

ATONAL FELSEFE 'Die Systeme'

Martin JAY*

Çeviren

Prof.Dr. Ünsal OSKAY**

* Martin Jay, **Adorno**:
Harvard Univ., Cambridge, 1984, ss.56-81.

** M.Ü. İletişim Fakültesi

“Karl Marx bir Alman filozofuydu”. Marxizmin Başlıca Akımları dev çalışmasında, Leszek Kolakowski böyle başlıyor değerlendirmelerine. Aynı şey kesinlikle Adorno için de söylenebilir. Fakat bu benzerliğin hemen arkasında önemli bir farklılığı da görmek gerekir. Çünkü Adorno'nun günündeki Almanya, Marx'ın Almanya'sından alabildiğine farklı bir Almanya'dır ve her iki çağa ait felsefeler de radikal biçimde farklıdır. Kısaca söylersek, Marx'ın yaşadığı Almanya'nın idealist metafizikçilerin büyüklük vaatlerine henüz erişmemiş, birliğini kurmamış, "geri" bir Almanya olmasına karşılık, Adorno'nun yaşadığı Almanya bu büyüklük girişiminin dehşet verici başarısızlıklarını anlamaya çalışmak zorunda kalan bir Almanya'dır. Bunun kadar önemli bir başka fark da, aynı felaket sayılabilecek bir çöküşün felsefi sonuçlarından ortaya çıkmıştır: Marx'ın Alman felsefesinin kendini gerçekleştirebilmesinin yalnızca, ulusal büyüklüğün elde edilmesiyle değil, fakat bir proleter devrim aracılığı ile, evrensel olan bu sınıfın zaferi ile mümkün olabileceği beklentisi de doğru çıkmamıştır. Yani, Marx'ın, felsefenin materyal dünyayı enerjik ve saldırgan biçimde sahiplenme iştiağı içinde bulunduğu ve teori ile pratiğin yakın birlik oluşturduğuna inanabildiği bir dönemde yazmasına karşılık, Adorno çok sarsıcı ve elem verici bir düşüştən, bir yıkımdan arta kalanların oluşturduğu bir hayatın içinde felsefe yapmak zorunda kalmıştır.

Bu nedenle, Adorno, felsefeyi bir kez daha, tarihsel olarak kendisine rastlamış aşâğılık işlerden uzaklaştırmaya çalışmak yerine, ısrarla ve inatla felsefenin bu varolan dünya yüzünden kendini gerçekleştirmekte önüne çıkan engellerin geriye döndürülmesi olanaksız bir gelişmenin sonucu olduğunu görmüş; acıyla da olsa, bunun metanetle göğüslenmesini, direnilmesini savunmuştur. Böylece, Adorno, yıkıma uğramış bir dünyada ancak içkin olarak varlığını sürdürebilen bir felsefenin; yani, tamamiyle tarihsel nitelikte, ama yüzyılımızın kasvetli ve trajik tarihinin mizacına karşı savaşılabilecek bir felsefenin eleştirel gücünü muhafaza etmeyi yüklenmek zorunda kalmıştır. Adorno'nun düşüncesindeki dinamizm, bu düşüncesindeki çözüme kavuşturulamamış gerilimler yüklendiği bu işin güçlüğünün neticeleri sayılmalıdır.

Adorno tarih ile felsefe arasındaki diyalektik ilişkinin önemini hep vurgulamış olmakla birlikte, kendi düşüncesi bütün bir hayatı boyunca şaşılacak kadar değişmeyen bir olgunluk içinde seyretmiştir. Bu nedenle, Marx'daki, Hegel'deki, Lukàcs'daki, Benjamin'deki gibi bir "genç-olgun" dönem düşünürlüğü sorunu yoktur, olmamıştır Adorno'da. Bu dört düşünür böylesi bir dönemleştirmeye incelenebilecek kişilerdir. Şüphesiz, bu bölümde sunmaya çalışacağımız gibi, Adorno'nun gelişmesinin daha ayrıntılı bir yeniden-inşasında bazı nüansların ve vurgulamaların varlığı ister istemez dikkatimizi çekse de, kendi hakikatini ihlâl etmeksizin bütün eseri boyunca temel bakış ve değerlendirmelerinde bu denli birliğe sahip başka bir düşünceye rastlamak zordur. İşte bunun içindir ki, Adorno'nun felsefesine bir giriş yolu bulabilmek için, onun bütün çalışmalarını derleyip özetlemek yerine, tek bir çalışmasını ele alıp onu yakından incelemek doğru olacaktır. Gerçekten de Adorno, sık sık çalışmalarındaki *essayistic*/denemeci niteliği öne çıkarmış bulunduğu³, çalışmaları hep denemesel ve açık formulu olduğu için onun daha kapsamlı kanıtlamasını kavrayabilmek amacıyla, görünüşte "küçük" hacimli bir çalışması üzerinde durmak özellikle daha yararlı olacaktır.

Bu amaca en uygun metin ise, Adorno'nun öldüğü yıl yayınlanan ve bugün *Essential Frankfurt School Reader*⁴ başlığı ile çıkan İngilizce derlemelerde de bulabileceğimiz, üzerinde çok yoğun tartışmaların yapıldığı "Özne-Nesne" başlıklı makalesidir. Bu makale, bilgi kuramındaki özel bir konu üzerinde yoğunlaşmaktaysa da; Husserl eleştirisindeki özgün başlıktan yola çıkarak söylersek, bir "epistemoloji metakritiği" sayabileceğimiz Adorno felsefesinin bir çok merkezi problem ve kanıtlarının inbiklenmiş biçimlerini de

kapsamaktadır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, metakritik, kendi uzletindeki felsefeyi toplumsal ve tarihsel etkileyicileri ile birlikte ele alırken, vülger bilgi sosyolojisindeki gibi toplumsal ve tarihsel etkileyicilerine indirgemeden inceleyebilmek anlamına gelmektedir. Bu bakımdan "Özne-Nesne" tam anlamıyla örnek bir parçadır. Ayrıca, Adorno'nun totalize edilmemiş, bağlaçsız bırakılmış (paratactic) inşaa biçimiyle özel dikkat isteyen bir örnektir.

Adorno'nun tam olarak biçimlendirilmemiş kanıtını bizi rahatlatarak şekilde zorla tutarlılaştırmak yerine, kendisinin bilerek bıraktığı gibi, tam olarak şekillendirilmemiş hali ile izlememiz; törpülenip düzleştirilmiş bir yorum yerine Adorno'nun kendi söylemek istediklerini yakalayabilmemiz açısından daha doğru, ona daha sadık bir yol olacaktır. Ve bu metni incelerken zamandizinsel olmamız, Adorno'nun tüm eserlerine yönelip onlardan da sözetmemiz, kanıtlamasındaki örnekleri bütün çalışmaları çerçevesinde incelememiz daha saygılı bir davranış olacaktır.

İnceleyeceğimiz bu makalenin başlığındaki kutuplaşmanın Adorno'nun çalışmalarının bütünü açısından önemini abartmamak gerekir. Habermas'ın belirttiği gibi,⁵ Adorno'nun felsefesi, esas itibariyle, gerek idealist felsefe geleneği için ve gerekse eleştirel Marxist gelenek için çok merkezi konumu olan karmaşık bir sorunu; bugünkü dünyada öznelerin nesnelere ile nasıl bağlantılandırılacağı ve ilerde mümkün bir gelecekte bu bağlantının nasıl bir bağlantı olabileceği sorununu konu edinmiş bir "bilinç felsefesi" sayılmalıdır. Adorno'nun ve Frankfurt Okulunun diğer üyelerinin her tür olguculuğa karşı duydukları ve belirttikleri hoşnutsuzluk, büyük ölçüde olguculuğun bu sorunun ele alınışında yetersiz kalışından kaynaklanmaktaydı. Adorno ve arkadaşlarının bu konudaki kanıtlarını çok kısa biçimde ifade edecek olursak, olguculuk dünyanın oluşturulmasında öznelğin yaratıcı ve etkin gücünü (yani dünyanın tarih, kültür ve toplum dediğimiz bölümlerini) kavrayamamış; bu nedenle dünyayı bitmiş bir realite, bir "İkinci Doğa" olarak kabullenmiş; edilgin ve boyun eğici bir politikanın suç ortağı olmuştur.

Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'in ilkinde ele aldığı gibi, idealizm, öznelğin gerek olguculuk gerekse diyalektik-olmayan maddecilik biçimlerinin ihmal ettiği etkin kılışsal yanını geliştirmiş ve korumuştur. Fakat bunu yalnızca aşkınsal ya da salt felsefi öznelğin soyut düzeyinde yapmıştı. Marx'ın ya da daha sonraki Lukács gibi eleştirel Marxistlerin üstlendiği ise, Alman idealizminin önemini farketmediği bu etkin öznelğin somut tarihsel cisimlenişini

belirginleştirmek ve açıklamak olmuştur. Onların bu sözkonusu rolü yalnızca proleterya ya mı tanıdığı, yoksa idealist paradigmadan çok daha kapsamlı bir biçimde mi farklılaştırabildikleri, yıllardan beri, Marxistler ve Marxologlar arasında sonuçlanmayan bir tartışma konusu olmuştur. Adorno, sanki, bir çok Marxistin gerçekte özne-nesne sorununa ilişkin idealist kavramsallaştırmanın bir dublikasyonunu yaptığına; bunu yapmakla da materyalist amaçlarına ters düşüp bunları ihlal ettiğine inanmış gibi görünmektedir. Adorno'nun kendi anlayışınca yüklendiği rol, yalnızca olguların edilgin ve boyun eğici öznelerini değil, fakat idealistlerin ve onların Marxist filizlerinin (çocuklarının) fazla etkin -ya da bireysel ötesi (trans-individual)- oluşturucu öznelerini yeniden inceleyip tartışma konusu yapmak olmuştur. Negatif Diyalektik için yazdığı Önsöz'de belirttiği gibi, "Öznenin gücünü, oluşturucu özneliliğinin aldaticılığını ifşa etmek için kullanmak- bu satırların yazarının kendi zihinsel gücüne inanabilmeye başladığı günden beri kendisi için görev saydığı iş olmuştur".⁶ Hakiki bir maddecilik, Frankfurt Okulunun her zaman savunduğu üzere, etiksel bir işlev de yüklenmek; insan öznelerin acılarını, gereksinimlerini tarihsever bir 'Tanrıdan bilme' biçiminde açıklamakla yetinmek, insan-öznelerinin tarihteki izlerini kaydetmek, unutulmamalarına özen göstermek ve üzerlerinde durulmasını sağlamak durumundadır.

"Özne-Nesne" makalesi, kırk dört yararcasına "özne"nin anlamsal bulanıklığının, elegendirliğinin incelenmesiyle başlamaktadır. Öznel anlamıyla bireysel ve genel anlamıyla bilinç olarak incelenebilecek kavram, kendi başına (bizatihi) bir ikilik, bir bulanıklık taşımaktadır. Çünkü bizim kendi ego'muza yapılan bir gönderme (referans), evrensel (genel) yananamları da olan, belirli bir birey'i aşan bir kavramı kullanmış olmaktadır. Bütünüyle kolektif bir özne kavramı da yani bireysel farklılıkları bastırıp görmezden gelen bir özne kavramı da bu farklılıkların henüz yeterince kökünün kazanamadığı gerçek dünyada inceleyeceği şeyin karşısında yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, terimdeki iki yöne çekilebilirliğin oluşturduğu kararsızlığın ortadan kaldırılması olanaksızlaşmaktadır. (Adorno'nun makalesine dahil etmediği bir noktayı daha ekleyip, öznenin hem aktif bir ajan, insanın kendi kaderinin oluşturucu kaynağı; hem de tahakkümün edilgin bir nesnesi, kişinin kendisinin dışında iradesine "tabii" olma durumunda bırakıldığı bir başkasının oyuncağı anlamına geldiğini de düşünecek olursak bu yargı daha da kesinleşmektedir).⁷

Bu anlamsal bulanıklığı çözümlemek için, zorlamayla, bu anlamlardan birini seçip, seçtiğimizin daha önemli olduğunu ileri

sürmek ise, Adorno'nun makalesinde geliştirdiği görüşünce, düşünürleri Kant'tan beri uğraştırmış bulunan felsefi aporia'nın yeniden üretilmesi olacaktır:

Kendisi-olarak her ne olsa da, herhangi bir şeyi nesnelmiş gibi betimlemek, sabit bir kavram aracılığı ile öznel olarak teslimiyete uğramak demektir. Özne ve nesne olarak betimlemeye direnme buradan kaynaklanıyor. Öznenin ve nesnenin anlamlarını belirlemek, kavramsal esneklik uğruna betimlemenin yoksun kıldığı şeyin üzerinde düşünüp kalmamıza neden oluyor. Bu yüzden, daha en başta, “özne” ve “nesne” sözcüklerini iyice bilenmiş bir felsefe dilinde birbiriyle anlaşabilecek şeyler gibi birlikte kullanmamız, bu sözcüklerin, bizlere, tarihsel tortullar (sediment) olarak devredilmesine, geçmesine yol açıyor...⁸

Bu tartışmanın iki yönde sonuçları oluyordu. Birincisi, yeterli bir bilgi kuramının, anlatmak istediği nesnelere tam olarak uygun düşebilecek kavramları bulmanın olanaksızlığını kabul etmesi gerekiyordu. Bu, Adorno'nun düpedüz olgusal olanın geçerli bir epistemoloji oluşturabileceği görüşüne karşı Minima Moralia'da savunduğu aşırılaştırma/abartma bilinci idi. İkincisi, dikkatle belirlenmiş bir dizi öncülden tümevarımcı bir biçimde ilerleme yerine, felsefenin, zamanımızın tarihsel durumunun ortaya koyduğu noksan materyale daha denk düşecek biçimde yola çıkması gerekiyordu. Çünkü, bir zamanlar Benjamin'in dikkatimizi çektiği gibi, “Materyalist yöntem için gerçek olanı, hakikati sahil olmayandan ayırmak hareket noktası değil, amaçtır. Diğer bir deyişle, materyalist yöntemin hareket noktası yanlışlıkların, doxa'nın (konjektürün) muamma haline getirdiği nesnedir.”⁹ Yanlış-olan'dan hakikat-olan'a hareket, henüz yetersiz bir biçimde gönderme yapılabildikleri bir toplumsal dünya karşısında karışık sonuçlar veren kavramların eleştirilmesini; yalnızca kavramın bu dünya karşısında yetersiz kalışının yanısıra, dünyanın da, bugünkü oluşturulmuş biçimiyle, kavramın belirli anlamları karşısında yetersiz kaldığının görülmesini gerektirmektedir. İşte birbirini bütünleyen bu iki yetersizliğin karşılıklı etkileşimidir ki, Adorno'nun ileri sürdüğüne göre, status quo'yu aşkınlamak için, düşünceye eleştirel gücünü vermekteydi.

Adorno'nun “Özne-Nesne”de anlattığı çağdaş epistemolojinin kendine özgü “yanlış”, en azından Descarte'tan beri Batı düşüncesinin temel sayılıtsı olan özne ile nesnenin radikal bir biçimde ayrı tutulması olmuştur. Bu ayrı tutmanın artık düşünce

dışında yol açtığı şeyleri incelemekle, özne ile nesneyi birbirinden ayrı görmenin hem gerçek, hem de aldatıcı (illusory) yanları olduğunu anlamaktayız. Gerçektir; çünkü, bilişsel alanda gerçek ayrılığı ifade etmektedir. İnsanın içinde bulunduğu ikiliği (dichotomy), zordan kaynaklanan bugünkü gelişmeyi dile getirmektedir. Aldatıcıdır; çünkü, sonuç olarak ortaya çıkan bu ayrılık esas durum sayılamaz ve sihirli bir biçimde, bir değişmezlik biçimine sokulamaz.”¹⁰

Buradaki apaçık paradoks, ancak, Adorno'nun gerçek ve aldatıcı sözcüklerini, makalede gerçekleştirdiği, ama belirtmediği kendine özgü kullanımını kavrayabilmemizle anlamlı olmaktadır. Bildiriminin (kaziyesinin/statement) ilk kısmındaki gerçek bugünkü dünyanın haline bir göndermeyken; ikinci kısımdaki, aldatıcı olan (sahih olmayan), kısaca özetini verdiğimiz 1960'lardaki “pozitivizm tartışması”nda Adorno'nun ısrar ettiği bilimsel gerçek idea'sının ancak “gerçek toplumun” gelecekteki realizasyonuna bağlı olduğu tezine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, gerçek, betimleyici anlamda şeylerin bugünkü hallerine denk düşen anlamına gelmekte; normatif anlamda ise, şeylerin olabilecekleri hallerini ifade etmektedir. Bu sonuncu kullanım; Adorno'nun “bütün, gerçek-olmayandır” saptamasının temelini oluşturan bu son kullanım onun “dir'in diyalektik tarifi içinde “olmalıydı”nın da bulunduğu yolundaki Hegelgil öncülü terkettiğini göstermektedir. Daha net bir ifade ile, Adorno'ya göre, normatif anlamda gerçek-olan, ancak, bugünkü totaliterci bütünüün gücünün erişemediği çiziklerde, yıkıntılarda ve biçimlenimini kesinleştirememiş tasarım ve düşlerde bulunabilirdi. Ne var ki, mümkün bir kefaretin (redemption) şifreleri, Adorno'nun arkadaşı Ernst Bloch'un önerdiği gibi, dipte yer almış bir antolojik kertede, “henüz-varlık-kazanmamış” olarak hazır beklemektedir. Bu özgürleşim olanaklarının şifreleri, ancak, Adorno'nun “sonuç alabilir fantazyaya” dediği; bilimin kendisine sunduğu materyal içinde edimde bulunan, fakat bu materyalin aranjmanındaki en küçük yanlarda, noktalarda-fantazyanın kendisinin yaratması sayesinde oluşumları güvenliğe kavuşmuş noktalarda- bu materyalin ardındakilere de erişebilen bir fantazyaya”¹¹ aracılığı ile varlık kazanabilirdi. Böylesi yeniden-oluşturucu (regenerative) fantazyaya eylemi, Adorno'yu eleştirenlerin sık sık ileri sürdükleri gibi, zorlama bir “isteneni görme”ye (wishfulness) yolaçsa bile, “canlı kalabilmiş bir hakikat kavramı”nın yaşanan günün “sahte” bütünlüğünden kaçıp sıyrılabildiği anlar sayesinde muhafaza edilebilmesi için, tek yol olmaktadır.

Adorno'nun "özne-Nesne"de bize anlattığı bu kaçıp sıyrıлма, "bütünüyle yönetim altına alınmış dünya"nın bizim zamanımızda tamamladığı kristalize olma işlemini bitirmesinden önce başlamış bulunmaktadır. "Bir kez radikal biçimde nesne'den kopup ayrıldığında," diye yazıyor Adorno, "özne, onu, kendi ölçülerine göre düşünüp indirgemekte; özne, nesne'nin kendi başına ne olduğunu unutup onu (özümseyip - ç.) yutmaktadır."¹² Adorno'nun ve Horkheimer'in Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ileri sürdükleri gibi, insanın en başlangıçtaki Doğa içine konumlanmışlığı bir kez aşılıp unutulunca, Doğa'nın da tahakküm altına alınması başlamış olmaktadır. Radikal bir hümanizma, kendi beraberliğinde, birgün en sonunda bütün insan ilişkilerini de kendisine ters düşecek bir konuma sokacak olan emperyalizm türlerini getirmektedir. Gerçekten de, en baştan beri, Doğa'nın tahakküm altına alınması toplumsal hiyerarşi ve kontrol ile atbaşı beraber seyretmiştir. Felsefi anlamıyla, nesne üzerindeki öznenin tahakkümü pozitivismde de, idealizmde de kendi yerini almış bulunmaktadır. Pozitivismde, nesne'sinden, onu manipüle edebilmek için, soğuk bir tutumla kendisini ayrı tutan bir öznellik vardır. Bu öznellik edilgin gibi görünse de, pozitivist özne, gerçekten, dünya ile araçsal bir ilişki içindedir. Bu dünya, onun için keşfetmek tutkusuyla hareket ederken (başka yakınlıklarını unuttuğu - ç.) ve yalnızca bilimsel olarak ortaya konulabilir saydığı özelliklerin aranıp sınıandığı; düşüncenin, kendisinden etkilenerak oluşmadığı bir dünyadır. İkincisinde ise, daha içtenlikli bir öznellik, dünya, kendisini kendi nesnel yaratılımlarında görüp tanıyabilen bir bilincin ürünüdür. Bu sayılıtının ardında ise, egemen olduğu söylenen aklın yutup yoketmek istediği Doğa'nın dünyasının değerliliğine karşı derin bir öfke vardır. Gerek pozitivismin ve gerekse idealizmin tersine, gerçekten negatif bir diyalektik, Adorno'nun "nesnenin üstünlüğü"¹³ dediği şeyin, bütünüyle dolayimsız bir biçimde olmasa dahi- aktif bir öznelliğe indirgenemeyeceğini kabul etmektedir.

Adorno özne ile nesne'nin mutlak ayrılığına - özellikle bu ayrılık öznenin nesne üzerindeki örtük tahakkümünü saklı kıldığında-karşı ise de, sunduğu alternatif model bu iki kavramın tam bir birliğini, ya da başlangıçtaki Doğa içindeki konumlanmışlığa dönüşü sağlamamaktadır. Adorno, Frankfurt Okulunun diğer üyeleriyle birlikte paylaştığı¹⁴ hatırlamanın özgürleştirici gücüne çok önem verdiği halde, tarih - öncesi bir bolluk ve uyum döneminin nostaljisine sürüklenmeyi de kesintisiz olarak reddetmiştir. İster genç Lukàcs'daki Homer çağı Yunanistan'ında yaşanan epik tümlük görüşü, ister Heidegger'deki, şimdi trajik biçimde unutulmuş bulunan gerçekleştirilmiş Varlık (Being) anlayışı, isterse

Benjamin'in ismin ve şey'in prelapsarian, Adem'gil birliği inancı konusunda olsun, Adorno, nesne'den kaynaklanan [tanıma (bilme) - ç] öncesi bir birliğin yeniden kurulabilmesini çok kuşkuyla karşılamaktaydı. Kusursuz varolabilme metafiziğine karşı tam bir ön-yapı bozucu (proto-deconstructionist) horgörme ile "Özne-Nesne" her türlü geriye yönsemeli (regressive) sızlanmaya karşı çıkmaktaydı:

"Özne ile nesne arasında geçici, hatta geçicilikten de öteye, ilk başta mutlu bir özdeşliğin olduğu anlayışı romantik bir anlayıştır-bir zamanlar öyle görmek istendiği için (yanlış-ç.) görünme olan bu durum, günümüzde yalan'ın çok ötesindedir. Öznenin formasyonundan önceki dönemdeki bu farklılaştırılmamışlık durumu Doğa'nın güç yetmez çağlarının karşısında duyulan korkuydu, mit'ti; büyük dinlerin hakikat içeriği de, bu durumu protesto olarak, dinlerin içinde yer almaktaydı. Kaldı ki, farklılaştırılmamışlık bir ve aynı olmak değildir; Platoncu diyalektikte bile, bir'lik, birlik oluşturan şeylerin farklı olmasını gerektirmektedir."¹⁵

Başka bir deyişle, Adorno insan'ın geçmişinde başlangıç durumuna ait bir Doğa ile bir olmayı kabul etmekle beraber, yola çıkışındaki hareket noktası ileriye yönelik nitelikteydi. Bu noktayı vurgularken, "Özne-Nesne", aynı zamanda, insan ile dünya arasında tam bir birlik arayan Hegelgil Marxizm de dahil olmak üzere, bu tür felsefeleri de mahkum etmiş oluyordu. Adorno'ya göre, insanlığın dünya ile bir oluşunun yitirilmişlik hali için ağıt yakan herhangi bir felsefe, ya da bu birliğin gelecekteki gerçekleşmesi ile kendisini bir tutan bir ütopya, yalnızca, yanlışlığa düşmüş bir felsefe ya da ütopya olmakla da kalmayıp, potansiyel olarak yıkıcı ve öldürücü olmak durumundaydı. Çünkü, özne ile nesne arasındaki farklılığın yoksanması, en az Marxist hümanistlerin ve diğerlerinin üzüldüğü sızlandıkları yabancılaşma kadar bu farklılığın ürünü olan düşünme (reflection) yeteneğinin de yitirimi olacaktı. Çözümleyici zihne ya da anlamaya (Verstand) karşı daha üst bir sentetik akıl (Vernunft) konusundaki eski idealist rüyâ; Batılı bazı Marxistlerin de paylaştıkları bu rüyâ, görülüyor ki, gelecekteki bir "zorla uyumlulaştırılma" modeli yapıldığında tehlikeli olabilecektir. Eleştirel Teori'nin formasyonunda son derece etkin olmuş bulunan Lukács'ın söyleşme teorisi bile bu tehlikeyi taşımaktaydı. Negatif Diyalektik'te Adorno bu kuşkusunun nedenlerinden söz etmekteydi:

Kendisi için önemli bir konumda olmaması gereken parçalanmamış bir öznel dolaylılık konusundaki istekten

kaynaklanan imgenin ortaya çıkardığı söyleşme kategorisi, dinsel bir kurtuluş düşüncesi gibi, materyalist düşünceyi yutup yoketmekten mutluluk duymaktadır.... Herşeyin şey olarak total bir biçimde eritilmesi artık eylemin öznelliğine [geri] çekilmedir. Dolaylı olanın dolaysızlığa sahipmiş gibi düşünülmesidir. Artık dolaylılık ve fetişizm, eşit derecede, hakikat-olmayan şeylerdir.¹⁶

Özne-nesne dualizmini ortadan kaldırmanın bu kadar kötü sonuçları olmayan bir biçimde tasarlanması olabilir mi? Bunun nasıl bir şey olduğunu anlatmanın mümkün olduğunu söyleyenlere karşı çıkarken bile, status quo'nun reddi olarak ütopyan düşüncenin önemini her zaman ısrarla vurgulayan Adorno, "Özne-Nesne"nin bir sonraki paragrafında bu soruya belli belirsiz bir olumlu yanıt verebilmektedir. "Uyumluluk durumu üzerinde spekülasyona izin verilmekteyse", diyor ve ihtiyatlı bir dille şöyle devam ediyor:

ne özne ve nesnenin (bunların birbirinden) ayrı şeyler olduğunu farkedemeyen bir birlik anlayışı, ne de bunların biraraya gelmesi olanaksız karşıt şeyler olduğu anlayışı bunun (uyumluluk durumu-ç.) içinde yeralamaz; tersine, (böyle bir uyumluluk anlayışı-ç.) birbirinden ayrı oldukları anlaşılabilmiş özne ile nesne arasındaki iletişime bağlıdır. Bu anlaşılmadıkça, objektif bir kavram olarak iletişim bile kendisi olarak varolamaz.... Doğru konumlandırılacak olursa, hatta epistemolojik olarak bile, özne ile nesnenin arasındaki bağlantı (ilişki) insanlar arasında, insanlar ile onlara göre Diğerleri olanlar arasında barışın gerçekleştirilmesine bağlıdır. Barış tahakkümün olmadığı bir farklı olabilme durumu; farklı olabilme olanağı bulmuş olanların birbirlerine katılabilme durumudur.¹⁷

Biraz değişik terimlerle ifade edilecek olursa, "barış" üç yıldızlı bir yıldız kümesidir ve kollektif öznellikten, bireysel öznellikten ve nesnel dünyadan oluşmaktadır. Adorno'nun Negatif Diyalektik'te ısrarla savunduğu gibi, "Eleştirel Düşünce'ye düşen iş, tahtı özne işgal ettikten sonra nesneyi tahtın yetim düşmüş varisliğine getirmek değildir. Böyle bir taht ile nesne, yalnızca, bir idol olur. Eleştirel Düşüncenin amacı hiyerarşiyi ilga etmektir."¹⁸

Frankfurt Okulunun ütopyan bir (gelecek - ç.) imgesinin mümkün bir ayrıntılı açıklamasını yapmaktaki karakteristik çekingenliği ile Adorno, "Özne-Nesne"de, hemen, daha önce savunulabilir bir epistemoloji geliştirmeye çalışmış olanları eleştirmeye geçmektedir.

Adorno, Kant'ın ileri sürdüğü aşkınsal öznenen Husserl'in psikolojizm eleştirisine dek. Batı düşüncesinin Nietzsche'nin vaktiyle ilk kez işaret ettiği gibi, bilince dolayimsız olarak apaçık görünen şeyin realitenin sahih ilk ilkesi olmadığını savunmayı gelenek haline getirdiğini söylemektedir. Adorno'ya göre, Batı düşünce geleneğinde, tersine, inşaacı insan aklına birincil neden statüsü tanınmıştır. Bunun nedeni ise, öncelikle ideolojiktir: "Bireyler, gitgide sistematize olan toplumsal totalitenin türevleri haline indirgendikçe, yaratıcılık ve mutlak hakimiyet sahibi olduğu söylenen bir ilke olarak insanın aklının yüceltilmesiyle, insanın gitgide daha arık ve basit bir varlığa dönüşmesine süreklilik kazandırılmıştır." ¹⁹ İdealistlerin meta-öznesi, (öte-öznesi- ç.) başka bir deyişle, Marxist Hümanistlerin gelecekteki kolektif özne beklentisinden çok, yönetim altına alınmış dünyanın totalize edici gücünün ters-yüz edilmiş bir imgesi olarak düşünülmelidir. İşte bu nedendir ki, Lukàcs ve diğer Batılı Marxist'lerin normatif bir amaç olarak yücelttikleri totalite kategorisi, Adorno için, "olumlamacı değil, eleştirel bir kategoriydi..... Özgürleşmiş bir insanlık için hiçbir şekilde, bir totalite olmamak gerekirdi." ²⁰

Fakat, böyle bir totaliteyi oluşturan inşaacı bir meta-öznellik önermesi bir ideoloji ise de, birey öznelerin aldatıcı bir tasarımılarından başka bir şey olmamaktadır. Çünkü, o günlerde Adorno'nun savunduğu üzere, (bu tasarımılamada) yansıyan şey, yalnızca, yaşanmakta olan totalitenin baskıcı iktidarı değil; fakat aynı zamanda, çok daha kalıcı olan toplumsal realite olmaktadır. Adorno'nun sözleriyle, "Aşkınsal özne doktrininde [gerçeğe] sadık bir biçimde yansıyan şey-soyut olarak rasyonelleştirilmiş, insan bireylerinden ve onların ilişkilerinden koparılmış- ve değişim'i (exchange) kendisine model almış ilişkilerin önceliği olmaktadır."²¹ Çünkü, amprik özne onların sayılısındaki gibi bir şey olmayıp, tam da, bu ilişkilerin bir ürünüdür. İdealistlerin bu inşaacı meta-öznellik görüşlerinde betimleme düzeyinde bir hakikatin kendini gösterdiği bir moment vardır; fakat çarpıtılmış bir form içinde görünmektedir.

"Özne-Nesne"de yalnızca kısa bir değinme ile geçmiş olsa bile, Adorno'nun negatif diyalektiği için değişim ilkesinin büyük önem taşıdığını söylemek bir abartma olmayacaktır. Adorno'nun değişim olgusuna bakış tarzı, kısmen de olsa, Marx'ın kapitalizmde metaların tüketiciler için ifade ettiği kullanım değerine ve üreticilerinin emekleriyle katılmış değer'e karşıt bir olgu olarak incelediği değişim değeri üzerine yaptığı analizlerden esinlenmiştir. Kapitalist üretim tarzında metaların bazı soyut eşitleme araçları ile alınıp verilmesi, değişim işlemi görmesi gerekmektedir. Bu

değişimde eşitleme aracı ise paradır. Bir yabancılaşma ve fetişizm süreci aracılığı ile, çeşitli metaller arasındaki gerek çeşitli tüketicilere ifade ettikleri kullanım değerleri ve gerekse üreticilerinin belirli yaratıcı katkıları açısından sahip oldukları niteliksel farklılıklar, pazar'daki sayı ile ifade edilebilir değerleri'nin soyut ölçümü lehine ihmale uğramaktadır. Bir başka perspektifle, aslında, insanlar arasında ve insanlar ile Doğa âlemi arasında toplumsal olarak dolayımlanmış bulunan ilişkiler, yalnızca, şey'ler arasında nesnel ilişkiler olarak görünecek şekilde, mistifikasyona uğratılmış olmaktadır. Bu mistifikasyon ise, tek bir vuruşta dağıtılıp yıkılacak kadar güçsüzdür. Çünkü, görünüşteki değişim sürecindeki eşitlemenin hemen ardında gerçek eşitsizlikler olan ve kapitalistlerin kârlarını oluşturan eşitsizlenimler, öylece, saklanmış olarak durmaktadır. Kendi içkin (immanent) dinamikleri sayesinde, bu değişim ilkesi insanın canlı emeğini etkisi altına alarak onu zorla nesnel eşitsizliğe; yani, toplumsal sınıflara dönüştürmektedir."²²

Bununla beraber, Adorno, Marx'tan daha doğrusu genç-Marx'tan değişim sürecinin sonul kaynağını açıklama konusunda ayrılmaktadır. İnsansal (tarihsel) başlangıcı unutulmuş bir metaller dünyasının yaratılmasında yabancılaşmış ve soyutlanmış bir emeğin genetik rolünü vurgulamak yerine, bu şeyleşme görüşünün öncülünü nasıl eleştirdiğini az önce gördüğümüz Adorno, daha da önce gerçekleşen bir oluşumda ısrar etmektedir. Negatif Diyalektik'te soyut düşüncenin Pazar yerindeki soyutlamanın bir türevi²³ olduğunu farkedebildiği için övdüğü arkadaşı Alfred Sohn-Rethel'i izleyen Adorno, "ilk günahın" zihinsel emeğin bedensel emekten ayrılışında konumlandığını savunmaktadır. Bu bölünmenin, özne'nin nesneden ayrılmasına; daha sonra da, onu tahakkümü altına almasına neden olduğunu söylemektedir:

Fichte gibi aşırı idealistlere göre dahi, özne'nin o olmadan oluşturucu niteliğini hiç kazanamayacağı Soyutlama, kendisi ile ters konumda oluşan algılanabilen, fiziksel emekten kopuşu yansıtmaktadır. Gotha Programı'nda Marx, Lassalle yandaşlarına, popüler sosyalistlerin harcı âlem müracaatlarının tersine, emeğin toplumsal servetin tek kaynağı olmadığını söylediğinde, felsefi olarak.... emeğin ne çalışkan kollar olarak ve ne de zihinsel üretim olarak tek bir form içinde tasarlanmaması gerektiğini ifade etmiş oluyordu. Böylesi tasarımlamalar [üretim ilkesinin herşeyin önünde bir yere sahipmiş gibi kabulünü sağlayan- ç.] aldanımın yaygınlık kazanmasından başka sonuç vermeyecek şeylerdir.²⁴

Adorno'nun, düpedüz, özne'nin nesne üzerindeki tahakkümünü yineleyen, vülger Marxistlerin üretime ayrıcalıklı bir konum tanıma anlayışlarına duyduğu karşıtlık, onun, Lukàcs gibi, bu denli vülger olmayan Marxistlerin savunduğu şeyseleşme kavramını bile eleştiri konusu yapmasına neden olmuştur. Kendi çalışmasında da bir çok yerde şeyseleşme kavramının Lukàcs'gil kullanımı yer almakta ise de,²⁵ Adorno'ya göre şeyseleşme özneliğin yabancılaşmış bir nesneleşmesinden, hayatiyeti olan bir sürecin ölü bir şey'e indirgenmesinden ibaret değildi. Tersine -ki burada Adorno'nun değişimin (exchange) ilk oluşumuna ilişkin olarak Nietzsche'ye ne denli borçlu olduğunu açıkça görmekteyiz- şeyseleşme, pejoratif anlamda ifade edildiğinde, özdeşlik adına, farklılığın (heterogeneity) baskı altına alınması anlamına gelmektedir.

Sık sık alıntılanan deyişle, "şeyseleştirme bütünüyle bir unutmadır"²⁶ görüşünü savunduğu zaman bile, Adorno, bunun altdilmesinin başlangıçtaki anlamını hatırlayabilecek bir bellek sağaltımı ile, öznenin yitirip ayrı düştüğü şeyleşimi (objectification) ile yeniden-birleşimiyle olacağını söylemekten uzaktır. Bellek anlayışı Hegel'in dışsallaştırılmış birşeyin yeniden içselleştirilmesi (reinternalization) olarak kullandığı Erinnerung'u savunma biçiminden yola çıkan Marcuse'dan farklı olarak, Adorno, hatırlayan özne'den her zaman daha önde yer alan ve nesnenin, ona duyulan saygı sonucu, izlenimlerinin derlenip toplanması ile unutulmamasını kendisine erek edinmiş Gedachtnis'in kefaretçi gücünü vurgulayan Benjamin'in düşüncesinden²⁷ yana olmuştur.

Bu nedenle, Adorno'nun gerekli gördüğü unutmamanın kesintiye uğratılıp tersine döndürülmesi, hatırlanmaz olmuş birşeyin "yeniden-hatırlanması" ile; kusursuz ve tam (perfect) tümlüğün ya da başlangıçtaki çokluğun yeniden kazanılması ve ihyası ile aynı şey değildir. Daha çok, farklılığın ve özdeş-olmamanın, barış diye adlandırdığı öznel ve nesnel güçlerin (forces) hiyerarşik-olmayan yıldız kümelenimleri içindeki uygun yerlerini konumlandırılmalarıdır. Adorno'nun şeyseleşme'yi heterodoks bir tarzda kullanımını anlayabilmenin bir diğer yolu ise, özne ile nesne arasındaki, özellikle de Doğa'ya ait nesnelere arasındaki ilişkiyi bir daha ele almaktır. Şeyseleşme yalnızca insanlar arasında bir ilişkiden ibaret olmayıp, Doğa'nın dünyasındaki diğerlilik (otherness) üzerindeki tahakkümü de kapsayan bir olgudur. Adorno'nun gerek pozitivizmde ve gerekse idealizmde var olduğunu söylediği kavramsal-laştırmadaki emperyalizm yüzünden, ona göre, Doğal dünyanın insanın kontrolü ve manipülasyonu için sayısallaştırılıp

tasniflenebilen alanlar şeklinde şeysselleştirilmektedir. Bu nedenle, Lukàcs ve Gramsci gibi historicist Marxistleri izleyerek, tarihe ya da topluma özgürlük sorununun ele alınmasında Doğa'nın üstünde ayrıcalıklı bir konum tanımak yerine, negatif bir diyalektik tarihe ya da topluma karşı Doğa'yı, Doğa'ya karşı da tarihi ya da toplumu birbirlerini tamamlayan yanlar olarak ele almak durumundadır.²⁸ Çünkü, Lukàcs'ın kullandığı gibi, Hegelgil bir şeysselleştirimin sona ermesi, yalnızca, Adorno'nun anladığı anlamıyla, şeysselleşmenin Nietzsche'nin belirttiği çerçeve içinde sürdürülmesine, güçlendirilmesine yol açacaktı.

Adorno bu paradoksun farkındaydı. Bütün şeysselleşmenin sonul olarak ortadan kaldırılabilir olduğu iddialarını şüphe ile karşılamaktaydı. "Bütün şeysselleştirme bir unutmadır" düşüncesini ilk kez formüle ettiği 29 Şubat 1940 tarihli bir mektubunda Adorno, Benjamin'in dikkatini çekerek, meselenin, "şeysselleşmeye karşı Hegelgil görüşü yinelemek değil, daha ziyade şeysselleşmenin eleştiri konusu yapılabilmesi; unutmamanın içinde ihtiva olunan birbirine zıt (contradictory) momentlerin ifşa edilmesi olduğunu" söylemiş; "Mesele iyi olan şeysselleşme ile, kötü olan şeysselleşme arasındaki farklılık meselesidir de diyebiliriz" demiştir²⁹. Birkaç yıl sonra Aldous Huxley üzerine yazdığında da Adorno'nun üzerinde düşündüğü gene bu (iyi ve kötü şeysselleşmeler arasındaki -ç.) farklılık olmuştur.

İnsanlık yalnızca şeysselleşmeyi değil, fakat şeysselleşmenin zıttını da; yalnızca özgürleşmenin içinden çıkıp mümkünleşeceği bir koşul olarak değil, öznel yanlarımızın da, ne denli güçsüz ve yetersiz olsalar da, ancak şeyleşerek gerçekleştirebilecekleri bir form olarak, pozitif anlamıyla [şeysselleşmenin] zıttını da ihtiva etmektedir.³⁰

Adorno'nun belli "iyi şeysselleşmeyi" bir dereceye kadar bu şekilde bizi şaşırtarak savunmasını anlayabilmemiz, ancak, onun özdeşleştirmenin tiranlığını, değişim ilkesini ve oluşturucu öznenin müştetilât durumundaki öznenin ve nesnenin üzerindeki tahakkümünün esasta eşanlı olduğu sayılığını göz önünde tutmamız halinde mümkün olabilmektedir. Fakat, bunun tam tersine, çok daha sık rastladığımız "kötü" şeysselleşmeye karşı yönelttiği sert eleştirileri, pozitivizmden tutun yapısalcı Marxism'e kadar uzanan bir çok felsefeyi karakterize eden, hangisi olursa olsun, bir öznel ögenin aşağılanmasına, indirgenmesine amansız bir biçimde karşıt olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, "Özne-Nesne"de Adorno, kollektif bir meta-özneliği, özneliği düpedüz kişisel

özneleşmeye ya da müstemilât niteliğinde bir özneleşmeye indirgeyenlere karşı savunmakta; belirli bir derecede kollektif bir meta-özneleşmenin gerekli olduğunu ileri sürmektedir.

Bu meta-özneleşme ne denli pazar yerindeki soyutlamanın bir yansıması olarak kabul edilirse edilsin, aynı zamanda “pozitif bir yana da sahiptir: önceki zamanlarda olduğu gibi, toplum bugün de üyelerini ve kendisini canlı tutmaktadır. Varolabilmiş oluşu nedeniyle tekil durumdaki birey genel [universal] duruma gelmiş bulunan [bugünkü tüm-olan] bireye şükran borçludur ve varoluşunun bir genel ilişki, dolayısıyla toplumsal bir ilişki olduğunu düşünüp tanımlanmaktadır. Bu düşünce bireyin üstünde önceliğe sahip bir fetiş de değildir yalnızca.”³¹ İdealizmin düştüğü yanlışlık, tıpkı Kirkegard kadar varoluşçuların da tam tersini yaparak -yanlışlığa düşmeleri gibi, mutlak önceliği bireysel öznenin üzerinde bir kollektif özneye tanımak olmuştur. Her iki durumda da, özdeşlik teorisi, negatif diyalektiğin görebildiği birbirleri içinde eritilmesi olanaksız momentlerin oluşturduğu güç- alanının yerini almıştır.

Belki de hem kollektif hem de bireysel özneleşmenin birleşik çekiş gücü öznenin yönünde oluştuğu için, Adorno bu makalesinde de, başka çalışmalarında da nesne'nin karşı-cazibesi üzerinde vurgulamada bulunmuştur. Bu görüşünü savunmak için de, Brentano'dan Husserl'e kadar fenomenolojistlerin hep kullandıkları amaçlılık/niyetlilik (intentionality) argümanını kendisine dayanak almıştır: "Bilinç aracılığıyla bilinmekte olan şey bir şey olsa gerektir: dolayım, dolayım olan şeyi hedef alır... Fiilen değilse de, potansiyel olarak, nesnellik özne olmaksızın da açıklanabilir, kavranabilir (bir şey olarak vardır-ç.) fakat bir nesne olmaksızın, özneleşme diye bir şeyden söz edilemez. Özneyi ne denli betimlesek de, ondan bir varlık (entity) tutup çıkaramayız.”³² Özne, işte bu yüzdendir ki, ister aşkınsal, isterse bireysel olarak anlaşılabilir olsun daima, nesnedir. [Nesneye tanınan] bu önceliğin umut bağlanacak bir yanı da, toplumun, yalnızca kollektif bir özne olarak değil; fakat, nesnel formu ile, -eleştirel nitelikteki kendisi düşünebilen idrak içinde ortaya çıkabileceğidir (görünebileceğidir). Bilgiye, toplumsal baskıya boyun eğdiği sürece; yani, ona istediği gibi yön veren bu baskıdan kurtulmadıkça ve içinde bulunduğu bu baskıların farkına varmadıkça yoksun kalacağı objektiviteyi kazandıracak olan, ancak ve ancak, bilgi'nin toplumsal bir çerçeveden bakarak kendisi hakkında bilgilenmesidir. Toplumsal eleştiri bilginin eleştirilmesi; bilginin eleştirilmesi ise, toplumsal eleştiridir³³. Bununla beraber, bilgi'de toplumsal anlamda objektif momentin farkedilip öğrenilebilmesi, Adorno için, düşüncenin, bilgi

sosyolojisinde olduğu gibi, toplumsal bir varlık derecesine düşmesi anlamına gelmemelidir. Adorno'nun ve Frankfurt Okulu'ndaki diğer arkadaşlarının Karl Manheim'ı eleştirirken sık sık yaptıkları uyarılarda olduğu gibi³⁴, hakikat o anki mevcut toplumsal totalitenin içinde varolan şeyin bir yansımasına indirgenemez.

Çünkü “nesnenin üstünlüğü” antropomorfik epistemolojilerin reductio ad hominem kabulünün reddi anlamına gelmekte ise de, bu, hiçbir zaman öznenin total olarak yok edilmesi noktasına kadar varmamaktadır: Adorno'nun “Özne-Nesne”de devamlı olarak söylediği gibi, “Nesne'nin önceliği özne üzerinde düşünmeyi ve öznel düşünmeyi gerektirdiği için, öznel-gerçekte, diyalektiğe izin vermeyen primitif materyalizmden farklı olarak- sürekliliğe kavuşmuş bir moment olmaktadır.”³⁵ Status quo'yu aşkınlaşmanın önkoşulu olarak, kollektif ve bireysel, özneliğin bir miktarının sürekli olmasındaki bu ısrar Adorno'yu Louis Althusser gibi yapısalcı Marxistlerden ve onların post-structuralist kamptaki kuzenlerinden ayırmaktadır. Gene bu ısrardır ki, Adorno'yu, “Meduza'nın bakışı”ndan endişe duyan ve bunun insan'ı “nesnel bir sürecin kendini gösterimlediği bir sahne”den³⁶ başka bir şey olamayacak duruma düşüreceğini söyleyen Benjamin'den de ayırmaktadır.

“Özne-Nesne”de Adorno özdeşsizliğin [non-identity] baskı altına alınmasının bir diğer versiyonu üzerinde de durmaktadır. Yaşanan zaman için en önemli tehdit saydığı baskı altına alma biçimi, “görünüşte anti-sübjektivist, bilimsel olarak objektif olan ve indirgemecilik diye bilinen benzeştirici düşüncedir.”³⁷ Bu tehdidi bu denli tehlikeli yapan ise, en temelde, “örtük ve bu nedenle de çok daha ölümcül bir sübjektivizmi temel almaya muhtaç oluşu”³⁸ idi. Bilimsel ve pozitivist düşüncenin objektif gerçekçiliği, aslında Adorno'ya göre, öznel dünyaya yansıtılan ve daha sonra, şeyleşme süreci aracılığı ile unutilan belirli bir formda sübjektif rasyonalite tarafından oluşturulmuş bulunmaktaydı. Bu paradoksal gibi görünen savı anlamak için, bir süre, Adorno ve arkadaşlarının geliştirdikleri “sübjektif akıl” kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

Vernunft ve Verstand diye adlandırdıkları aklın iki türünü birbirinden ayıran idealistlerin bu görüşü üzerinde duran Horkheimer ve Marcuse -özellikle bu iki düşünür- modern dünyada ikincisinin lehine birincisinin “sönüşü”nü³⁹ [eclipse] vurgulamışlardır. Vernunft, içinde, düşüncedeki ve varoluşumuzdaki antinomilerin uyumlulaştırıldığı bağımsız bir rasyonalite iken; Verstand, bu antinomileri değiştirilmesi olanaksız bir dünyada kaçınılmaz

realiteler olarak kabul edebilen bir akıl olmaktadır. Rasyonalitenin Verstand'a indirgenmiş bulunuşuyla ilgili olgu ise [rasyonalitenin] araçsallaştırılması; aklın amaçlardan çok araçları seçebilmekle sınırlandırılması; ya da, Max Weber'in deyişiyile, değerlerden hareket eden rasyonalitenin bugünkü hayatta egemen konuma gelmesi olmaktadır. Bu indirgemenin en sonul kaynağı ise, Frankfurt Okulunun görüşünce, insanın Doğa ile savaşıımı; kendi varoluşunu koruma savaşıımıydı. Varoluşunu sürdürebilmek için insan, kendi öznel amaçları için dışsal dünyayı manipüle etme yetenekleri kazanmak zorunda kalmıştır. En uçtaki görünümüyle ifade edilecek olursa, bu öznel, araçsallaştırılmış rasyonalite insanın içindeki kendi varoluşunu korumasına engel teşkil edebilecek yanlarının; özellikle de, bitimsiz bir erteleme olmaksızın duyumsal doyumlara olan tutkunluğunun baskı altına alınmasına yolaçmaktadır. Ayrıca, aydınlanmanın hiç istenmeden ortaya çıkan bir maliyeti de, şimdi çoğumuzun farkına vardığı gibi, dışsal Doğa'nın da tahakküm altına alınması olmuştur. Bütün bunlara rağmen, Frankfurt Okulu Aydınlanmanın bütünüyle baskıcı olduğu ya da araçsallaşmış aklın bütünüyle reddedilmesi gerektiği görüşünde olmamıştır. Horkheimer'in Aklın Sönüşü'nde (Eclipse of Reason) belirttiği gibi, eleştirel felsefenin amacı, kendisinin zıttı olan öznelci, araçsallaşmış felsefeye karşı, basit anlamda, objektif ve kavrayıcı akli ileri sürmek değil; fakat, adaha çok, "bu ikisine karşı aynı anda eleştiri yönelterek, mümkün olursa, bu iki felsefenin entellektüel alanda realitede birbirleri ile uyum kazanmalarını sağlamaktır."⁴⁰

Yinelemekte yarar var: Adorno, "Özne-Nesne"de ve diğer çalışmalarında bu iki felsefe arasında tam bir uyum sağlamaya yönelik bir model oluşturma konusunda Lukàcs'ın Hegel'gil Marxism yorumlarına daha yakın olan Frankfurt Okulundaki arkadaşlarına oranla çok daha az istekli olmuştur. Adorno'nun Vernunft'un totalize edici eğilimlerine duyduğu karşıtlıktan daha önce söz etmiştik. Fakat o da diğer Eleştirel Teorisyenler ile birlikte bu iki tür rasyonalite karşısında tek yanlı bir eleştiride yoğunlaşmanın oluşturacağı dengesizliğin modernleşme sürecinin bir özelliği olduğu görüşündeydi. Pozitivist düşüncenin objektivist yanlılığı (bias), gerçekte, örtük bir biçimde, öznel rasyonalitenin gitgide ağırlık kazanan zaferini ifade ediyordu. Öznel rasyonalitenin Doğa dünyasına da, insanal dünyaya da araçsal manipülasyona açık dışsallıklar olarak bakması ise, bu dünya görüşünün insan yapısı bir şey olduğu gerçeğini maskeleymekteydi. Bu aldanıma karşı, Adorno şu görüşü ileri sürüyordu ısrarla:

nesne, öznenin varsayıp öne sürdüğünden başka bir şey; öznesiz bir tortul hiç değildir. Zık iki tanım birbirine denk düşmektedir: bilimin hakikati olduğunu söylediği tortul, (varsayıp öne sürülenlerin) sübjektif bir biçimde örgütlendirilmiş manipülatif süreçlerinin ürünüdür.⁴¹

Adorno'ya göre, özgürleşimci (emancipatory) bir epistemoloji, sübjektif rasyonalitede yeralan kökenlerinin ideolojik bir baskılanımına dayanan bu tür süreçleri kabullenmektense, nesneye daha farklı bir tarzda bakmak durumundaydı.

Adorno'nun makalesinde bu alternatifi açıklarken söyledikleri onun yalnızca pozitivizmden değil, fakat pozitivizmin antitezi Hegelgil Marxism'den de uzak olduğunu göstermekteydi:

Nesne'ye ilişkin bilgi edinme isteği, öznenin nesneyi çevreleyen şalı kaldırıp atma eylemidir. Özne, bunu, korkusuz bir edilginlik içinde, kedisini kendi deneyimlerine bırakarak yapabilir... Özne nesne'nin oluşturucusu değil, organıdır (agent); bu olgu teori ile pratik arasındaki ilişkiler açısından önemli sonuçlara neden olmaktadır.⁴²

Bu sonuçların neler olduğunu Adorno ne "Özne-Nesne" makalesinde ortaya koymakta, ne de bir başka çalışmasında tam olarak açıklayabilmiş bulunmaktadır. Yanıtının ne olabileceğine dair bu makalesinde bulabileceğimiz tek ipucu, insanın kendi deneyimine "korkusuz bir edilginlik" içinde güvenmesi konusunda söyleyip geçiverdiği öğüdü olmaktadır. "Deneyim" teriminin Adorno'nun kullandığı sözcük dağarcığında "Özne-Nesne" makalesini incelememizi bitirmeden önce üzerinde durmamızı gerektirecek çok seçkin bir yeri vardır. Bir yorumcuya göre⁴³, "deneyim" terimi, Lukács'daki sınıf bilincinden çok, şeyleşme konusunda kullanılan bir karşı-konsept niteliği taşımaktadır. Bazı bakımlardan, Adorno'nun, Popper ile tartışmalarında,⁴⁴ onun bu terimi, apaçık bir biçimde doğrulama ya da yanlışlaşma için kullanılan amprik yöntemlerin antidotu olarak neo-İdealist bir tarzda kullandığını görüyoruz. Bu tartışmalarda Adorno bilgi'nin incelenen şeye ilişkin kavramsal dolayımamaya dayanan bir tasarlama [düşünme/self-reflection] süreci olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle, açıkca dolayımamsız duyu deneyiminin teorik kavramlar aracılığı ile dolayımlandığı kaçınılmaz bir devre ortaya çıkmakta; ancak bunun sonrasında [bilgi] duyu deneyimi aracılığı ile yargılanıp bulunabilmektedir.

Diğer çalışmalarında ise, Adorno, deneyim terimini, Benjamin'in Kant'teki deneyimi bilimsel varyantına indirgeyen anlayışı Hegelgil-olmayan bir biçimde eleştirisinden⁴⁵ çok yararlanarak, çok daha değişik kullanmıştır. Benjamin deneyimi [yaşam-deneyimi olarak bilgiyi-ç.] olay ve olguların bireysel ve kollektif geleneklerin belleğinde bütünleşebildiği Erfahrung ile, olgu ve olayların bireysel ya da topluluk çerçevesinde böyle anlamlı bir içerikten yoksun düşmüş bir biçimde birbirlerinden tecrit olduğu Erlebnis diye ikiye ayırmaktaydı. Öykü-anlatıcısının, bugünkü hayatımızda anlatının* ortadan kalkarak yerini birbirleri ile bağlantısı olmayan enformasyona bırakması nedeniyle, [anlatıcının anlatmak istediği ile dinleyenin anladığı birbirleriyle] tutarlı bir öykü anlatabilme yeteneğinin erozyona uğrayışının açıkça gösterdiği üzere, kapitalizmin kültürel yönden yoksullaştırılmış dünyasında Erfahrung'un yerini hergün biraz daha Erlebnis almaktadır.⁴⁶ Adorno, Almanya'daki irrasyonalist "hayat felsefesi" taraftarlarının entellektüel düşünme eylemi'ne oranla kendiliğindenliğe (spontaneity) ve özgürlüğe sahip olduğunu ileri sürerek savundukları Erlebnis'e karşı oluşu bakımından Benjamin ile aynı görüşteydi.

Daha yakın zamanlardaki varoluşçular gibi düşünürler de, Adorno'nun "özgürlük jargonu" diye adlandırdığı eleştirilmesi gereken yetersiz söylemleri ile, bir sözde-dolayımsızlığa ayrıcalık tanıdıkları için, daha az suçlu değildiler. Her iki durumda da, rasyonelitenin ve geleneğin ket vurucu zindanlarından çıkıp insanın varoluş biçimini bütün çıplaklığı ile görmeyi istediğini söyleyen bir felsefe, kendisi hiç istemese de, modern toplumsal yaşam deneyiminin irrasyonelliğinin ve köksüzlüğünün içinde kalmış/onu tekrarlamış oluyordu.

Bu durumda antidot olarak savunulacak şey ise, Hegelgil bir düşünce olan, kendi içinde tutarlı bir rasyonel tarih, bir oluşturucu meta-özne'nin şeyleşmesi olamazdı. Daha önce gördüğümüz gibi, Adorno, Hegel'deki bellek biçimi olan Erinnerung ya da unutulmuş şeylerin yeniden-hatırlanmasını doğru görmüyor; Benjamin'in

* "Narrative" karşılığı. Aynı coğrafi mekanda, aynı gelenek içinde yaşayan; hayatı tümlüklü-gelenek içinde anlamlandıran insanlardan birinin öykü-anlatıcısı, diğerinin/diğerlerinin dinleyici olduğu durumda, anlatıcının, anlattığı şeyleri çok az sözcükle anlatabildiği; anlatılan ile anlatılan'ın birbirine çok yakın olduğu bir deneyim aktarımı, değerlendirilmesi ya da iletişim biçimi anlamında. Bugün işbölümünün artması, insanın mekansal yönden köklerinden yoksun kalışı, yersiz-yurtsuzlaşması, başat kültür alanındaki hemojenleştirmeye karşılık alt-kültürlerin çoğalması nedeniyle anlatı'nın ortamı ortadan kalkıyor. Bunun yerine, uzağımızdaki Kültür Endüstrisinin ajanlarının seçtiği, oluşturduğu, araştırmaların sonucunda "satacağını" anladıkları basmakalıp ve bütünsel anlamı olmayan epizodik öyküler anlatılabiliyor. Herkese ilginç gelebilmesi için bu öykülerin çok genel, çok afakî içerikte olması: başarılı olmuş, "tutmuş", "iyi gişe yapmış" harcı âlem örnekleri tekrarlayan öyküler olması gerekiyor. TV dizileri, best-seller kitaplar, vb. gibi-ç.

Gedächtnis'ine yakın bir görüşü savunuyordu. Erfahrung, Benjamin'in bu terimden anladığı içerikle, elbetteki kendisine belleği temel alıyordu. Fakat, bu, vülger Marxistler ile historicist'lerin hep aynı şekilde savundukları biçimde geçmiş ile bugün arasında tam bir sürekliliğin epik bir restorasyonu anlamına gelmiyordu. Tersine, Adorno için, Erfahrung, tarihin olağan sürekliliğini içinden infilâke uğratabilecek; çok uzun sürelerden beri baskı altına alınmış hatıraların kefarecini sağlayacak özgürleştirici bir tarih bilinciydi. Erfahrung sayesinde unutulmamaları sağlanacak bu hatıralar, ne var ki, Lukács'ın Hegelgil-Marxist şeyselleşme teorisi ile ihya etmek istediği subjektif yaratımın ilk ediminden [initial act of subjective creation] çok farklı şeylerdi. [Bu yaşam-deneyimlerinin hatırlanacak bilgileri-ç.] Benjamin'in oldukça idiosyncratic dil felsefesinde büyük önem verilen⁴⁷ şeylerdi. Benjamin'in dil felsefesi, yaşam deneyimine özel bir önem verdiği için, Frankfurt Okulunun üyelerininkinden çok daha fazla, Adorno'nun anlayışına yakın bir Eleştirel Teori üzerinde etkili olmuştur.

Benjamin'in linguistik düşüncelerinin en önemli sayıltılarından biri, dil'in kaynağının [kökeninin] Doğa dünyasındaki mimetik deneyimde; insanın kendisi ile, Doğa'ya ait diğer şeyler arasındaki duyular ile kavranmayan benzerlikleri yeniden-üretme kapsitesinde yer aldığı idi. Tehdit altında kaldığı halde, bu ilk benzerliklerin devam eden gücüdür ki, Benjamin'e insan'ın, dünyanın yokedilemez-hakikatler gözden kaçırıldığı için henüz yokedilemediği en küçük ayrıntılarının bilincine vararak bugünkü (sahih görünümü kavranamayan dünya'nın oluşturduğu-ç.) bulanıklığı aşıp önündeki sorunları çözümleyebileceğine inanmasına olanak tanımaktaydı. Ne var ki, bu işi yapabilmek, insanın mimetik yeteneği modern dünyada gücünü kaybetmeye başladığı için, gitgide zorlaşmaktaydı. Daha iyimser dönemlerinde Benjamin insanın bu yeteneğinin canlandırılmasında filmin yardımları olabileceğini söylemişse de, dil'in günümüzdeki durumuna ilişkin temel tutumu iyimserlikten uzaktı. Saussure gibi linguistikçilerin bütün dil'lerin kaçınılmaz bir özelliği saydıkları gösterenler (signifiers) ile gösterilenler (signified) arasındaki boşluk, Benjamin'e göre, söz ile şey arasındaki mimetik birliğin (unity) bulunduğu yanlışsızlık döneminden uzak düşmüş olmanın sonucuydu. Bu nedenledir ki, Benjamin allegorinin insanın yitirdiği bu linguistik özelliğini dürüst bir biçimde kaydettiğini; böyle bir birliğin hayatta olmasa bile sanatta elde edilebileceği aldanımını yaratan klasik yada romantik sembolizme oranla bu anlatım yönteminin daha üstün bir estetik çözüm olduğuna inanmaktaydı. Eski konumuna kavuşmuş bir insanlığın sözcüklerin isimleri oldukları şeyler ile yeniden benzer

olabileceği bağışlanma gününe erişinceye kadar, belleğin o ilk günlerdeki mimesisten kalanları ve bugün hâlâ ilk çocukluk yıllarında yaşadığımız kadarını koruyup kurtarmaya çalışmalıydı. Aynı anda da, bu birliğin bugünkü varolan hayat içinde olanaklı olduğu aldanımına karşı çıkmalıydı.

Adorno'nun teolojiye karşı duyduğu ilgi hiçbir zaman Benjamin'inki kadar açık ve güçlü olmamıştır. Adorno, isimler ile şeylerin bir olduğu "Adem'in zamanı" gibi şeylerden de hiç söz etmemiştir. Fakat, ne var ki, Benjamin'in İnsan ile Doğa arasında mimetik bir birliğin yaşandığı günlerdekine benzer bir yaşam deneyimine duyduğu ilgiyi Adorno da paylaşmaktaydı. O, bu olanağın esas itibarıyla estetik anlamda mümkün olabileceği görüşündeydi. Bu olanağı Benjamin'e oranla daha bireysel bir olanak olarak yorumlamaktaydı. Alt başlığı "estetikğin inşası" olan Kierkegaard eleştirisini yazdığı günlerde bile, Adorno, estetik deneyimi, bu deneyimi bilime, dine ya da felsefeye oranla daha alt bir düzeye konumlandırmak isteyenlerden kurtarmak gerektiğini vurgulamıştır. Estetik deneyimin önemi, estetik yaşam deneyiminin saklı bir materyalist anlayışla özneye oranla nesnenin önceliğini kabul etmiş bulunmasındandı. Sanat, daha teorik olan etkinliklerden farklı olarak, Doğal dünya üzerinde kurulmuş bulunan kavramsal tahakkümü [bu tahakkümü haklı gören anlayışımızdan kaynaklanan Doğa'yı tahakküm altına almamız-ç.], bu Doğal dünya karşısındaki duyusal alımlama yeteneğimizle [receptivity] denetleyebilmiş olmaktadır. Adorno negatif diyalektik ile, onun düşüncedeki yansımış momenti ve estetik deneyim arasında basit bir biçimde (aynı metinde) birliktelik oluşturulup bu ikisinin yanyana getirilemeyeceği konusunda uyarıda bulunmaya her zaman dikkat etmiştir. Fakat aynı zamanda bunların son derecede birbirlerini tamamlayan şeyler olduğunu da hep belirtmiştir. Adorno'nun düşüncesinde negatif diyalektik ile estetik deneyimin ortaklaşa sahip oldukları özellik, bunların her ikisinin de, öznel-arası bir inşaa olarak iletişimelebilir bir hakikatin varolabileceği şeklinde daha sonraları Adorno'nun öğrencisi Habermas'ın savunacağı anlayışa karşıt nitelikte oluşlarıydı. Benjamin, bıkmadan usanmadan, dil'in ilk başlangıçta; yani, insan aklının dil'in kullanım biçimi içine gömülüp yeniden biçimlenmesinden önceki dönemde zihinler arası bir iletişim aracı sayılamayacağını savunmuştur. Benjamin'e göre, yalnızca düşünceleri iletimleyen sözcükler, dil'in sözcük ile şey arasındaki mimetik birliğin tam olduğu toplumsal durumdan sonraki düşünüşünün ürünüdür. Eğer bugün bu düşünüşün öncesindeki gibi iletişim kurabileceğimiz biri varsa, o da Tanrı'dır.⁴⁸ Adorno, Mahşer gününden önce Tanrı ile iletişim kurmakta Benjamin kadar hevesli

ve umutlu değildi.** Fakat, özneler arası iletişimden ve iki özne arasında ortaklaşa paylaşılan bir anlamın yeniden mümkün kılınabileceğinden sözedenerle Benjamin'in karşıtlık duymasına katılmaktaydı. Bu nedenle, Negatif Diyalektik'te şunu ileri sürüyordu Adorno:

Duyum kavramı bütün “yapım”ın ardında bir objektiviteyi gündeme getirir: “yapımlanmış” bir duyum zaten olacak şey değildir. Duyum, özne ne denli kollektif olsa da, özneyi ikinci bir özne olarak tekrarlar ve ona verilmiş gibi görüneni öznedenden alır (özne'yi, toplumun etkilerinden kurtarılmış hale getirir-ç.)⁴⁹

Felsefe'ye düşen iş ise, Adorno'ya göre realite'nin, ona bir insan özne ya da özneler topluluğu tarafından yatırılmış anlama indirgenemeyecek olan bir niyetle yapılmamış içeriğini yorumlamak oluyordu. Daha önceki makalelerinden birinde bu konuda şöyle yazmıştı:

Otantik bir felsefî yorumlama, sorulan sorunun ardında zaten yer almış bulunan sabit bir anlamda buluşup anlaşmak değil; onu birden bire ve o anda yakıp ışığa boğmak ve aynı zamanda tüketmektir.... Niyetle yapılmamış [kendisi olarak yapılmış/unintentional] olanın reel olan ile yanyana konularak ve bu düzenlemeye dayanacak bir yorumlamanın gücü ile yorumlanması her otantik materyalist bilginin programıdır. Böylesi bir program, kendisini nesnelere her “anlamından” uzak tuttuğu ve örtük [zımnî: implicit], yarı-dinsel bir anlama gelmeye çalışmadığı oranda materyalist süreçlere daha uygun olacaktır.⁵⁰

** “İnsan aklının dil'in kullanım biçimi içine gömülüp kalması” ile anlatılmak istenen, yabancılaşma'dan önceki dönemde söz ile şey arasındaki mimetik birliktelik olduğu için insana tahakküm etmeyen aklın, realiteyi mistifiye etmeyen aklın, yabancılaşma'dan sonra, söz ile şeyin mimetik birlikteliğinin kalmadığını saklamaya yarayan araçsallaşmış bir akla dönüşmüş oluşudur. Bu ikinci dönemdeki akıl, İnsan'a, Doğa'ya ve İnsandaki Doğa'ya değil; İnsan'ın Doğa'yı, kendi içindeki insanal Doğa'yı ve başka insanları tahakküm altına almasından oluşan toplumsal sisteme öncelik vermekle görevlidir.

Dilin kullanım biçimince belirlenen bu akla denk düşen düşünce'den önceki dönemde sözcük ile şey arasında tam bir mimetik birliktelikten sözedilebilmesi ise, bu ilk dönemde yabancılaşmanın olmayışı nedeniyledir. İnsan, daha sonra, Doğa üzerinde, kendi içindeki insanlaşmış Doğa üzerinde ve buyruğu altındaki başka insanlar üzerinde tahakküm kurunca, efendi/köle ilişkisini mistifiye etmek gerekmiş; sözcükler, şey'lerin asıllarını değil, mistifiye edilmiş algılamalarını ifade etmeye başlamış; dil'in alışılmış kullanımını, bu üçlü tahakkümün taşıyıcısı ve varlığının sürdürülmesinin aracı olmuştur. Tanrı, insanın kendisi için sakladığı yabancılaşma öncesi bu ilk durum'un tartusu olduğu için, insan'ın yalansız konuşabileceği tek varlık oluyor. Benjamin, dinbilimdeki bu yorumları metaforik olarak kullanıyor. Benjamin'in mistisizminin, dinbilimin değil, Marxizmle bağlantısını kesmemiş laik bir düşünürün 1930'lann, 1940'lann reel-dünyası karşısında kurduğu bir “entellektüel sığınak” olduğu açıktır-ç.

Adorno'nun, Weber'in bilinen sözleriyle, insan'ı "kendisinin ördüğü anlam ağlarına takılmış bir hayvan"⁵¹ olarak tasarlayan hermeneutic felsefelerinden çok uzak bir düşünür olduğunu açıkça görüyoruz. Erfahrung'da varolduğunu söylediği bellek de, Paul Ricoeur'un kuşku hermeneutics'inin tam tersi saydığı⁵² yeniden toplanmış anlamlar hermeneutics'inden çok farklıydı. Adorno, kuşkusuz, bu ikincisine daha yakındı ve Ricoeur'ün değerlendirmesine göre bu ikincisinin üç ustasına –Marx, Freud ve Nietzsche'ye- bu konuda çok şeyler borçluymuştu, Fakat, buna rağmen, yitirilmiş birşeyin yeniden canlandırılacağı [restoration]; ya da, daha iyi bir ifadeyle, gelecekte kazanılabilecek birşeyin mümkün olduğu yolundaki ütopyan umuttan hiçbir zaman bütün bütüne vazgeçmemiştir. İşte bu nedenledir ki, "Özne-Nesne"de hâlâ [isim ile ismin adlandırdığı nesne arasındaki birlik'in yeniden oluşturulabileceği umudunun] "teori ile pratik arasındaki ilişki açısından sonuçlarından" sözdebilmiştir.

Öznel-arası iletişimin olanaklılığını reddedip, esas olarak bireysel nitelikteki estetik deneyimi tercih etmiş olmak, ne var ki, Eleştirel Teorinin ütopyan potansiyelini gerçekleştirmek için fazla göz doldurucu bir program önermiş olmak anlamına gelmemekteydi. Bir düşünürün dayandığı epistemolojisinde "korkusuzca edilgin" kalması, kavramsal emperyalizme karşı bir savunma olarak anlayışla karşılanabilir. Fakat bu tutumun siyasal aktivizm için önerilebilecek bir yol olduğunu söylemek zordur. Ne var ki, Adorno eleştirel düşüncenin, estetik deneyim gibi, hiç değilse uzun dönemde bütünüyle bireysel ve tecrit edilmiş biçimde kalmak zorunda olduğunu hiçbir zaman kabul etmemiştir. "İstifa" başlığını taşıyan ve ölümünden kısa bir süre önce yayınlanan bir diğer makalesinde⁵³ yaşanan gün içinde teori ile pratik arasında tam bir birlik olmasını isteyenleri şiddetle suçlamış ve onun tutumunu status quo'ya örtük bir biçimde boyun eğmek olarak nitelendirmelerini reddetmiştir. Eleştirel Teori, Adorno'nun anlayışınca, direnişin bir işareti, alametiydi. Birgün unutulsa ya da bütünüyle baskı altına alınıp susturulsa bile,

ondan birşeylerin hayatiyetini sürdüreceği inkâr edilemezdi. Çünkü düşünme genel-olan'ın momentini kazanmıştır. Yeterince inandırıcı olacak şekilde düşünülmüş birşey başka yerde, bir başkalarınca da düşünülecek demektir. En yalnız ve en güçsüz kalmış düşüncenin bile yoldaşı bu inançtır.⁵⁴

“Özne-Nesne”de, Adorno’nun aşkınsal özneliğinin sonuçları [tazammunları/implications] üzerine son değerlendirmelerinde bunun benzeri bir sav ileri sürülmektedir:

Aşkınsallık kavramı, bize, düşünmenin, kendi içkin evrensellik momentleri aracılığı ile, kendi dışsallaştırılamaz bireyselliğini aşkınlayacağını hatırlatmaktadır. Evrensel ve teklin anti tezleri de, hem gerekli, hem de aldattıcıdır. Bunlardan ne biri, ne öteki diğeri olmadan varolamaz-tekil olan, ancak, betimlenebilirse varolur ve o zaman evrensel olur; evrensel olan ise, ancak, tekil olanın betimlenmesi olduğu zaman varolabilir ve bu yüzden kendisi de tekil olandır. Her ikisi de hem kendileridir, hem değildir. İdealist-olmayan diyalektiğin en güçlü motiflerinden biridir bu.⁵⁵

Bununla beraber, eğer zaten düşünce hem evrensel hem tekil, hem kolektif hem bireysel idiyse; ve öznelde kendi içlerinde nesnellik ve nesnelde de özne var idiyse; ve, son olarak, teori zaten bir tür pratik idiyse, o zaman, Adorno’nun bugünkü duruma karşı neden bu kadar olağanüstü eleştirel bir tutum sürdürmüş olduğu sorulabilir. “Özne-Nesne”nin sonunda, şifreli bir dille yazılmış paragraflarda buna yanıt olabilecek şeyler var. Adorno’ya göre, bu paragraflardan anlıyoruz ki, öznenin kendi formalist düşünce biçimi üzerinde düşünmesi ile ortada bir paradoksun bulunduğu farkedilmektedir: Durkheim’in ileri sürdüğü gibi, toplum bizim kolektif bir biçimde inşa edilmiş zihinsel evrenimizin sonul zemini olabilirdi, fakat bu görüşünü savunurken Durkheim’in kullandığı argümanlar onun kendi teorisinin reddettiği türden non-constructivist bir özneliği varsaymakta idi. İdrakin üzerine yüklenmiş, [ona empoze edilmiş] gereksinme “öznenin kendi içindeki objektif mahpusluğunu” yansıtmaktaydı. Ne var ki, bir gün şimdikinden daha sahil-ç.) bir idrakin mümkün olabilme olasılığı üzerindeki kısıtlamaların objektif niteliği mutlaklaştırılmamalıydı. Çünkü böyle birşey, kolektif öznenin bugünkü versiyonunda herhangi bir değişiklik yapmayı imkânsız kılmak olacaktı. Nominalistlerin ileri sürdüğü ontolojik olarak bireyin daima bütün’den önce geldiği görüşüne rağmen, idrakin hiç değilse başlangıçta böyle kolektif öznelere bağımlı olduğu düşüncesi geçerli bir düşünce olmaktadır. Çünkü birey olma tarihsel bir başarıdır: doğal olarak verilmiş bir durum değildir. “İnsan bir sonuçtur”, diye yazıyor Adorno, “bir eidos (Husserl’in bireysel nesnelere için kullanılan terim) değil.”⁵⁷ Fakat gelecekte bir gün, Adorno’ya göre nesnelleşmiş formu içinde kolektif özneliğin baskılayıcı ve kısıtlayıcı gücünden azad olmuş değişik tür bir idrak mümkün

olabilecektir. Aynı şekilde, barışın güç-alanında bir moment olarak bugünkü modern kitle toplumunun sözde-bireyinin yerine gerçekten tekilleşebilmiş bireye de erişilebilecektir. Ve daha da ütopyan olanı, karşılıklı olarak birbirlerini destekleyen bir benzemezlik [non-identity] diyalektiği içinde nesne, bir kez daha, bireysel ve kolektif öznenin yanında hakkı olan kendi konumunu kazanacaktır.

“Özne-Nesne”nin son cümlesi, geçmiş dönemlerde kendisine niçin karşı çıkıldığını, bugün hâlâ niçin bu tartışmanın sürüp gittiğini anlamamanın kolay olmadığı önemli felsefî konulardan birine gönderme yapıyor. “Nominalim” diyor Adorno, “toplumu, bireyler şeklinde kısalttığı için, bir kavram olarak kabul etmemişlerdir.”⁵⁸ Batılı ya da diğer bütün Marxistler için olduğu gibi, Adorno için de, toplum bireylerin üzerinde dolanıp duran devamlı bir ontolojik varlık olmadığı gibi, içinde yaşayan üyelerinin düzara bir topluntusu da değildir. Bu, Adorno’nun düşüncesinin en temel sayılıtlarından biriydi. Fakat bu geleneğin içinde yer alan bir çok düşünürden farklı olarak, bütün’ü kavrama girişiminde Adorno ekonomik boyuta ve üretim tarzına ayrıcalıklı bir konum tanımamaktaydı. Yirminci Yüzyılda, Adorno’ya göre, psikolojik, kültürel ve [toplum hayatının kurulduğu] en eski dönemlerden başlayan toplumsal faktörlere de eşit ağırlık tanımak gerekmekteydi. Klasik kapitalist dönemin başta gelen ideolojisi olan ekonomi politığın yeni bir eleştirisini yapmaktansa, burjuva teorilerinin bu alanlarda eleştiriye tabi tutulması çok daha büyük bir önem taşımaktaydı. Daha önce gördüğümüz gibi, Adorno’nun felsefî yanı ağır basan yazıları hep pure düşünce yazıları olması ötesinde konular üzerine yazılmıştır. Şimdi, bu konuda izlediği yolu, onun kendi günündeki entellektüel geleneklere ilişkin düşüncelerinin dayanağı olan ve bu gelenekleri yaratan topluma ilişkin temel eleştirilerini daha yakından inceleyebiliriz.

KAYNAKÇA

1. “Sistemler küçük insanların payına düşüyor. Büyükler kendi kurumlarını oluşturmuşlar: hangi sayıya oynasalar hep kazanıyorlar... Büyüklerin kurumları, yoksulların uzun uzun hesapladıkları, ama hiçbir zaman tam olarak sınıyamadıkları için hep kaybettikleri sayılardan çok daha güvenilir.” Heinrich Regins, (Max Horkheimer). Dämmerung.
2. Leszek Kolakowski, Main Currents of Marxism, Cilt 1: The Founders, trans. P.S.Falla (Oxford, 1978) s.1.

3. Adorno, “Der Essay als Form, “Noten zur Literatur” (Frankfurt, 1958). Bu yazının öneminin tartışıldığı nitelikli bir çalışma, Bknz.: Gillion Rose, The Meloncholy Science: an Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno (New York, 1978), s. 14 ve ardı. Gesammelte Schriften, Cilt II’de ikinci kez yayınlanmış bulunuyor.
4. Adorno, Stichworte: Kritische Modelle 2 (Frankfurt, 1969) The Essential Frankfurt School Reader, der. Andrew Arato ve Eike Gebhardt, giriş, Paul Piccone (New York, 1978). Alıntılar hep ingilizce çevirisinden.
5. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, cilt I (Frankfurt, 1981), s. 518
6. Adorno, Negative Dialectics, İng. Çev. E.B. Ashton (New York, 1973), s. xx
7. Bu anlamsal bulanıklık Louis Althusser’in Lenin and Philosophy and Other Essays’de elealınıyor. İng. Çev. Ben Brewster (New York, 1979), s. 178 ve ardı. Althusser’e göre en ilk olan özne, insanın hem efendisi olan, hem de insanın yaratıcı öznelliğine model oluşturan Tanrı’dır.
8. Adorno, “Subject-Object”, s. 498
9. Walter Benjamin, Charles Baudelaire: a Lyric Poet in the Era of High Capitalism, İng. Çev. Harry Zoha (Londra, 1973), s. 103.
10. Adorno, “Subject-Object”, ss. 498-9.
11. Adorno, “The Actuality of Philosophy”, Telos, 31 (Bahar, 1977), s. 131.
12. Adorno, “Subject-Object”, ss. 499.
13. Adorno, Negative Dialectics, s. 183.
14. Bunun Marcuse için taşıdığı önemle ilgili olarak, Bknz.: Martin Jay, “Anamenstic Totalization: Reflections on Marcuse’s Theory of Remembrance”, Theory and Society, 11, 1 (Ocak, 1982).
15. Adorno, “Subject-Object”, s. 499.
16. Adorno, Negative Dialectics, s. 374 Yorumlar için, aynı kitabın 190. sahifesine bakınız.
17. Adorno, “Subject-Object”, s. 499-500.
18. Adorno, Negative Dialectics, s. 181.
19. Adorno, “Subject-Object”, s. 500.

20. Adorno, "Introduction", Adorno ve diğerleri, The Positivist Dispute in German Sociology, İng. Çev. Glyn Adey ve David Frisby (Londra, 1976), s. 12. Totalite kavramını Adorno'nun kullanım tarzı için genel değerlendirme, Bknz.: Martin Jay, Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas (Berkeley, 1984).
21. Adorno, "Subject-Object", s.501.
22. Adorno, "Introduction", s. 25
23. Adorno, Negative Dialectics, s. 177. Sohn-Rethel'in en önemli çalışması Intellectual and Manual Labor'dır. İng. Çev. Martin Sohn-Rethel (Atlantic Highlang, NJ, 1977).
24. Adorno, Negative Dialectics, ss. 177-8.
25. Bknz.: Örneğin, Adorno, "Introduction", s. 34. Burada Adorno ısrarla şunu söylüyor: "şeyleşme hayatı'ne denli kaplanmış olsa da, Eleştirel Teori tam da şeyleşmenin ifade edişiyedir ki, şeyleşmeyi kabullenmiş bulunan sosyolojiden farklı olarak, toplumu bir özne olarak tasarlamaya yönelir".
26. Horkheimer ve Adorno, Dialectic of Enlightenment, İng. Çev. John Cumming (New York, 1972), s. 230 Verdinglichung yanlışlıkla "şeyleşme" olarak çevrilmiş.
27. Benjamin'in çalışmasındaki kefaretçi moment'in (redemptive moment) ele alındığı iyi bir kaynak, Bknz.: Jürgen Habermas, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: the Contemporaneity of Walter Benjamin, "New German Critique, 17 (Bahar, 1979)
28. Çapraz yerleştirme (chiasmus) bir tümceciğin sözcük diziminin, onu izleyen tümceciğin içindekilerle karışmasını gerektirir. Bu yöntemin Adorno için önemini tartışıldığı yer olarak 13. sayfeye bakınız. Şunu da not etmekte yarar var: bir diğer önemli Batılı Marxist, Maurice Merleau-Ponty de çapraz yerleştirmeye önem veriyor. Grekçe "şi" harfinden gelen bu kavram koşulları olgunlaşmamış bir uzlaşım yerine diyalektik bir geriye dönüşü" ifade ediyor. Merleau-Ponty'nin bu konuyu tartıştığı kaynak olarak, Bknz.: The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes, (der.), Claude Lefort, İng. Çev. Alphonso Lingis (Evanston, 1968), bölüm IV.
29. Adorno, Über Walter Benjamin (Frankfurt, 1970), ss. 159-60.
30. Adorno, Prisms: Cultural Criticism and Society, İng çev. Samuel ve Shierry Weber (Londra, 1967), s. 106

31. Adorno, "Subject-Object", s. 501
32. Ibid., s. 502.
33. Ibid., s. 503.
34. Bknz.: Martin Jay, "The Frankfurt Schools's Critique of Mannheim and the Sociology of Knowledge", Telos, 20 (Yaz, 1974).
35. Adorno, "Subject-Object", s. 504.
36. Adorno, Prisms, s. 235.
37. Adorno, "Subject-Object", s. 505.
38. Idem.
39. Max Horkheimer, Eclipse of Reason (New York, 1947); Herbert Marcuse, Negations: Essays in Critical Theory, İng. Çev., Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968).
40. Horkheimer, Eclipse of Reason, s. 274.
41. Adorno, "Subject-Object", s. 506.
42. Idem.
43. Friedemann Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen: Auflosungen einiger Deutungspropleme (Frankfurt, 1974), s. 44.
44. Adorno, "Introduction", s. 58.
45. Benjamin'in bilimsel deneyim anlayışına yönelttiği ilk eleştiri, 1918'de yazılan ve ilk kez Horkheimer, der., Zeugnisse Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag (Frankfurt, 1963)'te yayınlanan "Über das Programm der kommenden Philosophie" makalesi ile olmuştur. Benjamin'in iki deneyim türünü birbirinden farklılaştırması, bazıları Charles Baudelaire: a Lyric Poet in the Age of High Capitalism'de yer alan Passagenwork fragmanlarında geliştirilmiştir. Bu görüşler Dilthey'de de vardı. Fakat Benjamin'in Dilthey'den etkilenmiş olup olmadığını bilemiyoruz. Bknz.: Michael Ermarth, Wilhelm Dilthey; the Critique of Historical Reason (Şikago, 1978), s. 226.
46. Benjamin'in anlatı (narrative) deneyim (experience) arasındaki ilişkiyi değerlendirmesi ile ilgili olarak, Bknz.: W. Benjamin, "The Storyteller: Reflections on the Works of Nicolai Leskov", "Illuminations: Essays and Reflections, der. ve giriş yazarı Hannah Arendt, İng. çev. Harry John (New York, 1968).
47. Bknz.: özellikle, Benjamin, "On Language as such and on the Language of Man", ve "On the Mimetic Faculty", Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings, der. ve giriş yazarı Peter Demetz, İng. çev., Edmund Jephcott (New York, 1978); ve "Doctrine of the Similar", New German Critique, 17 (Bahar, 1979).

48. Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man", Reflections s. 318.
49. Adorno, Negative Dialectics, s. 376.
50. Adorno, The Actuality of Philosophy", s. 127.
51. Weber'in bu sözleri, Clifford Geertz'in kendi alanında büyük etkiler yapan kültür antropolojisi nedeniyle, çok ün kazanmıştır. Bknz.: C. Geertz, The Interpretation of Cultures (New York, 1973), s. 5.
52. Paul Ricœur, Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation, İng. çev., Dean Savage (New York, 1970), s. 33.
53. Adorno, "Resignation", Telos, 35 (Bahar, 1978); ayrıca, Bknz.: Adorno'nun "Marginalien zu Theorie und Praxis" deki değinmesi. Sticworte'de.
54. Adorno "Resignation", s. 168.
55. Adorno, "Subject-Object", s. 510.
56. Idem.
57. Ibid., s. 511.
58. Idem.