

THEODOR W. ADORNO'DA  
"KIRILMIŞ TOTALİTE" KAVRAMI \*  
Yazan: Martin JAY

Çeviri: Prof. Dr. Ünsal OSKAY  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
İletişim Fakültesi

"Den nichts als nur Verzweiflung kann uns retten."  
Christian Dietrich Grabbe

Ortodoks Marxizm ekonomiyi totalitenin diğer bütün alanlarının üstünde bir konuma getirmişse, bu, yalnızca, teorisinin gitgide bütünleşen bir işçi sınıfının ekonomistik "sendika bilincini" yansıtmamasından olmamıştır. Ondokuzuncu yüzyılda klasik ve neoklasik iktisatçılar, ne de olsa, kendi kendini düzenleyebilen bir ekonomik düzenin iç işleyişini izole edip, bunu tek başına inceleyip açıklayabileceklerine güvenen düşünürlerdi. Şimdi geriye dönüp de baktığımızda, bu düşünürlerin çalışmalarını kaleme aldıkları sırada endüstriyel üretim güçlerindeki dramatik artış ve bunun kadar etkileyici olan pazar ilişkilerindeki genişleme onların böyle düşünmesini doğru göstermekteyse de ekonominin önceliğini ve bağımsızlığını gereğinden fazla vurgulama yanlışlığına düşüklerini görüyoruz. Karl Polanyi'nin bir ara söylediği gibi, "büyük transformasyon, bir süre için, insanal realitenin en önemli muharrik gücünün, yeni keşfedilen ve bu yasaların benzeri olan Doğa yasalarını anlamlandırmakta kullanılan araç ve yöntemlerin kullanılması ile gözlemlenebilecek ve üzerinde hakimiyet kurulabilecek, ekonomik yasaların sisteminin olduğu alanımına yol açmıştır.

Marxist ya da Marxist olmayan Yirminci Yüzyıl entellektüellerinin çoğu bu aldanımı altedebilmişlerse, bunu, daha üstün zekalı oldukları için değil; anlamak durumunda oldukları realitenin değişmiş oluşu sayesinde yapabilmişlerdir. Çünkü, bizim bugünkü zamanımızda, ekonominin totalitenin öteki alanlarına siyasal, toplum-

\* Martin Jay, ADORNO, Fontana, 1984, Bölüm III'ün tamamı.

(+) Libidinal nesnesinden yoksunlaşan narsizmi izleyen kendi ben'inden uzaklaştırılmış kitleselleştirilmiş bu kişiler, ben'siz kalışlarını gösteren ırkçı ideolojilerin söylemini, azınlıklara karşı önyargılarını, popüler ikonalarla özdeşleşmelerini sağlayan giyim tarzlarını ve benimsedikleri gelip geçici ve sözde-bireyselleştirici/farklılaştırıcı modalan (kitch), sözde özgünlük sağlayan alt kültürlerini, yahut da başka ülkelere karşı açılan bir savaşı hırsla ve kıskançlıkla savunan militanlıklarını, bu nedenle yenilikçilik, başkaldırı, bireyleşme yanılsaması olarak yaşıyorlar anlamında -ç.

(+) Böylece, bu başarıları Lukacs burjuvaziye atfederken, Adorno çok daha önceden beri insanlığın sürüp gelen tarihine, birikimine atfetmiş oluyordu -ç.

sal, kültürel ve psikolojik alanlarına- bağımlılığı görmezden gelinemeyecek kadar açık bir biçim almıştır. Bunun uzantısı olarak, 19. Yüzyıldaki bilimsel yöntemin evrensel ( insan ve toplumla ilgili alanlara da-ç.) uygulanabilirliği inancı, gitgide sayıları azalan inatçı pozitivistler bir yana, sarsılmış bulunmaktadır. Genel olarak Adorno'nun içinde yer aldığı Batı Marxizmi geleneğinde bu değişimlerin etkisi farklı tarzlarda kendilerini göstermiştir. En genel ifadesiyle, Batılı Marxistler Marx'ın, gerçekte, karşı bir ekonomik teori yazmaktan çok, ekonomi politiğin bir **kritiğini** yaptığını düşünmeye başlamışlardır. Bu ise, kritik kökleri Alman İdealizmde (2) olan bir terim niteliği taşıdığı için, Marx'ın çalışmalarında salt bilimsel boyutlar yerine felsefi boyutların önem kazanmaya başladığını söylemek olmaktadır. Bu değişikliğin en az bunlar kadar önemli bir nedeni de, bu felsefenin esoterik sonuçlarını kitlelere ancak belirli düzeyde eğitim görmüş kimseler anlatıp yorumlayabileceği için, Marxist teorinin devrimci süreçte radikal entellektüellerin rolünü öne çıkarmış oluşuydu.

Gene bunlar kadar önemli bir değişiklik de, Marx'ın düşüncesinin siyasal boyutunun yeniden önemsenmesi olmuştur. Bunun en önemli uyarıcısı ise, ilk Batılı Marxistlerin, Gramsci'nin ünlü deyişiyle, ekonomiyi fetişleştiren "**Das Kapital**'e karşı bir devrim" saydıkları Rus Devrimi olmuştur. Batılı Marxistler, belirli bir süre sonra, Leninizm'e duydukları ilgi ve heyecanı terketmişlerse de, Ondokuzuncu Yüzyıl ekonomizminden kurtulmalarında Bolşevik Devriminin "siyasetin önceliğini ihyası"nın önemi küçümsenmemelidir. **Praxis**'in merkezî bir konum kazanması ve bundaki ısrarları, **Praxis**'ten anladıkları değişik şeyler olsa bile, Batılı Marxist geleneğin bütün düşünürlerince ortak bir özellik durumuna gelmiştir.

Batılı Marxistlerin ekonomiye ayrıcalık tanınmasına karşı buldukları diğer alternatifler ise devrimci proje için bazı bakımlardan zorluklarla dolu sonuçlara yol açmıştır. Totalitenin ekonomik boyutuna karşı, tam tersine, toplumsal boyutun vurgulanmaya başlanması dar anlamda sınıf çerçevesi içinde düşünölmeye direnen kurumların ve pratiklerin de öneminin kavranmayla başladığı anlamına gelmektedir. (Ortodoks Marxistlerin sadece üretim tarzına göndermelerle anladıkları bir şey olan sınıf olgusu açısından açıklanamayan bu kurum ve pratiklerin bu yanı anlaşılmaya başlanmıştır). Burjuva toplumbilimi, bir çok yorumcunun belirttiği gibi, hiç değilse bazı bakımlardan, tutucu bir şey olan ekonomik ve siyasal devrim korkusundan kökenlenmekte; toplumsal tutunumu (cohesion) açıklamakta materyal açıklamaların yerine moral açıklamaları koymakta ve bugünkü pazar toplumun (Gesellschaft) temellerini yıkmakta olduğu toplulukçu (communitarian) düzeni (gemeinschaftlich) restore etmenin çarelerini aramaktaydı. Her ne kadar Batılı Marxistlerin toplumbilimsel temaları özümsemelerinin Weber, Tönnies, Simmel ya da Durkheim gibi büyük burjuva toplumbilimcilerin kötümser anti-ütopyanizmlerine boyun eğmeleri anlamına geldiğini söylemek sorunu çok basite almak olacaksa da, Marxist düşünürlerin varolan üretim tarzı ile olan ilişkilerine indirgenmesi olanaksız toplumsal kurumların bu uzlaşmaz niteliklerini keşfetmeleri, artık, gerek totalitenin karmaşık niteliğinin ve gerekse devrimci değişime direnişinin nereden kaynaklandığının farkedil-

meye başladığını göstermekteydi. Bu, aynı zamanda, proleteryanın yanı sıra, dar görüşlü bir sınıf teorisinin ihmal edebileceği diğer toplumsal grupların da radikal bir değişim geçirebilmelerinin olanaklılığının kabulü anlamına gelmekteydi. Ayrıca, Batılı Marxistlerin, bu tür, esasında tutucu nitelikte olan aile ve din gibi formasyonlara ilgi duymaya başlamalarının yolaçabileceği sonuçlarda içkin bir devrimin geleceğini ileri sürenler için umut kırıcı olmuştur.

Bunlar kadar öğretici bir sonuç da, geleneksel Marxism'in ihmal etme eğiliminde olduğu bütünü diğer iki yanının; kültürün ve bireysel **psişe**'nin araştırılıp incelenmesinden öğrenilebilecek dersler olmuştur. Bugün hemen herkesin ilk Batılı Marxist saydığı Lucács, 1918'deki tarihsel materyalizme geri dönüşüne kadar, hiç değilse bir süre, mesihgil kültürel beklentiler de taşımıştır. Ondan sonra gelenler ise, kültürün devrimci umut ve beklentileri köstekleyen yanlarını çok daha şiddetle vurgulamışlardır. Gramsci'nin "tahakküm", Horkheimer ve Marcuse'ün "olumlamacı kültür", Althuser'in "devletin ideolojik aygıtları", ve Lefebvre'in "gündelik hayat" konseptleri, kültürün, artık ekonomik temelin bağımlısı bir üst yapı olarak değil; fakat, çeşitli yollarla **status quo**'yu işlerliğe kavuşturan ayrı bir alan oluşunun fark edildiğini ortaya koymuştur. Batılı Marxistler arasında kültürel kertede, özellikle sanatın bazı formlarında yıkıcı yanlar olduğunu hala savunan epeyce düşünür varsa da, çoğunluk bu gibi kültürel olanakların kısa sürede sonuçlandırılacak bir manevra ile değil, Gramsci'nin deyişiyle "uzun sürecek bir yıpratma savaşı" ile harekete geçirebileceği görüşünde birleşmiş bulunuyor.

Batılı Marxistlerin bir çoğu için ekonominin dışındaki alanların da önem taşıdığını kabul etmenin devrimci beklentiler için daha da iç karartıcı bir sonucu ise, insan ilişkileri totalitesini kavrayabilmek için psikolojinin meşru bir yere sahip olma hakkının kabulü olmuştur. Wilhelm Reich ve Herbert Marcuse'ün Marx ve Freud'un arasında kısa yoldan bir evliliği gerçekleştirme girişimlerine rağmen, bir çok Batılı Marxist bu ikisi arasındaki ortadan kaldırılması olanaksız gerilimleri kabul etmek zorunda kalmıştır. Ne var ki, ortodoks Marxistlerin önceden kestiremediği faşizmdeki irrasyonalist kitle politikasının beklenmedik yükselişi nedeniyle, bu Batılı Marxistlerin psikolojiyi reddetmeleri de mümkün olamamıştır. Faşizmin yıkılışından sonra bile, faşizmi izleyen kitle tüketiminin manipüle edilen toplumlarını inceleyen radikal analizciler özgürleşimin önüne dikilen psikolojik engeller üzerinde de durma gereğini ihmal edemez olmuşlardır. Batılı Marxist düşünce üzerinde psikanalizin kalıcı etkilerinin bir göstergesi de Althuser'in, Lacan'dan yola çıkarak, başarılı bir devrimden sonra da ideolojinin çarpıtılmış bir bilinç için kaçınılmaz bir engel olarak varlığını sürdürceğini savunması olmuştur.

Şimdi Adorno'nun ekonomistik Marxism sonrasındaki Marxist düşünceyi kendine özgü bir biçimde yeniden düşünüp sunma biçimine gelecek olursak, onun bu yorumlamasındaki **idiosyncrotic** karakteri hemen farketmekteyiz. Adorno her ne kadar tipik Batılı Marxistler gibi Marxist felsefedeki diyalektiği ve eleştirel momenti kabul etmiş bir düşünür idiyse de, Nietzsche'den ve Benjamin'den aldığı düşünsel

motifler onun Lukàcs'ın, Gramsci'nin ve Korsch'un vardığı Marxist Hürmanist sonuçları benimsemesini önlemiştir. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, negatif diyalektik, Adorno'nun Özdeşlik teorisine ısrarla karşı çıktığı sol-Hegelciliğin bir başka versiyonu olmanın çok ötesindeydi. Kaldı ki, Adorno'nun Yirminci Yüzyıl Marxizminin siyaseti vurgulama biçimi karşısındaki tutumu da (en az sol-Hegelcilik karşısındaki tutumu kadar) heterodoks bir tutumdur. Her ne kadar **praxis**'in önemini kabul etmiş ve ortodoks Marxizmin verimlilikçi (productivist) yanlılığına (bias) hiç yakınlık göstermemişse de -gerçekten, Adorno'ya göre, Marx'ın kendisi de dünyayı "dev bir fabrikaya" (3) dönüştürmek istemiştir- teorinin araçsallaştırılmasından o denli korku duymuştur ki siyaset hakkında bir şeyler söylemekten kaçınmıştır. Gerçekten de, Adorno'nun çalışmalarında kamu hayatına, burjuva demokrasisine, devlet ya da siyasal örgütlere ilişkin tartışmalara rastlanmamaktadır. Her ne kadar, Adorno, Enstitü'nün bu konular üzerinde çalışmış diğer üyelerinin görüşleri üzerinde sık sık durmuşsa da, kendisinin esas ilgilendiği konular hep bunların dışındaki başka konular olmuştur. Adorno'nun kendi kuşağından olan ve Habermas üzerinde çok etkileri bulunan Hannah Arendt gibi diğer düşünürlerde rastladığımız politikayı bir özgürleşme alanı olarak değerli ve saygın bir etkinlik alanı sayan, gösteren, salt siyaset üzerine yazılmış çalışmaları olmamıştır. Adorno, apolitik bir estetik olduğunu söyleyip onu suçlayanları çok sert bir biçimde reddetmişse de, teorisinde, kendisini eleştirenlerin çok sevdiği bir deyişle, "siyasal bir yetersizlik" olduğu sonucuna varmamak zor görünmektedir. Çünkü, Adorno iktidardan sözettiğinde bile, bu, hemen neredeyse belirli bir siyasal alanı aşkınlayan dağılganlaşmış ve her yere sızabilmiş bir tahakküm anlamında olmuştur.

Gerçekten de Adorno'nun asıl ilgilendiği konular totalitenin kültür, toplum ve insan psikolojisi gibi diğer alanları olmuştur. Bunları nasıl analiz ettiğini incelerken, bununla beraber, bilimsel disiplinler arasında keskin sınırlar olduğu görüşüne hiç katılmadığını unutmamalıyız. Kendi başına oluşturduğu çok sayıda incelemesi, yazısı, araştırması ve kitabı ile, normal akademik hayattaki uzmanlaşmayı dengelemek ister gibi, Enstitü'nün bütün üyelerinin ayrı ayrı ilgi alanlarını biraraya getiren bir mikrokozmos olmuştur Adorno'nun çalışmaları. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Adorno'nun teorik spekülasyonları onu daima topluma yaklaştırmıştır. Aynı şekilde, kültürel, toplumsal ya da psikolojik konularda yazdığında da, başka disiplinlere ait söylemler kaçınılmaz bir biçimde konunun değerlendirilmesinde yer almıştır. Gerçekten de, ortodoks Marxizm'deki ekonominin öncülüğü anlayışından ne denli uzaklaşmış olursa olsun, bu faktörün, esas itibarıyla kapitalist olan dünyamızda, hâlâ, önemini sürdürdüğünü sık sık okuyucusuna hatırlatmaktan geri kalmamıştır.

Ayrıca, Adorno'nun farklı alanlardaki belirli katkılarını birbirinden ayırarak değerlendirmek de, bir ölçüde, savunulması gereken bir tutum sayılmalıdır. Çünkü, her ne kadar, Frankfurt Okulunun diğer üyeleri gibi, Adorno her şeyi inceleme alanının içinde sayabilen Eleştirel Teori'yi temel alan disiplinler-arası bir araştırmacılığa yeğlemişse de, bütün sınırları görmezlikten gelen gereğinden fazla armonistik yön-



tembilimlere de şiddetle karşı çıkmıştır. Neo-ortodoks revizyonist psikanalist Erich Fromm ve Karen Horney ile toplumbilimci Talcott Parsons'a karşı başlatılan bir polemikte (5), Adorno, realitede hâlâ birbirinden ayrı düşmüş şeyler; evrensel olan ile tekil olan arasındaki antagonizmanın düşüncede yok sayılmasının ideolojik tehlikelerini ısrarla belirtmek istemiştir. Bugün varolan işbölümü (division of labor) aşkınlanmadığı sürece, bilimler arasındaki bölümlenmelerin aşkınlanması da olanaksızdır Adorno'ya göre. Bunun sonucu olarak, "toplumbilim ile psikoloji arasındaki ayrılık da hem doğru, hem de düzmeceydi. Düzmeceydi; çünkü, uzmanlaşmış kişileri, bu ikisi birbirinden ayrılmış olsa bile gerekli olan totaliteyi bilme girişimlerinden feragata teşvik ediyordu. Doğruydu; çünkü, teori düzeyindeki **premature** bir birleştirmeye oranla, realitede yer almakta bulunan ayrılığı çok daha uzlaşmacı bir tavırla saptıyor ve kaydediyordu." (6)

**Premature** bir birleşme korkusunun ardında ise, Adorno'nun, kendi başına bir erek olarak, benzemezliğe (non-identity) karşı duyduğu sempati yer almaktaydı. Bu nedenle, bugünün dünyasındaki farklı farklı bilimsel söylemlerin yetersiz kalışları (her şeyi açıklayamamaları- Ç.), her yönüyle kabullenişini güç olsa da, bir başka tarzda da doğru bulunması mümkün bir durumdu. Bugün hâlâ heterojen bir biçimde yaşanan, fakat gelecekte antagonist olmaktan kurtulabilecek bir çoğulculuşmanın çarpıtılmış bir beklentisiydi bu durum. Adorno'nun Kracauer ve Benjamin'den öğrendiği ve Lukàcs'tan özümselediği holistik vurgulamaları ile kendi yaklaşımını hiç bir zaman tam olarak uzlaştıramadığı mikrolojik yöntem, bu nedenle, yalnızca bugünün fragmanlaşmış kötü dünyasına denk düşen geçici nitelikte bir doğru yoldan ibaret değildi. Ernst Bloch gibi, Adorno da bu fragmanları mümkün bir ütopyanınön belirimleri (prefigurations) ya da izleri (spuren) olarak görmekteydi.

Tekil olana önem vermenin başka yolları da olmakla birlikte, bunun bir yolu da, psikolojik boyutu bütünüyle yokedilememiş bugünkü bireyin aşırı-sosyalizasyona direnmektir. Adorno'nun totaliteyi açıklamaya yönelik herhangi bir negatif nitelikli diyalektik teoride gerekli gördüğü psikolojik moment, onun, Alman felsefesinde Kant'ın epistemolojik özne ile amprik özne arasındaki bulanıklığı ısrarla reddedişinden beri süren geleneğe ters düşmesine neden olmaktadır. Yirminci Yüzyılda ise, her türlü psikolojizmin en şiddetli burjuva karşıtı, insan öznelerin uzantısı olarak oluşan mantıksal özneyi, mutlak'ın oluşum kaynağını (genesis of the absolute) reddeden Husserl idi. Hiç değilse bu konuda Husserl'in Marxist" ikinci nüshası" ise Lucàcs idi. Her ikisi de aşkınsal, **costitutive** öznenin şu ya da bu tür bir benzerinin peşindeydi. Yalnızca, görünüşte, Lucàcs bu özne'nin tarihsel olarak, somut meta-özne sayılan proleterya olduğunu söylüyordu. Önceki bölümde incelediğimiz Adorno, felsefi yönden, uzantı (contingent) sayılan ve acı çeken amprik özneyi (hayatı yaşayarak, yaşadıkları ile anlamlandırabilen "sıradan insan" psikolojisi içindeki insan'ı-ç) savunuyordu. Etik yönden bunu düşüncesinde materyalist bir moment sayıyordu. Öznenin

daha üst ya da genel sayılan bir özne tarafından baskı altına alınmasına karşı meşru bir çıkış olarak psikolojiyi (ama, psikolojizm şeklindeki indirgemeci anlayıştaki psikolojiyi değil) savunması bunun için gerekli oluyordu. Adorno psikolojiyi kişinin gerçek cismanî (corporeal) doyularının en iyi güvencesi saydığı için, Eleştirel Teorinin **hedonistik** yanı da buradan kaynaklanmış olmaktadır. Geleneksel Marxism'in ekonomistik yanlılığı insanın özgürleşiminde, odakta, çalışmanın ve üretimin konumlandığını; Marxist hümanizma'nın felsefi ve siyasi yanlılığı ise, bireysel **praxis**'ten çok kolektif **praxis**'in önemli olduğunu savunmaktaydı. Adorno'nun psikolojik ve duyumsal zevklere vurgulamada bulunması ise onun tüketim alanına da eşit derecede önem verdiğini göstermektedir. Her ne kadar, Adorno bugünkü toplumda gerçek bir doyumun elde edilmesinin olanaklılığı konusunda hep belirli bir kuşku beslemiş ve bu endişeleri yazılarının perhizkâr (ascetic) bir hâle (aura) taşıyormuş gibi görünmesine neden olmuşsa da, insanın her alanda doyuma ulaşmasını daima savunmuştur. **Aydınlanmanın Diyalektiği**'nde Adorno ve Horkheimer "bedenin önemini" (8) vurgulamışlar; Foucault'un habercisi sayabileceğimiz bir tarzda, bedenin **underground** tarihinin yazılması gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü Adorno'nun, **Minima Moralia**'da sorunu ifade ettiği gibi, "Ancak ütopyasını sonul niyeti doyuma ulaştırdığı için amaçsız sayılması gereken kör somatik haz üzerine temellendirebilmiş biri değişmez ve her zaman geçerli bir hakikat idealine sahiptir." (9)

Psikolojinin doğal nesnelere incelenmesine elverişli yöntemlerini çok değişik bir alan olan insan öznelliğine, Alman idealizminin **Geist** dediği kutsal alana soktuğu yolundaki felsefi suçlamaya gelince, Adorno, bu tehlikenin varlığını kabul etmekteydi. "Protagoras'tan beri psikoloji insanı her şeyin ölçüsü sayarak yücelttiği için ", diyordu, Adorno, "aynı nedenle, insanı daha işin başından itibaren, bir nesne, bir analiz malzemesi olarak görmüş; daha sonra, artık, insan da nesnelere arasında yer aldığı anda, ona nesnelere baktığı gibi, değersiz bir şey olarak bakmaya başlamıştır." (10) Fakat bu indirgeme yalnızca yanlış bir yöntemin ürünü değildi; daha da önemlisi, bireyin toplumsal realite tarafından hülûle istilâyâ uğramasını yansıtan bir olguydu. "İnsan'ın melekelere ayrılıp incelenmesi işbölümünün, bu işbölümünün öznesiymiş gibi davranılan insana yansıtılmasıydı. İşbölümünün insanları daha büyük bir yarar elde etmek için belirli yerlere göre plânlamak ve manipüle etmek amacından ayrılması olanaksızdı." En iyi psikoloji teorisi bile şu tuzakla karşı karşıya idi: "İnsanı kendisinden yabancılaştırdığı (dışsallaştırdığı), insanın bağımsız ve ayrı varlığını reddettiği için, psikanaliz, insanı, total bir biçimde (işbölümüyle kendini görünürleştirme-ç.), rasyonalizasyon ve adaptasyon mekanizmasına bağımlı kılıyordu." (12)

Gene de, psikanaliz en iyi psikolojik teoriydi ve bunun kanıtı psikanalizin, özellikle en ortodoks ve revizyona uğramamış formu ile, bu sonuca bizzat karşı çıkmasıydı. Marx'ı iyice öğrenmeden daha da önce Freud'u incelemiş bulunan Adorno bu direnişin nerelere kadar uzanmakta olduğunu ancak 1940'larda; Sosyal Araştırma

Enstitüsü otoriteryanizm üzerine ikinci büyük projesine başladığında anlamıştır. Fakat, besbelli ki, Freud'dan yararlanırken çok seçmeci bir tutum içinde çalışmıştır. Örneğin, insanları kendi kişisel kaderlerinin gerçekten kendi ellerinde olduğunu düşünmeye teşvik eden psikanalitik tedaviden pek az sözetmiştir. Analiz yapan hekimin serinkanlı vurdumduymazlığının rasyonelliğini kabul etmişse de, Freud'un en önemli tekniği olan transferansı (yansıtmayı) "öznenin, kendi isteği ile ve kendisine sorun yaratacak biçimde, bir zamanlar kendi elinde olmaksızın ama kendisine yarar sağlayacak bir yönde yaptığı erotik hazdan vazgeçmeyle (erotic self-abandonement) oluşturduğu kendini yoketme (annulment) eylemini gerçekleştirmesi için yapay olarak kurgulanmış bir durum" (13) olarak nitelendirmiştir. Aynı şekilde, Freud'un toplum ile psişe arasındaki kaçınılmaz ve kalıcı ayrılık şeklindeki fiili duruma boyun eğici değerlendirmesini de kabul etmemiştir. Ayrıca, Freud'un geç dönemdeki teorisinde de ölüm içgüdüleri gibi karşı çıkılacak bir çok yanlar bulmuş; Marcuse'ün **Eros ve Uygarlık**'ta ölüm içgüdülerinde ütopyan bir nitelik görmeye çalışması karşısında da, dikkat çekici bir biçimde, hiç konuşmamıştır. Bunların yanısıra, Freud son yazılarındaki, psişenin içgüdüsel etkilerini artık önemsemez gibi görünen konformist ego psikolojisinin yolunu açan eğilimlere de aynı şiddette karşı çıkmıştır. Çünkü, Adorno'ya göre, toplumsal totalitenin irrasyonelliğine rağmen, bugünkü hayat değişmedikçe, tam olarak bütünleşmiş, olgunlaşmış egoların elde edilmesini olanaklıymış gibi göstermeye çalışan ego psikolojisi, olsa olsa, ideolojik bir açıklama sayılabilir-di.

Adorno'nun erken-dönem Freud'a ilgi ve yakınlık duymasının nedeni ise, bu erken dönemdeki Freud teorisinin çağdaş toplumdaki varoluşun insan üzerindeki travmalarını tam bir sadakatle kaydedebilmiş oluşuydu. Açıklaması zor hakikati söylemek, bizatihi, bu travmaların kaçınılmaz şeyler olarak kabullenilmesine karşı bir tür direnme oluyordu. Freud'un çalışmasındaki en beklenmedik, en şaşırtıcı yanlar, gerçekten de, bu gibi sorunları derinlikli biçimde görebilen düşünceler ihtiva etmekteydi. Nitekim Adorno'nun bizzat kendisi sık sık alıntı olarak başka yerlerde de gördüğümüz **Minima Moralia**'daki sözleriyle, "psikanalizde, abartmalar bir yana, hiç bir şey doğru değildir" (14) demiştir. Adorno'nun bu değerlendirmesine göre, bu aşırılıklar konusunda söylediklerinin en iyi örneği, Freud'un tarihsellik-dışı genel bir durum olarak incelenip değerlendirilmesi düpedüz bir saçmalık olan kadındaki penis kıskançlığı argümanıdır. Kadının bugünkü statüsü açısından bakıldığında ise bu argüman çok acı bir gerçeği ifade etmekteydi. Adorno bu durumu şöyle anlatmaktaydı:

*Burjuvazinin doğa diyerek kurduğu aldatmacanın içeriğinde ne varsa, hepsi de toplumsal aşağılanmanın zaman içinde yol açtığı yaralardır. Psikanalitik teorisinin kadınların kendi fiziksel yapılarını hadımlaştırılmanın bir sonucu olarak yaşadıkları yolundaki açıklaması doğru ise, nevrozlar onlara, hakikatin ne olduğuna dair ipuçları da vermektedir. Kanamasına bakıp kendini bir yara gibi*

*hisseden kadın,kocasına yakıştığı için kendisini çiçek sanan kadına oranla,kendisi hakkında çok daha fazla bilgi sahibi demektir.(15)*

Aynı şekilde, Freud'un hadımlaştırılma anksiyetesi üzerinde yaptığı genel vurgulamada ,Adorno'ya göre,liberal kapitalizm sonrası dönemdeki kapitalist toplumlarda, Freud'un konformist müridlerinin ileri sürdükleri yarışmacı ego'lar modeline oranla, gerçeği çok daha doğru ifade etmekteydi. "Temerküz Kampları çağında", diye yazıyordu Adorno, "hadımlaştırılma, yarışmacılığa oranla, toplumsal realitenin çok daha doğru ifadesidir." (16)

Adorno'nun klasik psikanalize yakınlık duymasının bir diğer nedeni ise, bu ilk dönemdeki psikanalizin temerküz kamplarının; tam da başlamasından önceki dönemde; burjuva bireyinin, nedereyse ideolojiden ibaret birşeye henüz indirgenmemiş olduğu bir dönemde ortaya konulmuş oluşuydu. Bu nedenle, Jung'un çok daha açık bir biçimde kolektivist olan psikolojisini radikal amaçlar için işe yarar duruma getirmek amacıyla, Benjamin gibi, olağanüstü çaba sarfeden Adorno'ya göre, psikanalizin özgürleştirici (emancipatory) gizil gücü bireyin varlığını sürdürmesi ile yakından ilgiliydi. (17 ) 1951 yılında yazılan "Freudcu Teori ve Faşist Propaganda" incelemesinde "Faşist kolektiviteleri oluşturan bireyselleşmişliklerini yitirmiş psikolojiklik-sonrası toplumsal atomlar"dan söz eden Adorno, Le Bon ve diğerlerinin geriye yönemeli kalabalık psikolojisine sürüklenmeden Freud'un grup psikolojisi konusunda yaptığı çalışmaları, faşistleştirilmiş kitlelerin yaklaşan oluşumunu haber verdiği için övmekteydi: Freud'un kitlelerin davranışı konusundaki teorisini diğerlerine göre üstün kılan özellik, bu teorinin inandırıcı gibi görünen her çeşit grup zihniyeti uydurmacasına karşı çıkması ve bu olguya sonul anlamda bireysel planda açıklanması gereken bir olgu olarak bakmakta ısrar etmesiydi.

Freud'un bireyi, şüphesiz ki, zaman zaman bireyi topluma karşıt bir konumda tasarlamış gibi görünse de, toplumsal yanları hiç olmayan bir birey değildi. Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri gibi, Adorno aileye ilişkin psikanalitik yorumun, birey ve toplum düzeyleri arasındaki kritik bağlantıyı oluşturduğu görüşündeydi. Burjuva ailesinde baba otoritesinin içselleştirilmesi (internalization), Frankfurtçulara göre, başkaldırıcı oğul için bir rol modeli sağlamakta; bu ise, tersine dönerek, bir kusur sayılan, dünya'ya karşı oğulun kendi bağımsızlığını ileri sürebilmesini kolaylaştırmaktaydı. Bugün ise, ailenin sosyalizasyonunun, arkadaş gruplarının baskısı ve kitle kültürü gibi dışsal güçler tarafından istilaya uğraması ve babanın ekonomik bağımsızlığının tekelci kapitalizm döneminde erozyona uğraması nedeniyle, çocuk kendi bağımsızlık kapasitesini aktüalize edebilmek için gereksindiği güçlü baba-figürünü yitirmiş bulunmaktaydı. Fromm'un gösterdiği gibi, her ne kadar aile burjuva ideolojisinin aktarma kayışı ise de, artık, daha sonrada Christopher Lasch'in ileri süre-

ceği gibi, "acımasız dünyada bir sığınak"(19) olma işlevini de üstlenmiş bulunuyordu. Bu konuda Adorno şöyle yazıyordu:

*Bireyi baskı altına alsın da, onu güçlü kılan, belki de bireyin oluşmasını sağlayan ailenin mevcut toplumsal sistem varlığını sürdürürken göçüp gitmesi, yalnızca burjuvazinin etkin kurumlarından birinin değil, fakat sisteme direnmenin de etkin kurumunun ortadan kalkması demektir. Ailenin sonunun gelmesi varolan sisteme direnmenin güçlerini felce uğratmaktadır. Ortılığı kaplayan kollektivist düzen sınıfsız toplumun gülünç bir taklidi: burjuvazi ile birlikte, bir zamanlar gidasını annenin sevgisinden alarak varlığını sürdürebilen ütopyayı da ortadan kaldırmaktadır.* (20)

Görülüyor ki, çocuğun oluşan kişiliğinde eleştirel kapasitenin varlık kazanıp yer edinebilmesi için baba otoritesinin işlevi kadar, annenin sevgiyi tanıtan besleyicilik işlevi de önem taşımaktadır. Herikisinin de muhasara altına alındığı modern dünyada, işte bu nedenledir ki, eleştirel kapasitesi olan kişiliklere sahip bireyler değil; Adorno ve arkadaşlarının "otorotireyan kişilik" dediği kişilik yapılarına sahip insanlar oluşabilmektedir. Gerek onunla özdeşleşmek için ve gerekse ona karşı başkaldırmak için gerekli olan güçlü baba-figürünün ortadan silinmekte oluşu nedeniyle, çocuklar, şimdi, yönetim altına alınmış bugünkü dünyamızın dağılganlaştırılmış otoritesine karşı boyun eğici bir tutumu benimsemeye terkedilmiş bulunmaktadırlar. Toplumsal sistem varlığını sürdürürken ona karşı direnmenin de önemli odağı olan ailenin silinip ortadan kalkmasının sonucu ise, otonom bir ego yönünde ileriye doğru bir gelişme değil, narsistik bir ego yönünde direnmeden vazgeçme, geri çekilme, gelişememe olmaktadır. Adorno bunun burada da kalmadığını, daha da kötü sonuçları olduğunu ileri sürmekte ve şöyle demektedir: "Ben'in çöküntüye uğraması ile libidinal nesnesinden yoksunlaştırılmış bulunan narsizm, artık hiç de ben (self) sayılmayacak bir şeyin mazoistik duyularına dönüşmüş; ortaya çıkan yeni kuşak, yoksun kılındığı ben'i yerine ikame edilmiş birkaç şeyini, aslında kendi ben'ine ait değil de topluluğa ait olduğu için varlığını sürdürebilen bugünkü birkaç şeyini koruma kıskançlığı içinde savunan insanlara dönüşmüştür." (21) (\*)

Bu çok kısa özetleme Adorno'nun argümanındaki incelikleri kavrayabilmemiz açısından yetersiz kalsa bile, onun bizlere cevaplandırılması gereken ne gibi problemleri bıraktığını; nelerin değiştiğini fark edebildiğini anlamamıza yardımcı oluyor. Adorno'yu eleştiren birçok yazarın belirttiği gibi (22), anne sevgisine özel bir vurgulamada bulunmasına karşılık anne otoritesinin rolünü önemsememesi ise üzerinde durulması gereken bir noksanlıktır. Bu, kısmen, Adorno'nun pre-Oedipal gelişmeye karşı kayıtsız kalışı ile açıklanmaktadır. Adorno'nun bir başka açığı ise,

Freud'daki erkek yanlılığını sürdürmesidir. Bu yanlılığı Adorno'yu, Freud'daki gibi doğal-olgu olmaktan çıkarıp tarihsel bir olgu olarak ele almış bile olsa, penisin kısıkanılması gibi kategorileri aşkınlamaktan alakoymuştur. Fakat psikanalizi öğrenme ve yorumlama tarzının eleştiriyeye en açık olan yanı, **status quo**'ya karşı mümkün bir direnmenin tek odağının burjuva ailesinin oluşturup ortaya çıkaracağı erken bireyler olduğu sayılısından kaynaklanmaktadır. Ne var ki, hiç değilse bugünün koşulları içinde görülebilen bir gelecekte, çökmekte olan bir çağın gitgide nesli tükenen bireylerinden, ya da "yönetim altına alınmış dünya"nın post-psikolojik, sözde-bireylerinden başka üçüncü bir alternatif Adorno'ya olanaksız görünmekteydi. Ve ego psikolojisine yönettiği eleştirisinden de açıkça görüldüğü gibi, bugün için sağlıklı bir bireyin varolabileceğini çok kesin bir biçimde reddetmekteydi. "Bütün 'insan imgeleleri'" diye yazıyordu, "negatif olanı bir yana, ideolojilerdir."(23) Fakat kendi negatif insan imgesinde, daha sonraki Marcuse ve Norman O. Brown gibi "polymorfoz perversite"yi olumsuz karşılamayan düşünürlerden çok, Reich'in görüşlerine yakın düşünüyordu. "Totaliteryanizm ve homoseksualite aynı şeye aittir" (24) demesi bunu ifade etmekteydi. Bu görüşünde ise, bir bakıma geleneksel yanlılık (bias) devam etmiş oluyordu.

Adorno'nun totaliteryanizmin psikoseksüel boyutunu anlama tarzı, çoğu kez, başka formlarda da olmuştur. Fakat libido üzerine yaptığı vurgulama daima önemini korumuştur. Sadizmi ve mazoşizmi esas itirabiryle seksüel-olmayan bir çerçeve içinde yeniden-betimleyen Fromm'dan farklı olarak, Adorno bu ikisinin en baştan beri kullanılan psikanalitik anlamlandırılma biçiminde ısrar etmiştir. **Aydınlanmanın Diyalektiği**'nde Adorno ve Horkheimer anti-Semitizm, kitle paranoyası, yansıtmacı hayal (projective delusion), ve baskı altına alınmış homoseksualite arasındaki bağlantı konusunda çok-yönlü bir analiz yapmışlardır. Adorno, Yahudilerin geçerli bir paranoid hedef olmaktan çıktığı savaş-sonrası dönemdeki "etiketlendirici mantalite" denen olgunun açıklanmasında bu yaklaşımın yardımcı olacağını ileri sürmüştür. Gerçekten de, Adorno'ya göre, faşizmde etkin durumdaki aynı sado-mazoşistik eğilimler popüler kültürde de görülebilmektedir. Örneğin, caz üzerine yaptığı analizlerinde, cazın, "bir hadımlaşma sembolizmi olan geriye-yönsemeli momentin mekani bir yeniden-üretimini"(26) ifade ettiğini göstermeye çalışmıştır.

Ne var ki, aynı Adorno, Freud'un kategorilerini faşizm ve kitle kültürü üzeri-

(\*) Libidonal nesnesinden yoksunlaşan bu narsizmi izleyen kendi ben'inden yoksunlaştırılıp kitleleştirilmiş bugünkü "kişiler",aşlında, "ben"siz ırkçı ideolojilerin söylemini, azınlıklara karşı önyargıların, popüler ikonalarla özdeşmelerini sağlayan ortak/benzer giyim tarzlarını ve benimsedikleri gelip geçici ve sözde-bireyleştirici/farklılaştırıcı modaları (kitch), sözde-altkültürlerini, yahut da başka ülkelere karşı açılan savaşları hırsla ve kıskançça savunan militanlıklarını, bu nedenle, yenilikçilik, realiteye başkaldırı,bireyleşme yanılısaması olarak arıyor, benimsiyor, yaşıyorlar anlamında-ç.

ne tahlillerinde kullanırken, Otoriteryan Kişilik'in yanlış değerlendirmelerinin tersine, bütünüyle psikolojik bir açıklamanın yeterli olacağı sanısına sürüklenmeme konusunda çok büyük bir dikkat sarfetmiştir. Faşist propaganda üzerine yazdığı makalesinde vurguladığı gibi,

*Faşizmin kökenlerini ve tarihsel rolünü psikolojik terimlerle düşünmekteki ısrar, faşizmin kendisinin oluşturup yaygınlaştırdığı "irrasyonel güçler" gibi ideolojiler düzeyinde kalmak demektir. Faşist ajitator, elbette ki, seslendiği kişilerin içindeki belirli eğilimlerden yararlanmaktadır. Fakat bunu yaparken, kendisi de, güçlü ekonomik ve siyasal çıkarların vekilidir. Psikolojik özellikler gerçekte faşizmin nedeni değildir; tersine, faşizm, kendisini hiç de psikolojik olmayan çıkarlar nedeni ile destekleyen güçler tarafından kolaylıkla istismar edilebilecek psikolojik bir alanı (kendisinin dışındaki nedenlerle oluşmuş olarak- ç.) bulur, gösterir(27)*

Bu güçleri anlamak için toplumsal realitenin-parçalanmış totalitenin diğer kertelerine karşı bu parçalanmış kerteleri eski hallerine getirmek mümkün olmasa da, kendi bağımsızlığına saygı duyan bir analizle, incelenmesi gerekmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, Batılı Marxistlerin toplumbilimsel temalarla ilgilenmeleri, çoğu kez, dar anlamda sınıf terimleriyle anlaşılabilir güç olan ortadüzeyde kurumların öneminin farkedilmesi anlamına gelmekteydi. Bu anlayışın tersi ise, bu tür kurumların modern toplumun kitleleştirici etkisiyle radikal bir biçimde aşınmaya uğramakta oluşu; ve bu nedenle de, ekonomik bakımdan bağımlı sınıfların gücünün zayıflamakta oluşu korkusuydu. Bu endişe, özellikle, Adorno gibi, Almanya'dan Amerika'ya geldikten sonra Marxizm'de aradığını bulamamaya başlamış arkadaşlarının bir kısmı arasında çok yaygındı.

Adorno'nun kendi çalışmalarında, "yönetim altına alınmış dünyada" ara toplumsal grupların varlıklarını sürdürübildiklerinden derin bir kuşku duyulan kitle toplumu analizlerinin izleri varsa da, toplumun içindeki eklemlemelerin (articulation) tümünün de bittiği kabul edilmemektedir. 1942 yılında, Adorno, ancak ölümünden sonra yayınlanan bütün çalışmalarında yeralan bir dizi "Sınıf Teorisi Üzerine Düşünceler"i yazmıştır (28). Bu yazılarında, öznel bilinç düzeyinde artık kendilerini ifade edemiyor olsalar da, sınıfların alttan alta devam eden varlıklarını sürdürmekteki ısrarlarına işaret edilmiştir. Gerek sınıf dayanışması ve gerekse sınıf savaşı çok önemli ölçüde zayıflamışsa da, toplumun temel yapısı baskı altına alanlar ve baskı altındakiler diye ikili ayrımını sürdürmekteydi. Adorno'ya göre, gerçekten de, öznel sınıf bilincinin yok edilmesiyle, sınıf toplumu kendini tamamlamış oluyordu. Çünkü, verili durumu kabullenme ve yanlış bilinç **status quo**'yu altedebilmek için



gerekli olan devrimci muhalefeti hemen hemen bütünüyle özümsemiş bulunuyordu. Toplumun temel yapısının sınıflara bölünme şeklinde değil de, kitleleştirici bir atomlara ayrılma durumuna dönüşmüş oluşu, popüler ya da kitle kültürü düzeyindeki analizlerde olduğu gibi, sorunun yarısını oluşturmaktaydı. Toplumsal analizdeki bu yanlışlık ise, **Aydınlanmanın Diyalektiği**'nde ileri sürülen "kültür endüstrisi" konsepti ile giderilmeye çalışılmaktaydı.

Almanya'ya döndükten sonra Adorno'nun, bu, hala temelde Marxist olan analiz biçimi devam etmiştir. Her ne kadar Enstitü artık sınıfsal analizin terimlerini eskisi kadar açıkça kullanmamakta idiyse de, Adorno, eskiden neyi nasıl açıklayıp yazmışsa gene aynı şekilde devam etmekte kararlıydı. 1965 yılında yazılan "Toplum" üzerine makalesinde ısrarla şöyle demektedir: "proleteryanın giderek daha da yoksullaşacağı yolundaki analizlerin doğru çıkmadığı uzun zamandır anlaşılırsa da, sınırların ortadan kalmasını söylemek yalnızca bir aldanımdır, yanıltıcı bir olgudur... Öznellik anlamında engellenmiş olsa da, sınıflar arasındaki farklılaşma, nesnel olarak, sermayenin gitgide artan temerküzünden izlenebileceği üzere, büyümektedir."(29) Üç yıl sonra ise, Alman Toplum Bilim Derneğinde "Geç-dönem Kapitalizmi mi, Sanayi Toplumunu mu?" konusunda bir konuşma yapmıştır (30). Bu konuşmasında, günümüzün toplumunun Marx'ın çalışmalarına denk düşen klasik kapitalizm döneminden belki farklı oluşu nedeniyle tekbiçim kavramsallaştırmalar ile anlaşılamayacağını kabul etmekle birlikte, toplumsal ilişkiler açısından bakıldığında, toplumun bugün de kapitalist bir toplum olduğunda ısrar etmiştir. Çünkü, bütün üretim güçlerinin işleyişi ve üretim ilişkileri denen toplumsal ilişkiler esas olarak statik kalmışlardır. Fiilen bağımlı insanlara hükmedenler, daha önce Nietzsche'nin "koyun da yok, sürü de yok"(31) derken farketmediği gibi, eski günlerdekinin tersine, açıkça kendilerini göstermiyorlarsa da, insanlar hala ekonominin egemenliği altındaydılar. Günün hakim ideolojisi ise, üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerinin hükümünü kalmadığı; bunların yerine, tek bir kavramla, sınıfsız "sanayi toplumu" durumuna geçildiğini söylemekteydi.

Olayların seyrini yanlış gösteren bu yorumlama varyantının belki de esas kaynağı, en azından yönetim bilimsel açıdan, geleneksel toplumbilimin öznel bilinçliliği saptama biçimini fetişleştiren sözde-bilimsellik anlayışıydı. Toplumsal aktörlerin bilinçliliğini ölçmek için kullanılan ve objektif olduğu iddia edilen yöntemlerle, belki de, sınıfların hala varlıklarını sürdürdüklerini anlayabileceğimiz nesnel realitenin daha temeldeki düzeyine erişilememekteydi. Marx'ın değer teorisinin geçerliliğini yitirdiğini ileri sürerek marjinal fayda analizlerini savunan burjuva iktisatçıları gibi, pozitivist toplumbilimciler de, toplumsal totalitenin yalnızca yüzeydeki görünümünü kaydedebiliyorlardı. Bu yöntemler tortusal bazı sınıf ilişkilerinin varlığının anlaşılmasını sağlasalar da, toplumun işleyişini daha geniş bir kapsam içinde anlayıp açıklamakta yetersiz kalmaktaydı. Gerçekten de, toplumun kendi esas kategorisi bile

davranışsalci sosyal bilimin temeli olan ampirik gözlemin saptayamadığı bir kategori oluşturmaktaydı. "Çünkü, toplum ne bugünkü mantıksal anlamıyla bir konsept olarak tanımlanabiliyor ve ne de ampirik olarak gösterebiliyor," diyordu Adorno, "ama bu arada toplumsal fenomenler bir biçimde kavramsallaştırılmayı beklemekte ve bunun en uygun organı da spekülâtif teori olarak görünmektedir."(32)

Bu, temelde Hegelgil argüman, toplum üzerinde çok değişik düşüncelerini formüle ettiği 1950'lerdeki ve 1960'lardaki çalışmalarında Adorno tarafından hep savunulmuş; Popper'e ve onun görüşüne katılanlara karşı giriştiği "pozitivizm tartışması"nda da kavganın odağını, çoğu kez, bu argüman oluşturmuştur. Bununla beraber, Adorno'nun amprisizmi eleştirisi, hiçbir zaman, Amerika'daki yıllarında zorla da olsa öğrenip saygı duymaya başladığı araştırma yöntemlerinin radikal bir biçimde reddi anlamında olmamıştır. Bu yöntemleri kullanarak yaptığı çalışmalar pekaz olumuşsa da -Almanya'ya dönüşünden sonra kalitatif içerik analizinin kullanıldığı tek bir ampirik araştırma yayınlamıştır (33)- pozitivistlerin "verilerini" hiç önemsemeyen doğmatik diyalektik materyalistlere karşı çıkmıştır. "Sayılıtlarla düşünen diyalektik" diye uyarıda bulunmaktaydı Adorno, "diyalektik olmaktan çıkar. Pozitivist bilim teorisinin yapacağı haksız eleştirilere uğramaması için, ampirik toplumsal araştırmalarla bulunabilen veriler aracılığı ile (diyalektik düşüncenin-ç.) desteklenmesi gerekir."(34).

Adorno'nun ampirik araştırmaların gerekliliği konusundaki bu ölçülü savunması yalnızca katı diyalektikçilere karşı değil; fakat, hala tarihsici kültürel bilimler geleneğini sürdüren Alman sosyal teoricienlerine karşı da yapılmış oluyordu. İdealist filozoflar arasındaki daha önce işaret ettiğimiz karşıtlık, tarihsici Alman sosyal teoricienleri arasında toplumbilime karşı bir güvensizlik şeklinde ortaya çıkıyor ve Adorno bunların dediklerine katılmıyordu. Birçok yazı ve çalışmasında(35), Adorno toplumbilimin, yalnızca empatik anlama olan **Verstehen**'e dayanan bir **Geisteswissenschaft**'a dönüşmekte oluşuna karşı uyarıda bulunmaktaydı. Ona göre, gözlemcinin öznelliğinin tarihsel aktörlerin başlangıçtaki öznel niyetliliklerini yeniden-canlandırabileceği sayılıtsı Hegel'in Mutlak Ruh'un kendisine geri dönebileceği görüşünün laikleşmiş bir versiyonundan başka birşey değildi. Bu nedenle de, böyle bir yorum ister istemez, bir özne-nesne özdeşliği teorisi biçimi oluşturuyordu.

Güntümüzün toplumu için böyle birşeyin uygun düşmeysiğinin en önemli nedeni ise, Hegel'in "ikinci doğa" dediği şeye çok benzeyen, toplumsal bütünün şeyselleşmiş yanlarının azaltılması olanaksız bulanıklığı ya da şeffaflığını yitirmiş oluşuydu. Toplum daima insanlardan yola çıkılarak düşünölen birşey olduğu için öznel bir yana da sahip olmakla birlikte, "kendi yapısı açısından düşünölecek olursa, bir total özneye sahip olmadığı, kendi öznelliğini algılayamadığı ve kendi örgütlenme biçimiyle böyle bir öznenin oluşumunu engellediği için, nesnel birşeydi."(36)Yal-

nızca meta-öznenin olmayışından da öte, oydaşmaya ve toplumsal sözleşmeye temel teşkil ettiği varsayılan bireysel öznelikten de yoksundu. Toplumun oydaşmaya ve toplumsal sözleşmeye dayandığını söyleyen nominalizm de, bireylere herhangi bir rol tanımayan kaba sosyal realizm kadar ideolojikti.

İçinde yaşanan toplumsal bütünüün öznel esası bu denli güçsüz olduğu için, toplumsal pratiklerin kendi içlerinde özgür bir niyetliliğin ürünleri sayılması yanıltıcı olmaktadır. Değişim ilkesinin ve zihinsel emek ile bedensel emeğinin birbirinden ayrıldığı işbölümünün hakimiyeti altında olan bir dünyada toplumun kendi içinden gelen bir anlamlılığının bulunduğunu; toplumun gerekli **hermeneutic** empatiye sahip kişilerce okunabilecek bir metin olduğunu düşünmek de ideolojik nitelikteydi. Aktüel toplumsal koşulları ne olursa olsun, insanları anlam veren/yaratıcı aktörler saymakta ısrarlı bir duygusal humanist toplumbilim, en az, bugün insanların tutarlı bütünleşmiş ego'lara sahip varlıklar olduğunu söyleyerek insanın durumunu yüceltebilen bir toplumbilim kadar yanıltıcıydı. Toplumbilim, Adorno'nun yapmasını istediği şekilde işini yapacak olursa, "öznel bir tarzda aktörlerin uygulamaya aktardığı amaç-araç ilişkisi ile yalnızca uzak bir biçimde (peripherally) ilgilenmelidir. Bu niyetler aracılığı ile ve bu niyetlere karşı realize edilmekte olan yasalarla çok daha fazla ilgilenmelidir. Yorum, bilen özne'ye ya da sosyal aktöre öznel bir biçimde anlamlılık tanımaktan bütünüyle farklı birşeydir."(37)

Görülüyordu ki, Adorno'ya göre, amprik yöntemler, bir yandan bütünüyle nesnel kalmak isteyen, fakat hiçbir zaman şeyselleşmiş öznel bilinç düzeyinin altındaki gerçeği kavrayamadığı için insanı nesneleştirdiğinden ötürü yanlışken, bir yandan da aynı yöntemlerin doğru tarafları olduğunu kabul etmek gerekiyordu. Çünkü, bu yöntemler çağdaş insanlara, "yönetim altına alınmış dünya"da dönüştükleri nesnelere bakmaktaydı. Ya da , daha değişik ifade edecek olursak, pozitivist yöntemlerin gerçek olan yanı, fragmanlaşmış ve yansıtılmayan öznel bilincin daha derindeki insanın fetişleştirilmiş durumuna , böyle yapmakla , ayna tutmakta oluşlarıydı. Yanlış yanları ise, ancak amprik - olmayan bir sosyal teorinin yardımcı olabileceği birşey olan bu durumun redde uğratılması ve aşkınlanması konusunda yetersiz kalışlarındandı. Toplumu kendi içinde çelişkin bir otorite olarak kavramsallaştırabilmek için amprik-olmayan bir sosyal teori gerekliydi. Elbette ki, Parsons'ın teorisi gibi, hırslı ve global toplum teorileri de vardı. Fakat bu teoriler amprik verilerden yapılmış büyük, daha büyük kategorik soyutlamalara dayanan, ama genel olarak tasnifi şemalardı. Bununla beraber, toplumsal totaliteyi kavrayabilmek için teori kurarken bu verilerin görmezden gelinmesi de çok büyük yanlışlıktı. Parsons'ın toplumbilim ile psikolojiyi yanıltıcı bir biçimde birbiriyile uzlaştırması, onun verilerinden yola çıkıp büyük teorilere erişme konusundaki ideolojik girişiminde de tekrarlanmış oluyordu. Adorno ise, "amprik ve teorik çalışma yöntemleri aynı çizgi üzerinde yerleştirilemez... Sorun bu farklılaşmanın ortadan kaldırılması ve bu ikisinin uyuma

kavuşturulması değildir. Bir kandırmaca olan bu ikisi arasında uyum oluşturmayı, ancak, (bugünkü realitede de uyum olduğunu savunan) **harmonistic** bakışa sahip toplumbilim anlayışları savunabilir . Böyle bir anlayışın tersine, ampric açıklama ile teorik açıklama yöntemleri arasındaki gerilim (uyumsuzluk) verimli bir biçimde gözönünde tutulmalıdır" (38) demektedir.

Bu nedenle, Adorno'ya göre, diyalektik bir totalite konsepti kendi yetersizlik ve kısıtlılıklarını da bilmek zorundaydı. Adorno bu durumu daha 1931 yılındaki "Felsefenin Güncelliği" konuşmasında görmüş ve uyarısını yapmıştı. Fakat totaliteye ilişkin diyalektik anlayış, bu yetersizliğini bilmek şartıyla, gene de, amprisizmin tek-yanlılığını aşmak zorundaydı. Çünkü, "toplum çelişkilerle dolu olmakla beraber, belirlenebilirdi; irrasyonel yanları ile birlikte rasyonel yanları olan, hem bir sistem oluşturup hem de fragmanlaşmış bulunan, kör bir doğaya sahip olmakla beraber bilinç aracılığı ile dolayımınabilen bir olguydu."(39) Bu durumda teori, görünüşüyle ya da gerçek haliyle bu denli heterojen olan bir realite üzerine, hangi düzeyde olursa olsun, zorlamayla düzmece bir açıklamayı oturtmakta olup olmadığını nasıl bilebilecek, nasıl emin olabilecekti? Adorno, felsefesini incelerken değindiğimiz gibi, hiçbir zaman kavramların nesnelere tamı tamına uygun ve onları kusursuz bir biçimde ifade edebilecek nitelikte olabileceklerini iddia etmemiştir. Kaldı ki, böyle mükemmel olmaktan uzak araçların kullanıma ihtiyacı da teorik bir kapris sayılmazdı.

*Totalitenin inşasının ilk koşulu, birbirinden kopuk verilerin onun etrafında örgütlendirilecek olduğu nesnelere konseptleridir. Toplumsal olarak tesis edilmiş kontrol mekanizmalarına göre zaten var olan bilgilerden değil, yaşanan deneyimlerden, geçmişte üzerinde düşünülmüş öğrenilmiş şeylerin oluşturduğu bellekten, insanın kendi düşünme eyleminin sapsız sonuçlarından yola çıkıldığında, bu inşaa, daima, kavram'a, materyal-olan'ı taşıma, ifade etme yeteneği kazandırır, onun nesnesine denk düşen bir biçim edinmesini sağlar.(40)*

Bellek, düşünme ve deneyim (**Erlebnis** olarak değil, **Erfahrung** anlamında), tıpkı eleştirel hareket noktasını savunurken Adorno'nun hep kullandığı "ince-likli fantazy" gibi, teori inşasının gerekli oluşturucu öğeleriydiler.

Eleştirel olmak demek, dahası, naif amprisizme karşı bir düzeltici öge olarak bugün kendisine gereksinme duyulmasa bile, totalite gibi diyalektik kategorilerin zamandan soyutlanmış geçerliliklerinin bile otoritesini sarsmak demektir. Gerçekten de, negatif bir diyalektiğin sonul umudu, bu özgül kategoriyi toplumsal realitenin kendi gerçekliğine uygun bir yansıması durumuna getirerek, bu kategoriyi kullan-

maktan kurtulmak olmalıydı. Çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, Adorno "özgürleşmiş bir insanlığın artık hiçbir anlamda bir totalite olamayacağını"(41) ısrarla savunmaktaydı. Hatta denebilir ki, totalite kavramı ne denli gereksinilen bir kavramsal-laştırma aracı ise, içinde yaşanılan toplum da o denli henüz özgürleşmemiş bir toplum sayılma durumundaydı. Bununla beraber, soruna bulunması gereken çözüm heteronom meta-öznenin yerine, Lukács'ın söylediği gibi, bağımsız olduğu ileri sürülen birini koymak ve böylece tam bir uyumlanmaya varmış bir topluluk durumuna erişmek de değildi. Her ne türünden olursa olsun, totalite amaçlanan birşey olmayıp, "şeyleşmenin-tüm suçu ile yüklü kendi başına birşey;"(42) benzemezliğin baskı altına alınmakta olduğunun bir işaretiydi. Bugünkü gereksinme düzeyinde insanın tahayyül ettiği oranda ütopyan bir sosyal düzen, Adorno'nun böyle birşeye inandığını söyleyerek onu eleştirenlerden birinin ileri sürdüğü gibi, (43) bütün totaliteryan sonuçları ile birlikte "total akıl mit'ine" dayandırılarak inşa edilemezdi. Tersine, gelecek için tasarlanabilecek ütopyan bir sosyal düzenin özsel bir rasyonalite (substantive rationality) ile somut bireyin maddi gereksinimleri arasındaki akışkan ve hassas dengeyi; antagonistik-olmayan, hiyerarşik-olmayan bir çoğulculuğun oluşumuna imkan tanıyacak bu dengeyi gözönünde tutması gerekmektedir.

Meta-öznenin kimi sosyalistler arasında yanlış bir fetiş olan planlama biçiminde ortaya çıkan tahakkümcü ve totalize edici rasyonalitesinin altedilmesi ile birlikte, aydınlanma diyalektiği için çok önem taşıyan, Doğa'nın üzerinde kurulu tahakküm de sona ermeye başlayacak; bunun yerine, insan ile Doğa arasında esas itibariyle estetik bir ilişki kurulacaktı. 1942 yılının sonunda yazdığı "Gereksinim Üzerine Tezler" de Adorno bu görüşünü şöyle anlatmaktaydı:

*Realite ile mümkün arasındaki bugünkü gerilimi ortadan kaldıracığı için sanata son vereceğini vaadedebilen sınıfsız toplum, bunu yaptığı anda, sanatı artık istismarcının kullanımına hizmet etmekten kurtaracağı için, onun kullanımdan azad olmuş sezgileri Doğa ile yeniden-uzlaşımaya yönelmiş olarak yeniden başlatacağını da vaadedebilmektedir.(44)*

Adorno'nun "estetik" ile tam olarak neyi kastettiğini gelecek bölümde inceleyeceğiz. Fakat gerek bugünün toplumlarına ve gerekse bugünkü toplumbilime eleştiri yöneltirken hareket ettiği noktanın geç zamanların Hegelgil rasyonalistlerinki ile aynı olmadığını burada not etmemiz önem taşıyor.

Adorno'yu böyle bir tutuma indirgemenin yanlış olacağı kendisinin de bütün diğerlerini sentezleyecek toplumbilimsel bir meta-teori geliştirmeyi reddetmesinden açıkça bellidir. Genel olarak psikolojiyi genel olarak toplumbilime karşı konumlaması ve amprik araştırmaların karşısında toplumsal teoriyi de savunması Adorno'nun belirli teorileri analiz ediş biçimlerinde de karşımıza çıkıyor. Simmel ve

Mannheim gibi toplumbilim geleneğinin en önemli düşünürlerini ihmal etmekle beraber,(45) asıl dikkatle üzerinde durduğu, geleneğin devleri olan Durkheim ve Weber gibi toplumbilimciler arasındaki ikili ilişkiler olmuştur. Çalışmalarında başka yerlerde de gördüğümüz gibi, örneğin Schoenberg ve Stravinsky analizleri, Valery ve Proust, George ve Hofmannsthal analizleri, hep, bir figürü diğerine karşı ele almayı aydınlatıcı bulduğunu göstermektedir. Ayrıca, bunlar arasında ortalama bir zemin bulmak yerine, teorik ikilileşmelerinin (dichotomy) ardındaki toplumsal çelişkileri ortaya koyabilme umudu ile, herbirinin diğerine karşı eğilimlerini iyice belirginleştirmeye çalışmaktadır.

Almanların Durkheim'e karşı görelî ilgisizliklerinin de etkisiyle, Adorno, Weber'den çok Durkheim'in önemini ortaya koymaya çalışmıştır.(46) Durkheim'in üstün yanlarından biri de toplumsal-olan'ın psikolojik -olan'a indirgenemeyeceğini vurgulamış oluşuydu. Bu tutum, toplumbilimin vülger nominalizme karşı güçlenmesine (aşılmasına) yararmıştır. Ayrıca, Durkheim'in toplumsal-olanı öznel belirleyicisi olmayan dışsal bir kısıtlama olarak kavramsallaştırması da, modern insanın aktüel deneyimleri açısından, doğrudur. Modern insanın bu baskılamaya, kısıtlamaya direnişi bitip tükenme noktasına gelmişti. Son olarak, Durkheim'in üstün bir yanı da, toplumsal "gerçekler" ile ahlâk arasındaki birbirinden ayrılmaz denecek yoğunluktaki ilişkiyi görebilmiş oluşuydu. Yeni-Kantçı düşünürler ile pozitivist düşünürler bu ilişkiyi nafiye bir biçimde reddetmekteydiler.

Fakat bütün bu olumlu yanlarına rağmen, Durkheim'in toplumbilimi, Adorno'ya göre, psikanalizin (bize acı veren) "saldırganla özdeşleşme" (47) dediği durumun bir örneğini oluşturmaktaydı. Çünkü, günümüzdeki toplumsal bütünü bastırıcı gücünü yalnızca görüp tanımakla kalmamakta; diyalektik-olmayan bir biçimde bu gücü şeyselleştirerek toplumun kendi başına varolabilmiş esası saymaktaydı. Toplumsal baskı ve kısıtlamalara ayrıcalık tanıdığı, kollektif bilinci nesnel birşey saydığı ve ne zaman önüne çıksa toplumsal otoriteye boyun eğdiği için, Durkheim, esasında, varolan durumu haklılaştıran bir düşünce geliştirmiş bulunmaktaydı. Bu kusurlarının bazıları Dreyfus olayı günlerinin yalnız bir Yahudi entellektüelinin duyabileceği endişelerle açıklanıp kısmen anlayışla karşılansa bile, toplumbilim çalışmalarının çoğunda tutucu eğilimleri açıkça görülmekteydi.

Ayrıca, Durkheim'in toplumu bir moral komünite sayması da insanın maddî gereksinmelerine ilgisiz kaldığını; bunlara karşı, hatta, saklı bir husumet duyduğunu göstermekteydi. Bu husumetinin bir benzeri de, toplumsal baskı ve kısıtlamaların akılla açıklanamayacak (irrasyonel) bir öze sahip olduğuna inanmasıydı. Rasyonaliyete karşı belirli bir husumet duyduğunu açığa vuran bu tutumu ise, Durkheim'i, bazılarının kendisine zıt biri saydıkları Bergson'a sanıldığından çok daha fazla yaklaştırmaktaydı. Freud gibi Durkheim de, fakat onun kadar şimdiki sorunları hep en eski geçmişe bağlamak istemeksizin, modern toplumun esasının, dinsel dayanışmanın belirli kuralları oluşturabilmiş bir toplumsal düzenin temelini meydana getirdiği ilkel geçmişte oluştuğunu savunmaktaydı. Tahakkümün nasıl ortaya çıktığını somut top-

lumsal hayat-süreçleri içinde anlatabilecek bir oluşum teorisinden yoksun bulundu-  
ğu için, toplumsal tahakkümün sona erdirilmesini mümkün kılabilecek bilinçlenme  
ve devrimci değişiklikler gibi konularda ileri sürdüğü önemli bir düşünce de yoktu  
Durkheim'in. İrrasyonel amaçları araçsal olarak rasyonel kılınmış yöntemlerle savu-  
nan tipik burjuva anlayışı içinde kaldığı için Durkheim, bilimsel bir yöntem bilim ge-  
liştirmeye çalışan, fakat bu yöntem bilimiyle tutucu bir noktada saplanıp kalan bir  
düşünürdü. Ayrıca, fetişistik formalizminden ötürü Simmel'e de saldırmaktaydı  
Adorno.

Adorno'nun Durkheim'ı okuma biçimi, özellikle Durkheim'in toplumsal bür-  
tün içinde ara kuruluşları savunması ve bireyciliği ihtiyatlı bir biçimde de olsa değer-  
li bulması konularında yer yer eksik sayılsa da, bir argümanın en temeldeki olası etkiler-  
ini tartışırken abartmalara başvurmaya yeğlediğini gözönünde tutarak hoşgörebile-  
ceğimiz bir okuma biçimi olmuştur. Aynı durum Adorno'nun Weber'i analizinde  
de sözkonusudur. Weber'in çalışmaları savaş-sonrası Almanya'da Durkheim'in ça-  
lışmalarından çok daha fazla tartışma konusu olmuştur.(48) Toplumsal gerçekler  
ile toplumsal değerler arasında koparılmaz bir ilişki kabul ettiği için Durkheim'i  
öven Adorno, aynı nedenle, bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunda ısrar eden ve bu  
tutumuyla başka düşünörlere etkileri olan Weber'i eleştirmiştir. Fakat öte yandan,  
Weber, Durkheim'in safça umduğunun tersine, mutluluk verici güzel eski dünyanın  
yeni değerlerle bir kez daha kurulabileceğine inanmamaktaydı. Yöntembilimsel bakı-  
mından ise, herikisi de diğeri aracılığı ile düzeltilmesi gereken düşünörlardı. We-  
ber'in bireyci ve nominalist alternatifine oranla Durkheim'in holistic ve realist toplum  
anlayışının yaşanmakta olan aktüel durumu ve toplumsal koşulları daha doğru ifade  
etmekle birlikte, durumu ve koşulları şeyselleştirmekte ve doğal bir durum gibi gös-  
termekteydi. Durkheim'in tersine, Weber'in yapısal belirlenmişliğe karşı, amacı  
olan toplumsal eylem üzerindeki ısrarı, çoğu kez bu amaçları teknik rasyonaliteye  
indirgemekte olsa bile, **status quo** 'ya karşı eleştirel bir red (negation) sayılabilecek  
nitelikteydi. Aynı şekilde, Weber'in karmaşık bir anlam kümesini ifade edecek bi-  
çimde kullandığı **Verstehen** kavramı da, toplumsal olguların şey-benzeri bir doğaya  
sahip olduğunu ısrarla söyleyen Durkheim'in görüşüne oranla, yönetim altına alın-  
mış bugünkü dünya için uygulanması zor bir kavram oluyordu. Fakat bu durumu ile,  
Weber'de, Durkheim'de bulunmayan bir özelliğin; bugünkü duruma karşı örtük bir  
protestonun vücut bulmasını sağlıyordu. Ayrıca, toplumsal hayatın aklın kabul ede-  
bileceği yanlarını aramayı da üstlendiği için, içsel olarak, Weber'in çalışmaları  
Durkheim'inkilere oranla daha eleştireldi. Toplumun akla uygun yanlarını, dar bir bi-  
çimde, araçsal ve formalist terimlerle düşünmüş olsa da Weber irrasyonel kolektivi-  
tenin otoritesine Fransız meslekdaşı kadar boyun eğme yanlısı değildi. Gerçekten,  
Weber'in gelişmesini inceleyip anlattığı bu rasyonalitenin tutarsız ve bulanık yanları  
üzerinde yaptığı sabır isteyen analizleri, teknolojik ve bürokratik rasyonalizasyonun  
"ince perdesi"nin günümüzde bir "demir kafes"e döndüğü yolundaki ünlü saptama-  
sı(49), esas olarak, tarihsel-olmayan Durkheim toplumbilimine karşı olduğu kadar  
ortodoks Marksizm'in inandırıcı görünen iyimser tarihsiciliğine karşı da yararlı bir



düzeltilici olmaktadır. Az ilerde görebileceğimiz gibi, Adorno'nun bu sürecin müzik üzerindeki etkilerini anlama tarzı da, Weber'in kendi rasyonalizasyon konseptinden yola çıkarak müzik üzerinde yaptığı öncü çalışmalara çok şey borçluydu.

Kısacası, Adorno için Weber'in düşünceleri Durkheim'in yanlışlarını düzeltmek için gerekliydi. Tıpkı Weber'in düşüncesindeki yetersiz yanları farketmek için Durkheim'in çalışmalarına bakmaktaki yarar gibi. Adorno'nun bir keresinde çok farklı bir konuda, yüksek sanat ve düşük sanat konusundaki muhalefeti ile ilgili olarak Benjamin'e yazdığı gibi, bunların herikisi de bir bütün olan özgürlüğün birbirinden ayrı düşmüş iki yarısıdır; ne var ki, bu bütünle eklenip bütünleşmeleri de söz konusu olamamaktadır."(50) Bu ikisinin totalleşmiş bir tarzda biraraya gelmelerini engelleyen ise, herikisinin de izafe edildikleri nesne olmaktadır. Çünkü, "çağdaş toplumsal yapının irrasyonelliği, teorik bir düzeyde, bu yapının rasyonel bir biçimde açıklanmasını güçleştirmektedir."(51)

Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, eğer Adorno'nun kendi teorisi böyle bir totalleşirmeye karşı direnen bir teori olmuş ve totalleşirecek yerde birbiriyle uyuşmayan itkiğin oluşturduğu gergin bir güç-alanına dönüştürecek bir çözümlemeyi amaçlamışsa, onun tarih felsefesine eleştirel bir biçimde yaklaşımı bu eğilim için verebileceğimiz ve başka hiçbir yerde bulamayacağımız çok açık-seçik bir örnek oluşturmaktadır.

Adorno'nun psikolojik ya da bireysel boyut ile, toplumsal ya da bütünsel olan arasında mutlak bir uyum oluşturmaya yönelik totalize edici görüşlerden yana olmayan genel teorisinin tarih felsefesi alanındaki eleştirel yaklaşımını ise, onun negatif diyalektiğinin psikolojik ve toplumbilimsel boyutlarını değerlendirmemizi sonuca bağlamak üzere, şimdi ele almaya çalışacağız. Bu bölümü böyle bitirmemiz, az önce belirttiğimiz Weber'in rasyonelleştirme teorisi ile Adorno'nun müzikolojisi arasındaki bağlantıdan dolayı, belki de çok uygun olacaktır. Çünkü, Adorno'nun negatif tarih felsefesi onun psikolojiye ilişkin konulardakiler kadar kültürel konulardaki çalışmalarını için de temel teşkil etmiştir. Kültüre ilişkin konulardaki çalışmalarını gelecek bölümde inceleyeceğiz.

Adorno'nun tarihin seyrine ilişkin spekülasyonlarını, bunlar zaman içinde insanlığın ille de gelişme göstereceği yolundaki tam anlamı ile pozitif anlayışa hiçbir şekilde yakın düşmediği için, "negatif" terimiyle nitelendirmek zorundayız. Benjamin gibi, ister burjuva gelişme idea'sı, isterse sosyalist bir geleceğin kaçınılmaz olduğu şeklindeki diyalektik materyalist inanç olsun, Adorno da aynı çizgi üzerinde ilerleyen bir gelişmeci şemaya kesinlikle karşı çıkmıştır. Adorno, doğrusal bir gelişme ya da sosyalist toplumun kaçınılmazlığı inancının tersine, yaşanan gün üzerinde geçmişin hâlâ süren etkilerini önemle vurgulamıştır. Fakat, öte yandan çok uzak da olsa, tarihin bugüne kadarki seyir biçimindeki sürekliliğin kesintiye uğratılabileceğini de vurgulamıştır. İlk vurgulaması, birbirine karşıt konumda değer-

lendirmelere varan , farklı iki tarzda ifadesini bulmaktadır. Birincisi, geçmiş'in bel-  
lekteki anılar formuyla bugün'ün içinde yeniden kendini gösterebilmekte oluşudur.  
Bu durum, önceki kuşakların ütopyan umutlarının ve eleştirel enerjilerinin canlılı-  
ğını sürdürmesini sağlamaktadır. İkincisi ise, yeni imiş gibi görünerek "hep-aynı"  
olanın, değişmez bir kader gibi, kendini tekrarlaması biçiminde yeniden ve yeniden  
kendini göstermesidir. Bu ise, baskı altına alınmış aydınlanmanın geri dönüşüdür  
(baskıdan kurtulup yeniden yüzeye çıkışıdır-ç.) Sonuncusuna; Adorno'nun gelecek-  
le ilgili oldukça zayıf ümidine gelince, bu ümidi, çok daha sık ifade ettiği umut kırık-  
lığına oranla pek ender rastladığımız, ütopyanın umutsuzluk içinde olumlanmasın-  
da dile gelmektedir. Ne var ki, çoklarının onun bir kötümser olduğunu ileri sürmesine  
rağmen, Adorno, "sanki total bir teoriymiş gibi kendisiyle yetinmeyen bir negatif te-  
orinin umut'u içinde barındırabileceğini ve bunun (total bir sistem olmamanın) nega-  
tif diyalektiğinin sunduğu umut biçimi olduğunu"(52) hiç unutmamıştır.

Adorno'nun negatif tarih felsefesinin kompleks yapısını kavrayabilmek için,  
analitik amaçlarla, onun entellektüel çalışmalarındaki birbirine zıt oluşturucu öğe-  
leri ele alıp incelememiz yararlı olacaktır. Hegelgil Marxist yaklaşımının ağır bastı-  
ğı çalışmalarda Adorno, birçok bakımdan Lukàcs'inkine benzeyen geçici bir şema  
izlemiştir. Bu çalışmalarında yalnızca kapitalizmin yükselmesi ve dünyadaki yay-  
gınlaşmasının dünya tarihi açısından önemini vurgulamakla kalmamış; ayrıca, bu  
sürecin doruğa ulaştığı anın burjuva bireyin yükselişinin en ileri uca vardığı ve pro-  
leteryanın henüz yeni yeni biraraya gelmeye başladığı Ondokuzuncu Yüzyılın ilk  
yarısı olduğunu da savunmuştur. Bu çerçevede içinde, sık sık, "sınıf savaşının toplu-  
mun her yerinde yeralmış bir grup olan orta sınıf ile, toplumun neredeyse dışında  
kalmış bir grup olan proleterya arasında bir çatışma şeklinde kendini gösterdiği  
1848 yılının öncesindeki ve sonrasındaki dönemden"(53) olumlu bir dille söz etmiş-  
tir. Felsefe açısından bakılacak olursa, bu dönem Hegel'in yükseldiği; gerek pozitif  
ve gerekse negatif diyalektik felsefenin temellerinin atıldığı dönemdir. Kültürel  
alanda ise, aynı dönem Goethe'nin, Balzac'ın ve Adorno için hepsinden önemlisi Be-  
ethoven'ın birbirini izlediği dönemdir. Bu kişiler, Adorno'ya göre, özne ile nesne  
arasındaki dolayımlanmış birlikteliğin çöküşünden önceki yüksek burjuva kültürü-  
nün zaferini temsil etmekteydi. Özellikle Beethoven, "orta dönemi" denen yıllarında,  
aktif öznenin niyetini nesnel bir form içinde temsil edebilen hakiki totaliteler olan sa-  
nat ürünleri yaratabilmiştir. Diğer Hegelgil Marksistler gibi Adorno'nun da Batı kül-  
türünün gerilemesinin, hatta "decadence"ının bu dönemin bitiminden itibaren başla-  
dığını düşündüğünü Lukàcs'ın eski öğrencisi Ferenc Feher ileri sürmektedir. Feher,  
Adorno ile Lukàcs'ın birbirlerinin tam tersi konumda oluşlarının da Adorno'nun bu  
farklı bakışından kaynaklandığını söylemektedir. (54)

Feher'in bu konuyu yeniden ele alıp böyle değerlendirmesinde çok doğru  
yanlar var. Fakat Adorno'nun tarih felsefesinde birbirine eşit ağırlıktaki karşıt gö-  
rüşlerin ve eğilimlerin yeraldığını yeterince önemsememiş benziyor. Herşeyden  
daha açık seçik olan noktalardan biri, estetik modernist yanı ile Adorno'nun yakın

dönemdeki gelişmeleri değerlendirmekte Lukács gibi konvansiyonel Hegelgil Marxistlerden farklı bir çizgide oluşudur. Çekingen bir tavır içinde burjuva yüksek sanatın yitilmiş bulunan altın çağına gizli bir nostalji duymak yerine, Adorno, ister burjuva gerçekçiliği gibi, isterse proleterci gerçekçilik gibi görünsün, "sağlıklı" bir gerçekçiliğin ya da klasizmin restorasyonu çağrılarını her defasında reddetmiştir. Gerçekten de, Adorno için geriye yönsemeli düşünceler, gerek psikolojik ve gerekse toplumsal ya da kültürel yönden kuşku ile bakılması gereken olgulardı. Rimbaud'dan itibaren, diye ileri sürüyordu Adorno, hiç değilse eski sanat formlarının ma- sumca yeniden ihya edilmesinin mümkün olabileceğini red anlamında, mutlak bir biçimde modern olmak gerekmektedir. Gerçekten de Adorno'nun o kadar hayranı olduğu Shoenberg'in "yeni" müziği bile "yaşlanabilmiş" (55) ve Stravinsky'nin son günle- rindeki on-iki ton dizisine dönüşünde görüldüğü gibi otantik olmayan bir restorasyo- nun nesnesine dönüşmüştü. Yakın günlerde Adorno'ya yöneltilen bir eleştiri kıs- men haklıdır. Adorno da kendi söylediklerine sonuna kadar uygun davranmamıştır. O da ,her zaman "yeni" kalamamış; klasikleşmeye başlamıştır. Bir anlamda, avant- garde'in ölümünden sonra geçerliliği kalmayan bir tür klasik modernizmin savanucu- su gibi görünme durumunda kalmıştır.(56) Fakat bütün bunlara rağmen, Adorno, da- ha ortodoks Hegelgil Marxistlerde görülen restoras yönü beklenen devrime bağlı bir kültürel bütünlüğün yitik çağına duyulan nostaljiyi hiçbir zaman paylaşmamış ve bunu reddetmiştir.

Adorno'nun Hegelgil Marxism'den daha da kesin biçimde farklı olan yanı ise, onun, "bunalım dönemindeki bir kültürel manderen" oluşudur. Bireyci dönemi sıra- sındaki burjuvazinin başarılarına duyduğu saygı bakımından, kısmen, Lukács'la bu konuda ayrı tutuma sahipmiş gibi görünse de, bu başarıları reel "kültüre" değil de temeli oluşturan "uygarlığa" ait olgular saydığı için, Lukács'a oranla, bunların kapita- lizmin yükselişi ile ilintili olduğunu kabulde çok daha ihtiyatlı ve mesafeli olmuştur Adorno. (Böylece, bu başarıları Lukács burjuvaziye atfederken, Adorno çok daha önceden beri insanlığın sürüp giden tarihine, birikimine atfetmiş oluyordu.-ç). Ayırı- ca bu başarıların gelecekte proleterya tarafından yeniden calandırılıp yinelenebile- ceğini söyleyebilmekte de, çok daha fazla, ihtiyatlıdır. Böyle düşünmesinde ise, Weber'den öğrendiği bürokratik, araçsallaştırıcı, formel rasyonalitenin kanarlık yanlarına ilişkin görüşlerin özellikle önemi vardır. Ona hiç de dostça bakmayan eleştiricilerinin Adorno'yu her türlü intellect'in romantik bir düşmanı (57) olarak nitelendirmelerinde kendilerine dayanak aldıkları bilime ve teknolojiye karşı Ador- no'nun duyduğu nüanslı güvensizlikte de, gene, Weber'den öğrendiklerinin rolü var- dır. Adorno'nun düşüncesindeki bu eğilimin locus classicus'u ise **Aydınlanmanın Diyalektiği** olmuştur. Bu çalışmada, Batı'daki ilk kopmanın, kapitalizmin yükseli- şinden çok daha önce, ilk işbölümünden itibaren; yani, öznenin nesneden ayırmasın- dan ve Doğa üzerinde ilk tahakkümün kurulmasından itibaren başladığı ileri sürül- mektedir. **Aydınlanmanın Diyalektiği**'nde kapitalizmin meta formu daha önceki bu olayların bağımlısı kabul edilmekte; ve bütün bu gelişmeler, kaçınılmaz bir kader kader gibi, geçen zaman için de, horgörülmüş Doğa'nın bir anlamda öcünü alması sa-

yabileceğimiz bugünkü faşizme gelip dayandığı söylenmektedir.

Solcu muhaliflerinden çok, kültür hayatındaki düş kırıklığını paylaşmaya eğilimli sağ kanat yazarlarda gördüğümüz bir buruklukla Adorno ve Horkheimer mitik düşüncenin yerine geçmek isteyen, fakat gerçekte onu tekrarlamaktan öte gitmeyen rasyonalizasyonun umulmayan sonuçlarını ayrıntıları ile ele almışlardır. Bir yorumcunun deyişiyle, bu "retrogressive anthropogenesis" in (58) sonuçları (tazammunları) ise **Negatif Diyalektik**'te görülen ve sık sık alıntılanan şu acı sözlerle dile getirilmiştir: "İnsanlığın vahşetten insanca bir gelişmeye doğru ilerlemiş bir tarihi yoktur. Olan tarihi ise, sapandan, megatonluk bombalara yönelmiştir." (59) Adorno'nun tarih felsefesini tek başına ifade edebilecek sözler olarak ele alındığında bu sözleri onu eleştiren yazarlardan birinin şu sonuca varmasına neden olmuş bulunuyor: "Marx'ta tarihin kutsallaştırılıp yüceltilmesi diye eleştirilen anlayış, Adorno'da tarihin "iblisleştirilmesine" dönüşmüş bulunuyor. Hegel'de mahkum edilmiş, tel'in edilmiş şey, şimdi yeniden itibar kazanıyor: radikal şer -ya da Şeytan-, böylece, Dünyanın Tin'i konumuna getirilmiş oluyor." (60)

Bu söyleneler kısmen haklı ise de, bunlar Adorno'nun kendisinden önceki düşünce geleneklerinden miras aldığı diğer birikimleri karşısında tek-yanlı bir değerlendirme olmaktadır. Yukardaki alıntıdaki dinsel söylem Adorno'nun miras aldığı bu birikimlerin birinin kaynağının ne olabileceğini açıklıyor. Onun düşüncesindeki Yahudi geleneğinden geliyor bu içerik. Burada da birbirine zıt iki etki söz konusudur. Mahşer düşüncesinden ya da onun izlenimlerinden etkilenen adorno, Auschwitz'te tarihe Mesihgil bir müdahalenin tam da beklenmesi gereken bir an; tarihin kurtuluşu ya da felakete yönelme öncesi ölü noktası olarak değerlendirmiştir. Fakat ne var ki, Auschwitz, onun için, Mesih'in değil İblis'in duruma müdahale ettiği an olmuştur. Bu nedenledir ki, tıpkı bir Hıristiyan'ın İsa'dan Önce ve İsa'dan Sonra demesi gibi, Auschwitz'den Önce ve Auschwitz'den Sonra diye tarihi ikiye ayırmıştır. Bu anlamda, tarih ille de hergün biraz daha cehenneme yaklaşması gereken bir süreç sayılmış değildir. Tersine, tarih, özellikle Hiroşima'dan alınacak derslerin de etkisiyle, bugüne kadarki seyrinden çok farklı bir gelişme çizgisi izleyebilecek biçimde, radikal bir kopuşa hazır bir süreçti Adorno'ya göre. Fakat bu düşüncesinde, bu tür Mesihgil bir müdahale ile tarihin seyrinin değişebileceği görüşünde, Benjamin'in hep umutla beklediği, Adorno'nun ise bütünüyle terkedemediği, çekilen acılara son verecek kurtarıcı an konseptinin etkileri vardı.

Son olarak, Adorno'nun negatif tarih felsefesinde, belki de, kısmen, birlikte birçok düşüncelerinden etkilendikleri Nietzsche'den gelen proto-deconstructionist bir öğe vardı. Adorno bugün yitirilmiş bir bolluk ve özgürlük dolu ilk geçmişten kuşku duymakla kalmıyor; diyalektik gelişmeyi ya da kültürel çöküşü kesintiye uğratabilecek yinelenmelerin olabileceği konusunda da hayli duyarlı bir tutuma sahip bulunuyordu. Daha 1932'de yazdığı "Doğal Tarih İdea'sı Üzerine" (61) başlıklı çalışması bile, Doğa'nın hareketinin ağırlığı ile tarihin dinamizmi üzerinde durmuş ve bun-

lardan birini diğ erinin önceliğini geçersiz kılmak için kullanmıştır. Modernizm tartışmalarında bile, (yabancılaşmadan önceki-ç.-) arkaik-olan'ın yeni formlar içinde geri gelebileceğini; tarihsel olanın bile "doğallaştırılabileceğini" hep söylemiştir. Adorno için, modernizm ve modernleşme, yapıların progressive bir çözümlüme uğradığı; "katılған herşeyin buharlaşıp havaya karıştığı" (62) bir süreçten; böyle, tek bir boyutu ile ele alınabilecek bir süreçten ibaret değildi. Hâlâ, kitle toplumu analizlerinin değil sınıfsal analizlerin uygulanması gerektiği konusundaki ısrar ve savunusunu daha önce görmüş ve incelemiştik. Aynı şekilde ideolojinin maskeleyemeye çalıştığı, fakat hâ lâ etkin olabilecek durumda bulunan, ne var ki artık varlığını saklı bir biçimde sürdürmeye çalışan öğeleri hep gözönünde tutmaya, bunları unutmamaya özen göstermiştir.

Yani Adorno "hep-aynı" olanın bugünkü gücünü vurgulamış olmkla beraber, bunun varlığının gelecekte bir gün ortadan kaldırabileceği umudunu da hiç terketmemiştir. Bir keresinde söylediği gibi, "yalnızca yaşanan en son zamanın hiç değişmeyen zaman olduğunu bilebilenlerdir ki, farklı olanın gerçekleşmesine yardımcı olabilirler."(63) Adorno'nun gerçekten yeni ve gerçekten farklı olana duyduğu dinmek bilmeyen arzu, onu irade dışı, karnaval maskarası gibi olan ve hep durmadan kendini tekrarlayan inirgenemeyen farklılıkların yaşandığı bugünkü toplumu olumlayan **deconstructionist** eğilimden etkilenmesine engel olmuştur. Bir keresinde Habermas'ın işaret ettiği gibi,

*Adorno'nun Negatif Diyalektik'ini ve Estetik Teor'i'ni ciddi bir biçimde ele alıp kabul edecek olursak ve Beckett'ten alınmışa benzeyen bu sahneyle aramızda belirli bir mesafeyi koruyabilirsek gördüğümüz (hayatı) kavramsallaştırmak için bir tür poststruktüralist olmamız gerekecektir. Adorno hiç böyle yapmamıştır. Onun böyle bir şeyi Eleştirel Teorinin düşünsel mirasına bir ihanet sayacağından hiç kuşku duymamak gerekir.(64)*

Ya da, ne denli Nietzsche'ci görünürse görünsün, tarih felsefesi açısından ifade edecek olursak, Adorno gerçekte yeni ve farklı olmayan bir hayatın hep kendini yinelenmesinin sonsuza dek süreceği inancını hiçbir zaman kabullenmemiş; böyle birşeyi, gerekli ve iyi olduğunu düşünüp olumlamaya hiç yanaşmamıştır.

Adorno'nun birbirleriyle çatışan bu dünyevi şemalarından sonuç olarak ortaya çıkan ise, onun, herhangi bir pozitif tarih felsefesinin üzücü sonuçlar verebileceği; özellikle, böyle bir tarih felsefesinin insan'ın gerek inisiyatifinin ve gerekse çektiği acıların bir yüce yasa adına görmezden gelinip hoşgörülebildiği **theodicy**'ye dönüşmesi durumunda, bunun böyle olacağı konusunda köklü endişe ve kuşku duyması olmuştur. Adorno'nun ve Horkheimer'in **Aydınlanmanın Diyalektiği**nde uyardıkları gibi,

*Tarih felsefesi hıristiyanlıkta ortaya çıkan süreci yinelemektedir: varlığını, yaşanan acıların hakkı olan merhamete borçlu iyilik tarihin seyrini belirleyen ve nihai zaferi getirecek olan bir güç olarak, sır gibi saklanmaktadır. Bu iyilik dünyanın ruhu ya da içkin bir yasa gibi idolleştirilmektedir... Birleştirici bir teorinin korrelasyonu ve inşa edilmiş birşey olarak, iyi olmaktan çok dehşet verici olan tarih karşısında düşünce, gerçekte, negatif bir öge olmak durumundadır. Daha iyi koşullara duyulabilecek bir umut varsa -ve bu yalnızca bir aldanım değilse- böyle bir umudun bu koşulların güvence altına alınmış, kalıcı ve sonul nitelikte olduğuna güvenmek yerine kökleri herkesin yaşamakta olduğu ortak acıdan güç alan şeylere duyulan saygıya belbağlaması gerekir.(65)*

Fakat söylenen bu umut bir aldanımdan ibaret olmasa da, temellerinin nereden bulunduğu görmek Adorno'nun psikoloji ya da toplumbilim analizlerinde kolay olmamaktadır. Yönetim altına alınmış dünyanın totalize edici iktidarına karşı direnişe temel olabilecek belirli toplumsal güçler ya da yapılar yoktur. Dışsal olan toplumun gitgide artıp yoğunlaşan müdahalelerine karşı sürekli dayanabilecek ve toplumsal-olan'a indirgenemeyecek bir psikolojik alt-katman yoktur.(66) Elbette ki Adorno'nun anlayışına göre, **status quo**'nun muhafazasına yarayacak biçimde araçsallaştırılmayacak ve gerçekten dönüştürücü işlev yüklenmeye aday bir siyaset yoktur. Gerçekten de, Eleştirel Teorinin kendisinin dışında, özgürleşim beklentileri için tutunabilecek tek dal olarak, Adorno'ya göre, Stendhal'in "mutluluk vaadi" dediği sanat kalmaktadır. Son bölümümüzde, bu nedenle, Adorno'nun çağdaş kültür hayatının gitgide bu tür sorunlara karşı duyarlılığı körelmekte olan kakofonisine rağmen, ütopyanın hâ lâ süren solgun kalp atışlarının nereden geldiğini bulabilmek için yaptığımız gerçekten önemli çalışmalar üzerinde duracağız.

## DİPNOTLAR

1. "Bizi ancak umutsuzluk ve yeis kurtarabilir." Arnold Gelsen ile konuşmasında Adorno'nun yaptığı alıntı, "Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?"
2. Eleştirel kavramının tarihini inceleyen çok güzel bir çalışma, **Bknz.:** Paul Conner-ton, **The Tragedy of Enlightenment: an Essay on the Frankfurt School** (Cambridge, 1980), s. 17 ve devamı.
3. Bu satırların yazarının Adorno ile yaptığı görüşmeden, Mart 1969.
4. Adorno'nun mülteci olarak İngiltere'de ve Amerika'da geçirdiği yıllar, burjuva demokrasisinin önemini, o zamana kadarkinden çok daha derinden kavramasını sağlamıştır. Örneğin, **bknz.:** **Minima Moralia: Reflections from Damaged**

- Life, İng. çev., E.F.N. Jephcott (Londra, 1978), s. 112, 113.
5. "Sociology and Psychology", **New Left Review**, 46 (Kasım-Aralık 1967) ve 47 (Ocak-Şubat 1968)
6. **Ibid.**, kısım 1., 78.
7. Ernst Bloch, **Spuren** (Berlin, 1930). Adorno'nun Bloch'a sevgi ve saygıyla bakışı için, **Bknz.:** Adorno, "Bloch's Traces": the Philosophy of Kitsch, "**New Left Review**, 121 (Mayıs-Haziran 1980).
8. **Dialectic of Enlightenment**, İng. çev. John Cumming (New York, 1972), s. 231.
9. **Minima Moralia**, s. 61.
10. **Ibid.**, s. 63.
11. **Idem.**
12. **Ibid.** s. 64.
13. **Ibid.** s. 61.
14. **Ibid.** s. 49.
15. **Ibid.** s. 95.
16. "Die revidierte Psychoanalyse," **Gesammelte Schriften**, VIII (Frankfurt, 1972), s. 32.
17. Adorno'nun Benjamin'e mektubu, 2 Ağustos 1935, **New Left Review**, derleme **Aesthetics and Politics: Debates between Bloch, Lukacs, Brecht, Benjamin, Adorno**, son değerlendirme yazısı Fredric Jameson (Londra, 1977), s. 113.
18. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", **The Essential Frankfurt School Reader**, der. Andrew Arato ve Eike Gebhart, giriş Paul Piccone (New York, 1978), s. 136.
19. Lasch, **Haven in a Heartless World: the Family Besieged** (New York, 1977).
20. **Minima Moralia**, s. 23.
21. **Ibid.** s. 65.
22. **Bknz.:** örneğin, Jessica Benjamin, "The End of Internalization: Adorno's Social Psychologys" **Telos**, 32 (Yaz, 1977), Mark Poster, **Critical Theory of the Family** (New York, 1978).
23. "Sociology and Psychology", kısım II, s. 84.
24. **Minima Moralia**, s. 46. Bu gibi savları, Adorno'nun totaliteryanizm imgesinin Sovyet değil de, daha çok, Nazi örneğinin etkisiyle oluştuğunu gösteriyor. Çünkü ancak ikincisi için bu iddia kısmen geçerli sayılabilir (hatta o zamanlar için bu bile söylenemez). Sözlerinin sonraki bölümüne gelince, "güçlü oğlan" deyişinden de anlaşıldığı gibi, Adorno, homoseksüellik ile onun sado-mazoşistik versiyonunu birlikte ifade ediyor.
25. **Dialectic of Enlightenment**, s. 192 ve ardı.
26. **Prisms**, s. 129, Adorno yüksek kültürü irdelerken o psikoanalitik kategoriler kullanmıştır. Örneğin, **Bknz.:** Stravinski'nin psikotik yamna yönelttiği eleştirilerin yer aldığı **Philosophy of Modern Music**, İng. çev. Anne G. Mitchell ve Wesley V. Blomster (New York, 1980), s. 167 ve ardı.



27. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda," s. 135.
28. "Reflexionen über Klassentheorie," **Gesammelte Schriften**, VIII.
29. "Society," Salmagundi, 10-11 (Sonbahar, 1969-Kış 1970), s. 149-50. Ayrıca, "Classes and Strata" bölümü, **Introduction to the Sociology of Music**, İng. çev. E.B. Ashton (New York, 1976)
30. Spatkapitalismus oder Industriegesellschaft?", **Gesammelte Schriften**, VIII.
31. **Ibid.**, s. 3604'da zikrediliyor.
32. "Society," s. 146.
33. "Schuld und Abwehr," Friedrich Pollack, der., **Gruppenexperiment. Ein Studienbericht** (Frankfurt, 1955) ve **Gesammelte Schriften**, IX, 2.
34. "Introduction," **The Positivist Dispute in German Sociologie**, İng. çev., Glyn Adey ve David Frisby (Londra, 1976), s. 26,27.
35. Örneğin **Bknz.**: "Zur Gegenwärtigen Stellung der Empirischen Sozial Forschung in Deutschland," **Gesammelte Schriften**, VIII, s. 481; ve "Sociology and Empirical Research," **The Positivist Dispute**, s. 74'de.
36. "Introduction," s. 33.
37. **Ibid.**, s. 37.
38. "Sociology and Empirical Research," s. 70.
39. "On the Logic of the Social Science," **The Positivist Dispute**, s. 106.
40. "Sociology and Empirical Research," s. 69.
41. "Introduction," s. 12.
42. **Idem.**
43. Hans Albert, "The Myth of Total Reason," **The Positivist Dispute**.
44. "Thesen über Bedürfnis," **Gesammelte Schriften**, VIII, s. 396.
45. Adorno'nun Simmel'i eleştirel bir tutumla yorumlayışı hakkında, **Bknz.**: "Henkel, Krug und frühe Erfahrung," Siegfried Unseld, (der.), **Ernst Bloch zu Ehren** (Frankfurt, 1965). Mannheim'i eleştirel bir tutumla yorumlayışı hakkında ise, **Bknz.**: "The Sociology of Knowledge and its Consciousness," **Prisms**.
46. 1967 yılında Adorno, Durkheim'in Toplumbilim ve Felsefe adlı çalışmasının Almanca çevirisine bir giriş yazısı yazmıştı. Bu yazı daha sonra, **Gesammelte Schriften VIII'de** "Einleitung zu Emile Durkheim, 'Soziologie und Philosophie'" başlığı ile de yayınlanmıştır.
47. **Ibid.**, s. 251.
48. Alman Sosyoloji Derneği'nin 1964'de yapılan onbeşinci kongresindeki tartışmalara bakınız. Bu tartışmalar Otto Stammer, der., **Max Weber and Sociology Today**, İng. çev. Kathleen Morris (New York, 1971)'de topluca yayınlanmıştır. Horkheimer, Habermas ve Marcuse'ün tartışmalardaki katkıları bu kitapta yer almıştır. Weber'den çok Theodor Heuss üzerine konuşan Adorno'nun söylediklerine ise yer verilmemiştir. Belki de Adorno'nun Weber'in önemini belirten en lehte görüşleri **Negative Dialectics**, İng. çev., E.B. Ashton (New York, 1973), s. 164-6'da yer almış bulunuyor.

49. Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, İng. çev. Talcott Parsons (New York, 1958), s. 181.
50. Adorno'dan Benjamin'e, 18 Mart 1936, **Aesthetics and Politics**, s. 123'de. (Türkçesi, Ü. Oskay, Estetik ve Politika, Eleştiri Yayınevi, 1985).
51. "Spatkapitalismus oder Industriegesellschaft?", s. 359.
52. **Negative Dialectics**, s.406. Adorno'nun ütopyanizminin, mükemmellikten uzak bugünkü dünyanın elvermediği beklentilere yolaçtığı için, onun kötümserliğinin antitezinden çok, bu kötümserliğin pek dile gelememiş kaynağı olduğunu da düşünebiliriz. Ne var ki, böyle düşünmemiz, Bloch, Benjamin, Horkheimer ve Marcuse gibi onun da hiçbir zaman terketmediği umuda olan tutkusunu bütün bütüne görmezlikten gelmekte olacaktır. Adorno'nun umuda olan tutkusu bu pasaja açıkça görülüyor.
53. "Society," s.152.
54. Feher, "Negative Philosophie of Music: Positive Results," **New German Critique**, 4 (Kış, 1975).
55. "Modern Music is Growing Old," **The Sorce**, 18 (Aralık, 1956).
56. Peter Bürger, "Die Vermittlungsprobleme in der Kunstsoziologie Adorno," **Materialien zur aesthetischen Theorie Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne**, der., Burkhardt Linder ve W. Martin Lüdke (Frankfurt, 1980).
57. **Bknz.:** örneğin, Arnold Künzli, **Aufklaerung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno** (Freiburg, 1971) ve Lucio Colletti, **Marxism and Hegel**, İng. çev., Lawrence Garner (Londro, 1973).
58. Friedeman Grenz, **Adornos Philosophie in Grundbegriffen** (Frankfurt, 1974), s.161.
59. **Negative Dialectics**, s.320.
60. Connerton, s.114.
61. "Die Idee der Naturgeschichte", **Gesammelte Schriften**, I (Frankfurt, 1973).
62. Komünist Manifestosu'ndan alınan bu deyiş Marshall Berman'ın **All That is Solid Melts into Air: the Experience of Modernity** (New York, 1982) çalışmasına hem başlık, hem de rehber metafor oluyor.
63. "Reflexionen zur Klassentheorie," s.376.
64. Habermas, "The Dialectics of Rationalization, an Interview," **Telos**, 49, (Sonbahar, 1981), s.8.
65. **Dialectic of Enlightenment**, ss.224-5.
66. **Minima Moralia**, s.229. Zaman zaman, hiç şüphesiz, öznelliğin, tikelliğin (particularity) bütün bütüne indirgenemeyeceğine güveniyor görünüyor. Örneğin **Bknz.:** **Negative Dialectics**, s.346.