.
- [124] Hegel, G. W. F. 1991 [1817]. *The Encyclopaedia Logic*. Translated by T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris. Indianapolis: Hackett Publishing Company, s. 187, 189.
- [125] ND, S. 328.
- [126] Adorno, T. W. 1993 [1963]. *Hegel: Three Studies*. Translated by S. W. NicholSEN and J. J. Shapiro. Massachusetts: MIT.
- [127] ND, s. 158.
- [128] ND, s. 161.
- [129] ND, s. 136
- [130] Öyle görünüyor ki, gerekli ontolojik temeli, hiç değilse bir ölçüde quantum mekaniği, daha doğrusu onun Copenhagen yorumu sağlıyor. Quantum fiziğinin önde gelen kurucularından Heisenberg'in şu sözleriyle Adorno'nun uyum içinde olduğunu düşünüyorum:
- Dünyayla aramızdaki etkileşim sonucunda geçmişte oluşturulmuş herhangi bir kavram ya da sözcük, anlamları bakımından keskince tanımlanmamıştır; başka bir deyişle, bunların dünyada yolumuzu bulmakta nasıl yardımcı olacaklarını kesinlikle bilmiyoruz. Çoğu kez bildiğimiz geniş bir iç ve dış deneyime uygulanabildikleridir, ama pratik olarak bunların

uygulanabilirliklerinin sınırlarını kesin olarak asla bilemeyeceğiz. Bu, “varoluş,” “uzay ve zaman” gibi en basit ve genel kavramlar için bile geçerlidir. Dolayısıyla, saf akılla mutlak bir hakikate ulaşmak asla mümkün olamayacak.” (Heisenber, W. 1958. *Physics and Philosophy*. New York: Harper. s. 92.)

Yılmaz Öner, virtüel ya da potansiyel zaman kavramı geliştirmeye çalışır, bk. *Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik*. İstanbul: Belge Yayınları, (1990) ve *Diyalektik: Olasılıktan Determinizme Doğru*. ‘Fizik ve Felsefe’ içinde. ER-TU Matbaası, (1976). Aynı konuda ama karşıt yönde, Yıldırım Koç, kuvvede mekan ya da potansiyel mekan üzerinde çalışır. Bk. *Determinizm ve Mekan*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, (1984). Kuantum mekaniğinin formel mantığı nasıl geçersiz kıldığı üzerine bk. Garden, R. W. *Modern Logic and Quantum Mechanics*. London: Adam Hilger Ltd, Bristol, (1984).

[131]ND, s. 161

[132]ND, s. 205.

[133]ND, s. 5.

[134]ND, s. 5.

[135]Ency., s. 183.

[136]ND, s. 15

[137]ND, s. 153.

[138]Buck-Morss, Susan. 1977. *The Origin of Negative Dialectics*. Sussex: The Harvester Press Limited, s. 63.

[139]ND, s. 162.

[140]Ency., s. 238

[141]Marx, K. 1978 [1847]. *Poverty of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers, s. 105.

ADORNO'NUN YAŞAM ÖYKÜSÜ

- 1903** Adorno, Frankfurt'lu şarap tüccarı Wiesengrund ile karısı (kızlık adı) Adorno'nun oğlu olarak 11 Eylül'de dünyaya geldi. Frankfurt'taki lise yıllarında kendinden on yaş daha büyük olan Siegfried Kracauer ile dostluk kurdu. Sosyolojik denemeleri hâlâ okunan ve "*Caligari'den Hitler'e*" adıyla bir de incelemesi de bulunan Kracauer'le birlikte Adorno, Kant'ı incelemeye koyulurlar.
- 1921** Adorno Abitur (lise bitirme) sınavını verir, E. Bloch'un "*Ütopya Ruhu*" nu ve G. Lukacs'ın "*Roman Kuramı*" nı okur.
- 1922/23** Üniversite öğrenimine başlar, bir yandan da müzik kuramı ve eleştirileri üstüne yazmaya çalışır. Husserl Fenomenolojisiyle ilgili seminerde Horkheimer ile tanışır ve bir süre sonra da W. Benjamin ile ... Temel öğrenim dalı olarak Cornelius'un yanında felsefe öğrenimi görürken aynı zamanda sosyoloji, psikoloji ve müzik teorisi de okuyordu.
- 1924** Tamamıyla hocası Cornelius'un etkisi altında yazdığı doktora tezini (*Husserl Fenomenolojisinde Nesnel'in ve Bilgi-kuramsal'ın Transandantlığı*) tamamladı, 28 Temmuz'da sınavını verdi. Tez çok sonra, 1956'da basıldı.
- 1925** 30 Ocak'ta Viyana'ya giden Adorno orada Alban Berg

ve Schonberg'in yanında müzik kuramları ve kompozisyon kuramını öğrendi. Berg'in yarım kalan "*Wozzeck*" operasına hayran oldu. K. Kraus'un derslerini büyük ilgiyle izledi.

1927 "*Bedendeki Ruhun Transandantal Öğretisinde Bilinçaltı Kavramı*" konulu doçentlik tezini tamamladı. Hocası Cornelius için yazdığı bu çalışmasını resmi olarak sunmadan önce geri çekti. Sonradan karısı olan Gretel (Adorno) Karplus ile tanıştı.

1928 Adorno, E. Bloch'la tanışır.

1929-30 "*Tan*" (*Anbruch*) dergisine redaktör olarak girer, ama dergi komünist partisinin yayın organı haline geldi diye ayrılır.

1931 Tillich'in yanında doçentlik dersini verir: "*Felsefenin Güncelliği*" Burada gerek konu, gerekse yöntem açısından W. Benjamin'in büyük etkisi göze çarpmaktadır.

1933 "*Estetik Niteliğin Kurgulanması*" çerçevesinde ikinci bir doçentlik tezi daha hazırlar. 30 Ocak gününde yayınlanan bu çalışma tam da Hitler'in iktidarı ele geçirdiği güne raslar. Burada G. Lukacs'm "*Tarih ve Sınıf Bilinci*"nin etkileri gözden kaçmaz.

1934 Oxford'a göç eder ve Merton kolejinde çalışmaya başlar, orada K. Mannheim'le tanışır. Fenomenolojik idealizmle artık iplerini koparmak kararındadır.

1937 Gretel Karplus'la 8 Eylül'de evlenir.

1938 Şubat ayında A.B.D.'ye göç eder ve ilerde birlikte çalışacağı birçok arkadaşıyla orada bir araya gelir. Baba soyadını bırakarak kızlık soyadını benimser. Daha 1928'den beri sıkı sıkıya bağlı bulunduğu "*Enstitü*"nün bu kez resmi üyesi olur. "*Princeton Radio Research Project*"in "müzik incelemeleri" bölümüne Paul Lazarsfeld"le birlikte başkanlık eder.

- 1941** Adorno, Horkheimer'le birlikte California'ya taşınırlar.
- 1949** Federal Almanya'ya döner, Frankfurt/M. Üniversitesinde felsefe ve sosyoloji bölümünde ordinaryüs profesörlüğe getirilir.
- 1952-53** Öte yandan da Beverly Hills'teki "*Hacker Foundation*"ı yönetmektedir.
- 1958** 1953'ten beri eşbaşkanı olduğu "*Enstitü*"nün başkanlığına getirilir.
- 1969** İsviçre'de 6 Ağustos'ta ölür.

ADORNO'NUN ESERLERİ

Adorno'nun eserleri Rolf Diedemann tarafından Suhrkamp Verlag'ta 20 cilt halinde yayınlanıyor. İlk yayınlanış tarihleri bakımından en önemlileri şöyle:

- 1924 *"Husserl/Fenomenolojisinde Nesnel'in ve Bilgi-Kuramsal'ın Transandantallığı"*, Doktora Tezi.
- 1927 *Bedendeki Ruhun Transandantal Öğretisinde Bilinçaltı Kavramı"*, Doçentlik Tezi.
- 1931 *"Felsefenin Güncelliği"*, Doçentlik Dersi.
- 1932 *"Doğa Tarihi Fikri" ve "Müziğin Toplumdaki Durumu"*.
- 1933 *"Kierkegaard, Estetik Niteliğin Kurgulanması"*, resmî doçentlik tezi (Tübingen, 1962, 1966 ve 1974).
- 1935 *"Otorite ve Aile"* (ortak bir çalışma).
- 1937 *"Wagner Üstüne Bir Deneme"*.
- 1940 *"Husserl ve İdealizm Meselesi"* (*Journal of Philosophy*).
- 1947 *"Aydınlanmanın Diyalektiği"* (Horkheimer'le birlikte).
- 1949 *"Yeni Müziğin Felsefesi"* (Tübingen, 1958).
- 1950 *"Otoriter Kişilik"* (New York, 1964, 1978).
- 1951 *"Minima Moralia"* (Berlin/Frankfurt)
- 1956 *"Bilgi Kuramının Meta-Kritik'i"* (Stuttgart). Kendisinin felsefî programını da içeren bu kitap Adorno'nun kendisine göre onun en önemli eseridir.
- "Uyumsuz Sesler"*, yönetilen dünyada müzik.

- 1957 "Üç Hegel İncelemesi", I. Bölüm.
 "Edebiyat Notları I".
- 1961 "Edebiyat Notları II".
- 1962 "Müzik Sosyolojisine Giriş", Sociologica II.
- 1963 "Dokuz Eleştirel Model", 1. cilt. "Kavramlar".
- 1964 Özlü Olmanın Kabacası", Alman İdeolojisi Üstüne.
- 1965 Edebiyat Notları II".
- 1966 "Negatif Diyalektik".
- 1967 "Örneği Yok", Parva Aesthetika.
- 1968 Pozitivm Kavgası'na Giriş".
- 1969 "Estetik Teori".
 "Parolalar", Eleştirel Modeller, 2. cilt.
- 1970 "Toplum Teorisi ve Yöntembilgisi Üstüne Yazılar".
 "Erginlik Eğitimi".
- 1973 "Felsefî Terminoloji", 2 cilt, 1974.

"Hegel ile Adorno'nun en önemli ortak noktası, her ikisinin de formal mantığa ve bu mantığın özdeşlik ilkesine karşı çıkmalarıdır."

Mustafa Cemal

"Adorno varolan kültürdeki kopuk momentleri yeni bir düzene sokmaya çalışır. Sanat, ekonomi ve bilim gibi toplumsal gerçekliğimizin tikel momentlerine bakıki anlam ve işlevlerini kazandırmak ister..."

Willem van Reijen

"Adorno'nun *Estetik Teori'si*, Olumsuz Diyalektik yapında onun gerçek felsefi mirasıdır."

Hans Martin Lohman

"Adorno, felsefenin şimdiye dek ürettiğinin çok ötesinde, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi yeni baştan belirlemeyi denemiş, salt felsefe ile formal bilimler arasındaki resmi ayrımı aşmaya çalışmıştır."

Peter Schiefelbein



DÜŞÜNCE DİZİSİ



Türkçesi : Mustafa CEMAL

