

Mitle Aydınlanmanın K rd ğ m : Max Horkheimer ve Theodor Adorno

JÜRGEN HABERMAS

Daha kariyerinin başlarında Schopenhauer'den etkilenen Max Horkheimer için, Machiavelli, Hobbes ve Mandeville gibi "kötümser" burjuva yazarları hep bir başvuru kaynağı oldu. Bu yazarlar henüz yapıcı bir Şekilde düşünmekten vazgeememişlerdi ve onların uyumsuzluklarından çıkan bir çizginin Marx'ın toplumsal kuramına kadar uzandığı söylenebilirdi. Öte yandan Marquis de Sade ve Nietzsche'nin başını ektiğı "kara" burjuva yazarları bu yazarlarla olan bağlarını koparmışlardı. Horkheimer ile Theodor Adorno, en karanlık kitapları olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, aydınlanmanın kendi kendini yok etme sürecini kavramlaştırmak üzere görüşlerini bu yazarlarla birleştirdiler. Onların çözümlemede aydınlanmanın  zg rleştirci gücüne umut bağlamaya artık imkân yoktu. Benjamin'in, günümüzde ironik görünen umutsuzların umudu anlayışından esinlenerek, artık paradoksal bir hal almış olan kavramlaştırma uğraşını bir yana bırakmayı reddediyorlardı. Artık bu ruh halini, bu tutumu onlarla paylaşmıyoruz. Fakat post-yapısalcılık tarafından canlandırılmış bir Nietzscheciliğin gölgesi altında Horkheimer ile Adorno'nunkine Őařırtıcı derecede benzeyen ruh halleri ve tutumlar yaygınlaşmaya başladı. Bu karmaşaya engel olmak istiyorum.

Aydınlanmanın Diyalektiği tuhaf bir kitap. Büyük bir kısmı Horkheimer ile Adorno'nun Santa Monica, California'da yaptıkları tartışmalarda Gretel Adorno'nun aldığı notlardan oluşuyor. Metin 1944'te tamamlanmış ve   yıl sonra Amsterdam'da Querido Press tarafından yayımlanmış. Birinci baskı neredeyse yirmi yıl kadar tükenmemiş. Horkheimer ile Adorno'nun, Almanya Federal

Antisemitizm

*Aydınlanmanın Diyalektiği'*nde Adorno ile Horkheimer, tarihin felsefesine ilişkin tezlerini güncel toplumsal koşullardan hareketle somutlaştırırlarken, kitapta konuyu iki bölümde ele alırlar. Bunlardan biri Kültür Endüstrisi, diğeri ise "Antisemitizmin Öğeleri: Aydınlanmanın Sınırları" başlığı altında incelenir. Burada Adorno ile Horkheimer, antisemitizm başlığını hem Kültür Endüstrisi incelemesini tamamlamak, hem de antisemitizm ile Kültür Endüstrisi arasındaki karmaşık ilişkiyi göstermek amacıyla ele almışlardır. Kültür Endüstrisiyle antisemitizmin yapısal açıdan benzerliğinin yanı sıra iç içe geçmişliği odağa taşınır. İkisinde de insanlar, psikolojik bir bağımlılığa düşürülür, nevroitik ve psikotik davranış kalıpları içine itilirler; davranış kalıpları sabitlenir ve sonuçta bir "Führer"e, kuruma ya da ürüne tam bağımlılık gündeme gelir. Siyasal işlevleri bazı durumlarda farklılaşmış olsa da Kültür Endüstrisiyle antisemitizmin aynı toplumsal bağlam içinde ele alınması gerektiğini savunan Adorno ve Horkheimer, her iki örnekte de insanın değer açısından ele alındığını, insanların birer nesne olarak "saklanabilir" hale getirildiğini düşünürler. İnsan değeri ve onuru kavramları, ekonomiye taşınarak nicelleştirilir. Ekonomik faaliyetin ana hedefiyse kârdır. Bu anlamda totalleştirici ve totaliterleştirici bir görünüme kavuşan Kültür Endüstrisiyle antisemitizm, korunmasız olana saldırır, içerik yitimiyle belirli bir ereksizlik içinde etkinlik gösterir. Kapitalist "değerlendirme" mantığı içinde çağdaş antisemitizm, Yahudileri, onlardan yararlanmak anlamında "değerlendirdiği" gibi onları değersizleştirir, Kültür Endüstrisinin klişe ve kalıplaşmış düşünce mantığı içinde bir "Yahudi" kavramı geliştirir.

Cumhuriyeti'nin özellikle ilk yirmi yılındaki düşünsel gelişimine özel bir etkide bulunmalarını sağlayan bu kitabın yaptığı etkiyle müşterilerinin sayısı arasında anlaşılabilir bir ilişki var. Kitabın biçimi de biraz tuhaf. Elli sayfanın üstünde bir makale, iki arasözden ve üç ekten oluşuyor. Ekler kitabın neredeyse yarısını kaplıyor. Bu anlaşılabilir görünen sunum şekli, düşünsel ilerleyişin açık yapısını, ilk bakışta neredeyse algılanamaz bir hale getiriyor.

Bu yüzden kitabın iki temel tezini açıklamakla işe başlayacağım(I). Horkheimer ile Adorno'nun modernite değerlendirmesinden kaynaklanan çağdaş durum konusunda beni ilgilendiren nokta, aydınlanmayı kendisi hakkında radikal bir biçimde aydınlatmayı neden istedikleri (II). İdeolojinin bütünlemeci (bir tavır sergileyen) kendi kendini alt edişinin eleştirisinde en büyük model Nietzsche olmuştu. Horkheimer ile Adorno'yu Nietzsche'yle kıyaslamak iki tarafın kültür eleştirisi yaparken izledikleri karşıt yönler konusunda açıklayıcı olmakla kalmaz (III), aynı zamanda bizzat aydınlanma bağlamında tekrarlanan bir özdeşleşim [self-reflection] konusunda şüpheler doğurur (IV).

I

Aydınlanma geleneğinde, aydınlanmış düşünce mite karşılımlar ve mitin karşılımları olarak görülür. Mite karşılımlardır, çünkü bir nesiller zinciriyle bağlantı içindeki bir geleneğin yetkeci normatifliğinin karşısına, daha iyi savın dayatılmayan gücünü koyar; mitin karşılımlardır, çünkü bireysel olarak kazanılmış ve nedenlere dönüştürülmüş kavrayışlarla kolektif güçlerin

büyüsünü bozması beklenir. Aydınlanma mitle çatışır ve bu yolla onun şiddetinden kurtulur.¹ Horkheimer ile Adorno, aydınlanmış düşüncenin kendinden çok emin olarak sahip çıktığı bu karşıoluma meydan okumak için, gizli bir suç ortaklığından söz ederler: “Mit aydınlanmanın ta kendisidir ve aydınlanma mite geri döner.”² Daha önsözde ortaya atılan bu tez, ana makalede geliştirilir ve *Odysseia*’nın yorumlanması biçiminde ayrıntılandırılır.

Filologlardan gelmesi beklenen, yazarların, Homeros’a ait olmasıyla zaten uzak kalmış bir mitsel geleneğin epik formuna değin geç bir irdelemeyi tercih etmekle bir *petitio principii*’ye düştükleri yönündeki karşı çıkış, yönetsel bir avantaja dönüştürülmüştür: “Mitler Homerik anlatının farklı düzeylerine yerleştirilmiştir. Fakat burada onlar hakkında anlatılanlarla oluşan ve bu dağınık destanlardan çıkarılan birlik de, bir anlamda bireyin mitsel güçlerden geri çekilmesinin betimlenmesidir.” Kuşkusuz iki anlamda yoldan sapmış olan Odysseus’un serüvenlerinde, mitsel güçlerden özgürleşen bir öznelğin ilkel tarihi yansıtılmaktadır. Mitsel dünya bir yurt değil, kişinin kendi kimliği uğruna kurtulması gereken bir labirenttir: “(Esas tarihi *Odysseia*’da verilen) öznelğin tarihöncesi dünyadan kaçışının aracı olan serüvenleri meydana çıkararak, sıra hasretidir. Epiğin en temel paradoksu, vatan kavramının mitle karşı karşıya gelmesinde yatar; ki faşizm de miti vatan olarak sunma yanlışını yapar.”

Mitsel anlatılar bireyi nesil bağlarının aracılık ettiği soy kökenlerine geri çağırır; fakat içinde bir suçluluk duygusu da barındıran, kökenlerden uzak kalmış olma halini ortadan kaldırması ve bunun için bir köprü olması gereken ayinsel hükümler aynı zamanda aradaki uçurumu derinleştirirler.³ Köken miti “çıkış olmanın” çift anlamını içerir: Köklerden koparılmış olmanın ürpertisi ve kurtulmuş olmanın rahatlığı. Dolayısıyla, Horkheimer ile Adorno Odysseus’un adak adamının samimiyetine kanmasının peşine düşerler; adak adamada aldatma esastır, insanlar simgesel olarak değer biçilen, kendilerinin yerine geçirdikleri adağı sunarak tanrıların gazabından kurtulurlar.⁴ Mitin bu düzeyi ayinsel pratiğin hem gerçek, hem hayal olduğu bir bilinç durumundaki karşıtların birliğine işaret eder. Ayinsel olarak kökenlere dönmenin (ki bu, Durkheim’in gösterdiği gibi, toplumsal dayanışmayı sağlama alır) yenileyici gücü kolektif bilinç için yaşamsal düzeyde zorunludur. Fakat kabile kolektifliğinin üyesinin bir egoya dönüşerek kaçmak zorunda olduğu, kökenlere dönmenin katışıksız hayal ürünü olma özelliği de aynı derecede zorunludur. Bu yüzden, aynı zamanda hem kutsallaştırıl-

mış hem de alt edilmiş ilkel güçler, öznelğin ilkel tarihinde aydınlanmanın ilk aşamasını oluşturur.

Kökenlerden uzaklaşmak, özgürleşmek anlamına gelseydi başarılı bir aydınlanmadan söz edilebilirdi. Fakat mitsel güç, uğruna çaba harcanan özgürleşmeyi dizginleyen geciktirici bir an olduğunu ve kişinin kökenleriyle olan bağlarının sürmesini sağladığını ortaya koymuştur ki bu bağlar da tutsaklık demektir. Bundan dolayı Horkheimer ile Adorno, iki taraf arasında askıda kalan sürecin tümüne “aydınlanma” adını verirler. Onlara göre mitsel güçler üzerinde hâkimiyet kazanma süreci de, kaçınılmaz olarak her yeni aşamada mite geri dönmek zorundadır. Aydınlanmanın tekrar mitoloji haline döndüğünü düşünürler. Ayrıca yazarlar, bu tezi Odysseus’un bilinç düzeyiyle bağlantılı olarak doğrulamaya çalışırlar.

Odysseia’da bölüm bölüm ilerleyerek, görmüş geçirmiş Odysseus’un, -fenomenolog Hegel’deki (epik yazarı Homeros derken olduğu gibi) Tin’in, bilincin deneyimlerinden daha güçlü ve sağlam çıkmasına benzer biçimde- atıldığı serüvenlerden daha güçlü ve sağlam çıkmasıyla oluşan egosu için ödediği bedeli bulmaya çalışırlar. Bölümlerde tehlike, aldatma, kaçış ve öz-yükümsel geri çekilme anlatılır, bunlar sayesinde tehlikelere egemen olmayı öğrenen ego kendi kimliğini kazanarak içsel ve dışsal doğayla geçmişte kalmış bir birliğin eksiksiz mutluluğundan ayrılır. Sirenlerin şarkısı “doğayla dalgalı bir ilişki içinde olmanın” sağlama aldığı bir mutluluğu anımsatır; Odysseus zincire vurulmuş olduğunu bilen bir kişi gibi, onların ayartıcılıklarına teslim olur: “İnsanın benliğinin zeminini yaratan, kendisi üstündeki egemenliği, neredeyse her zaman, uğruna bu egemenliğin yaratıldığı öznenin yok edilmesini getirir; çünkü kendini koruma süreci içinde egemen olunan, baskı altına alınan ve çözülen töz, aslında, kendini koruma başarısının bir fonksiyonu olarak tanımlanan yaşamın ta kendisinden başka bir şey değildir; aslında o, korunması gerektir.” İçsel doğasını bastırma pahasına dışsal doğa üzerinde egemenlik kurmayı öğrenerek kimliğini biçimlendiren insan figürü, aydınlanma sürecinin ikiyüzlülüğünün ortaya çıkarıldığı bir betimleme için model oluşturur; geri çekilmenin, kendini saklamanın, ego ve (şimdi id gibi, anonim olan) kendi doğası arasındaki iletişimin kopmuş olmasının bedeli, adağın kendi içine dönmesinin bir sonucu olarak yorumlanır. Bir kez mitsel kaderi alt etmiş olan benlik, adağı içselleştirmeyi zorunlu gördüğü anda ona yine yenik düşer: “Adağın hükümsüz kalmasıyla oluşan, özdeş anlamda sürekli benlik, hemen ardından

bireyin bilincini doğal bağlamın karşısına koyarak direngen, kaskatı bir adak törenine dönüşür.”

İnsanoğlu aydınlanmanın dünya-tarihsel süreci içinde kökenlerinden daha da kurtuldu, ama yine de bu durum, mitsel yineleme itkisini ortadan kaldıramadı. Modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya yalnızca görünüşte büyüyü bozmuştur; şeytanca bir şeyleşme, ölüm c l bir yalnızlık laneti hâlâ üzerindedir. Yararsız bir özgürleşmenin fel  edici etkileri, ilkel g  le- rin, özgürleşmek zorunda olup da kaçmayı başaramayanlardan aldıkları in- tikamı ifade eder. Dışsal anlamda etkin olan doğa güçleri üzerinde rasyonel egemenlik kurma arzusu, özneyi, salt korunma uğruna üretken güçleri sınır tanımaksızın artıran, ama salt korunmayı aşacak uzlaşma güçlerini de k relmeye bırakan bir oluşum süreci içine sokar. Aydınlanmanın en kalıcı be- lirtisi nesneleştirilmiş dışsal doğa ve bastırılmış içsel doğa üzerinde kurulan egemenliktir.

Bu nedenle Horkheimer ile Adorno, Max Weber’in bilinen teması  zerin- de bir çeşitlemeye giderler ki bu temada, büyülü güçlerini yitirmiş antik tan- rılar kişilikten arındırılmış güçler kılığında mezarlarından kalkarak, iblisler arasındaki, uzlaşma olanağı taşımayan kavgayı yeniden başlatırlar.⁵

Aydınlanmanın Diyalektiği’ndeki retorikte boğulmayı reddeden, bir adım geri çekilerek, metnin tamamına yayılmış olan felsefi iddiayı ciddiyle ele alan bir okur, burada geliştirilen tezin, Nietzsche’nin benzer bir şekilde orta- ya koyduğu nihilizm tanısından daha az riskli olmadığı izlenimini edinebilir; yazarların bu riskin farkında oldukları, ilk bakışta görünenin aksine, ortaya koymaya çalıştıkları kültür eleştirisine zemin bulmak için tutarlı bir girişim- de buldukları; fakat bunu yaparken de sebeplerinin akla yakınlığını sorgu- lattıracak türden soyutlamalar ve sadeleştirmeler yaptıkları kanısına varabi- lir. Her şeyden önce bu kanının doğru olup olmadığını ele almak istiyorum.

Akıl, başta olanaklı kılmış olduğu insanlığı kendisi yok eder –  ok geniş bir kapsama sahip olan bu tez birinci aras zde temellendiriliyor. Bu yazıda, aydınlanma sürecinin ta en başından beri akılı sakatlayan bir kendini koru- ma güdüsünün sonucu olduğuna,  nk  akla ancak doğa ve içgüdü  zerin- de kurulan erekli-rasyonel bir egemenlik olması bakımından başvurduğu, yani aslında onu araçsal akıl haline getirdiği gerçeğine dikkat çekiliyor. Fa- kat bu henüz aklın, yakın dönem ürünlerine kadar (modern bilim, evrensel adalet ve ahlak görüşleri, özerk sanat) araçsal rasyonelliğin söylemlerinin buyruğunda olduğunu tanıtlamaya yetmiyor. Aydınlanma makalesi, aydın-

lanma ve ahlak üzerine arasöz ve Kültür Endüstrisi üzerine ek, hepsi birden yalnızca bunu tanıtlamaya çalışıyor.

Adorno ile Horkheimer'ın inancına göre *modern bilim* kendi mantıksal pozitivizmine ulaşmış, teknik yararlılık uğruna, kuramsal bilgiyle ilgili tüm ciddi iddiaları reddetmiştir: "Terk edilen şey, bilginin tüm iddiaları ve yaklaşımlarıdır. Verili olanı olduğu gibi kavramaktır. Sadece olguların üzerinde durmamızı sağlayan soyut zaman-mekânsal ilişkileri belirlemek değil, aksine onları yüzeydeki görünümüler olarak, ancak toplumsal, tarihsel ve insani önemlerinin gelişimi içinde tamamlanan dolaylı kavramsal uğraklar olarak tasarlamaktır terk ettiğimiz." Pozitivist anlayış hakkında daha önce ortaya konan eleştiri, burada biraz daha artırılarak bizzat bilimlerin araçsal akıl tarafından yutulduğu yönünde bütünlemeci bir suçlamaya dönüşüyor. Buna ek olarak, Horkheimer ile Adorno, *Histoire de Juliette* (Juliette'in Öyküsü) ve *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* ile süslenmiş satırlar boyunca, dinsel-metafizik dünya görüşünün çöküşüyle tüm normatif standartların kalan tek yetke, yani bilim önünde güvenilirliklerini kaybettiklerini göstermek istiyorlar: "Marquis de Sade ve Nietzsche'nin, akıldan cinayet karşıtı esaslı bir sav çıkarmanın imkânsız olduğu gerçeğini, geçiştirmek ya da bastırmak yerine, dört bir yana duyurmaları, bugün dahi ilericilerin (ve özellikle de ilericilerin) onlara yönelttiği nefreti körükleyen şeydir." Ve yine: "Onlar, biçimci akıl, ahıksızlıktansa ahıklılığa yakınmış gibi yapmamışlardır." Ahıklılığın etik-üstü yorumları konusunda daha önce yaptıkları eleştiriler, ahıksal kuşkuculuğun alaycı bir şekilde onaylanmasına dönüşür.

Son olarak, Horkheimer ile Adorno, kitle kültürü çözümlemesi aracılığıyla, eğlencenin içinde erimiş olan sanatın yenilikçi gücünün sakatlandığını ve tüm eleştirel ve ütöpic içeriğinden yoksun kaldığını göstermek isterler: "Bir sanat eserinin gerçekliği aşmasına imkân veren faktör, üsluptan elbette ayrılmaz; ama bu faktör gerçekten kavranabilen bir uyumdan, toplumun ve bireyin içindeki ya da dışındaki, herhangi bir şüpheli biçim ve içerik birlikteliğinden de oluşmaz; bu faktör ancak tutkulu bir kimlik arayışının zorunlu başarısızlığında, uyumsuzluğu meydana çıkaran özelliklerde bulunabilir. Büyük sanat eserinin üslubunun daima kendini-olumsuzlamayı başardığı bu başarısızlığı kabullenmek yerine, düşük sanat eseri her zaman ötekilerle olan benzerliğine, başkasının yerine aldığı kimliğe dayandı. Kültür Endüstrisinde bu taklitçilik en sonunda mutlaklaşır." Burjuva kültürünün sadece olumlamaya yönelik karakteri üzerine daha önce ortaya konan eleştiri

burada, kitle kültürünün, kendisi de her zaman ideolojik olan sanata sirayet ettiği Şeklinde ortaya konan ve deđiŐtirilemez olduğu varsayılan yargının ironik adaletine yönelen cılız bir öfkeye dönüşür.

Bu nedenle, bilim, ahlak ve sanat bakımından da sav aynı Şekilde ilerler: Kültürel egemenlik alanlarının ayrıŐması, hâlâ din ve metafizikte iŐerilen tüzel aklın  ok Ő , aklın (soyutlanmış ve tutarlılığından yoksun bırakılmış) uğraklarını o denli g cs zleŐtirir ki, bu uğraklar çılgınca bir kendini koruma güdüsünün hizmetindeki rasyonalizme çekilirler. Kültürel modernitede akıl geÇerlilik iddiasından bütünüyle soyunur ve iktidar tarafından sindirilir. “Evet”, ya da “Hayır” duruŐu almak, geŐerli önermeyle geŐersiz önermeyi ayırmak işin gereken eleştirel kapasite, g c istemiyyle geÇerlilik iddiasının düzensiz bir Şekilde kaynaŐması sonucu zeminini yitirmiŐtir.

AraÇsal aklın eleştirisi bu esasa indirgendiğinde, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin modernite imgesini neden o kadar ŐaŐırtıcı bir Şekilde sadeleŐtirdiđi aŐıklıđa kavuŐacaktır. Kültürel moderniteye özgül saygınlığını veren, Max Weber'in, değer alanlarının kendi mantıklarına göre ayrıŐması dediği Şeydir. Olumsuzlama gücü ve “Evet” ile “Hayır” arasında ayırım yapma kapasitesi bu ayrıŐma tarafından sakatlandığı kadar desteklenmektedir de.  nk  artık doğruluk, adalet ve beğeni sorunları kendilerine uygun gelen mantıkları iÇinde incelenebilir ve gözler önüne serilebilir. GerÇekten de kapitalist ekonomi ve modern devlette, tüm geÇerlilik sorunlarını –kendini korumayı dert edinen öznelerde ve kendi iÇinde sürekliliğini koruyan sistemlerde görüldüğü gibi– erekli rasyonelliğin sınırlı ufkuna mahk m etme eğilimi de g cленmektedir. Fakat,  stelik bir de iŐlemsel bir form kazanan bir aklın ilerici ayrıŐmasına yönelen, pek de hoŐ görülemeyecek zorunluluk –dünya görüşlerinin ve yaşamın rasyonelleŐmesiyle artan bir zorunluluk–, artıŐka, aklın toplumsal geri çekiliŐine yönelen bu eğilimle rekabete girer. Kendi iÇindeki dik-katle eklemelenmiŐ geÇerlilik alanlarının, önermesel doğruluk, normatif haklılık ve hakikilik iddialarını geŐerli kılmaya yardımcı olduğu uzman kültürlerin ortaya çıkışı, *kendi mantığını* oluŐurmaktadır (elbette aynı zamanda, esoterik bir karakter taŐıyan ve sıradan iletişimsel pratikten koparılmakla tehlikeye atılmıŐ olan, *kendi yaŐantısını* oluŐurmaktadır); ve bu geliŐme, geÇerlilik iddialarının g c iddiaları tarafından doğal olarak sindirilmesi ve eleştirel kapasitemizin yok edilmesiyle ön plana çıkmaktadır.

Aydınlanmanın Diyalektiği, burjuva ideallerinin boyunduruğu altında kalmış (ayrıca onlarla birlikte araŐsallaŐtırılmıŐ) kültürel modernitenin ras-

yonel içeriğine haksızlık etmektedir. Bunu söylerken, bilimleri ve hatta bilimlerin özdüşünüm süreçlerini, teknik olarak yararlı bilginin ortaya çıkarılmasından ibaret olmanın *ötesine* götüren özgül kuramsal dinamikten söz ediyorum; bunun da ötesinde, (her ne kadar çarpık ve eksikli bir biçimde de olsa) anayasaya dayanan hükümetin kurumlarına, demokratik iradenin formasyonuna ve kimlik formasyonunun bireysel motiflerine *de* katkıda bulunan ahlak ve hukukun evrensel temellerinden söz ediyorum; ve nihayet, erekli etkinliğin buyruklarından ve gündelik algılar üzerinde varılan uzlaşılardan özgür kılınan öznelliğin, merkezsizleşerek kazandığı temel estetik deneyimlerin –avangard sanat eserlerinde sunulan, sanat eleştirisinin söylemlerinde açıkça ifade edilen ve bireyin kendini gerçekleştirme için ihtiyaç duyduğu değerler silsilesinin yenilikçi bir biçimde zenginleştirilmesiyle *belli bir ölçüde* aydınlatıcı bir etkiye (ya da en azından öğretici olmanın tersi bir etkiye) ulaşmayı başaran deneyimlerin– üretkenliğinden ve patlayıcı gücünden söz ediyorum.

Bu anahtar terimler ortaya attığım savın amaçlarına göre biraz daha aydınlatılırsa, kitabı ilk okuyuşta edinilecek tamamlanmamışlık ve tek taraflılık izlenimini destekleyecektir. Okuyucu haklı olarak bu aşırı sadeleştirilmiş sunum şeklinin kültürel modernitenin temel karakterlerine dikkat çekmeyi başaramadığı hissine kapılacaktır. Ama o zaman da Horkheimer ile Adorno’yu bizzat aydınlanma projesini tehlikeye atacak *derinlikte* bir aydınlanma eleştirisine girişmeye iten *sebeplerin* neler olduğu sorusu ortaya çıkacaktır. *Aydınlanmanın Diyalektiği* nesnel bir şiddete dönüşmüş olan erekli rasyonellik mitinden kaçış konusunda çok az şey vaat eder. Bu sorunu açıklığa kavuşturmak için öncelikle Marx’ın ideoloji eleştirisinin bir bütün olarak aydınlanma sürecinde oynadığı rolü tanımlayarak Horkheimer ile Adorno’nun neden bu türden bir eleştiriyi terk etmeleri, aşmaları gerektiğine inandıklarını bulmaya çalışacağım.

II

Bu noktaya kadar yalnızca öznenin ilkel güçlere karşı muğlak tavrı yönünden düşüncenin mitsel türünü tanıma fırsatını bulduk, yani kimlik formasyonunda başrol oynayan bakış açısı –*özgürleşme*– üzerinden baktık. Horkheimer ile Adorno aydınlanmayı kaderin güçlerinden kaçmak için başarısız bir çaba olarak tasarlarlar. Mitsel şiddetin laneti, kaçan kişinin üstünde özgürleşmenin ıssız boşluğu kisvesiyle hâlâ dolaşmaktadır. Hem mit-

sel, hem de aydınlanmış düşüncenin tarifine, yalnızca mitolojisizleştirmenin dönüşüm ve *temel kavramların farklılaşması* olarak tanımlandığı birkaç pasajda *farklı bir boyut* getirilmektedir. Yüzeysel olarak algılanan tüm fenomenleri, modern dünya kavrayışına artık uygun olmayan kategorilerin birbirleriyle tutarlı olmasını sağlayan, ilişkiler, benzerlikler ve temel kavramlarla karşıtlıklardan kurulu bir ağa katmak konusunda mit, bütünleştirici gücüne çok şey borçludur. Örneğin, sunum ortamı olan dil, uzlaşmaya dayalı bir simgenin anlamsal içeriğinden ve göndergelerinden tamamen ayrılmasını sağlayacak kadar gerçeklikten soyutlanmamıştır henüz; dilbilimsel bakış açısı henüz dünya düzeniyle iç içeliğini korumaktadır. Mitsel gelenekler, şeylerin düzeni ve mitin içinde kurulmuş olan kabile kimliği tehlikeye atılmadan güncellenemez. Geçerlilik kategorileri, örneğin “doğru” ve “yanlış”, “iyi” ve “kötü” halen empirik kavramlarla, değişim, tesadüf, sağlık, varlık ve refahla karışmış durumdadır. Büyüsel düşünce şeyler ve insanlar, cansızla canlı arasındaki; manipüle edilebilir nesnelere ile, etkinlik ve dilbilimsel ifadeler atfettiğimiz araçlar arasındaki temel kavramsal ayrımların ortaya konmasına izin vermez. Ancak mitolojisizleştirme, bize doğayla kültür arasındaki bir karmaşa gibi görünen bu büyüü bozabilir. Aydınlanma süreci doğanın toplumsallığını ve insan dünyasının doğallığını yok etmeye doğru ilerler; Piaget gibi biz de, bu anlayışı *dünya görüşünün merkezsizleştirilmesi* olarak görebiliriz.

Geleneksel dünya görüşü en nihayetinde geçici hale gelir ve değişken bir yorum olarak dünyanın kendisinden ayırt edilir. Bu dış dünya, nesnel kendilikler dünyası ve toplumsal normlar (ya da normatif olarak düzenlenmiş kişilikler arası ilişkiler) dünyasına doğru farklılaşır ki her ikisi de tekil bireylerin öznel deneyimlerinin içsel dünyasının karşıtı olarak kendisini gösterir. Max Weber’in gösterdiği gibi, bu süreç dünya görüşlerinin rasyonelleştirilmesiyle ilerler ve bunlar da dinde ya da metafizikte olduğu gibi bizzat mitolojisizleştirmenin sonucudur. Rasyonelleştirmenin temel teolojik ve metafizik kavramlarda kesintiye uğramadığı yerlerde (örneğin Batı geleneğinde), geçerlilik ilişkileri alanı, yalnızca empirik karışımlardan arınmakla kalmaz, aynı zamanda hakikat, normatif haklılık ve öznel hakikilik ya da özgünlüğe uygun gelen bakış açıları bakımından da içsel olarak farklılaşır.⁶

Mit ile aydınlanma arasında askıda kalan süreç bu şekilde, yani merkezleşmiş bir dünyanın oluşumu olarak tarif edilirse, ideoloji eleştirisi işleminin, bu drama hangi noktadan girdiği de belirlenebilir. Ancak ve an-

cak anlam ve gerçeklik bağlamları, içsel ve dışsal ilişki birbirine karışmamış halde kaldığında, bilim, ahlak ve sanatın her biri *tek bir* geçerlilik iddiasında özelleştiğinde, her biri kendi mantığını izlediğinde ve tüm kozmolojik, teolojik ve kültürel süprütüden arındırıldığında, işte ancak o zaman (empirik ya da normatif) bir kuramın ortaya attığı geçerliliğin özerkliğinin bir yanılısına olduğu, çünkü gizli çıkarların ve güç iddialarının onun içine sızdığı şüphesi doğabilir. Böyle bir şüphenin doğurduğu eleştiri, *şüphe edilen* kuramın *a tergo* ifade ettiği şeye ve geçerlilik iddialarında öne çıkardığı önermeler içinde, güvenilirliğini kaybetmeden kabul edemeyeceği bağımlılıklar bulunduğuna dair kanıtlar oluşturmaya çalışır. Bir kuramın geçerliliğinin, içinden çıktığı bağlamla ilişkilerinden yeterince bağımsız olmadığını, kuramın arkaplanında kabul edilemez bir *güç ve geçerlilik karmaşası* bulunduğunu ve kuramın da ününü buna borçlu olduğunu göstermeye çalışan bir eleştiri ideoloji eleştirisine dönüşür. İdeoloji eleştirisi, anlam bağlamı ile gerçeklik bağlamı arasındaki zorlu ayrımın kurucu olduğu bir düzlem içinde, tam da bu içsel ve dışsal ilişkilerin nasıl birbirine karıştığını göstermeye – bu karmaşanın sebebinin de geçerlilik iddialarının iktidar ilişkileri tarafından belirlenmesi olduğunu gözler önüne sermeye çalışır. İdeoloji eleştirisi kendi başına başka bir kuramla rekabet halindeki bir kuram değildir, yalnızca belli kuramsal kabullerden faydalanır. Bu kabullerle donanmış olarak, şüphe edilen kuramın *doğruluğunu, yanlışlığını açığa çıkarma* yoluyla reddeder. Mitolojisizleştirilmiş bir dünya anlayışını önkoşul sayan bir kuramın halen mit tarafından kuşatılmış olduğunu, üstesinden gelindiği zannedilen bir kategori hatasına işaret ederek gösterdiği ölçüde aydınlanma sürecini ileri taşır.

Bu türden bir eleştiriyle aydınlanma ilk kez özdüşünüme yönelir, artık kendi ürünlerine (kuramlarına) göre gerçekleşir. Yine de, aydınlanmanın dramı, ancak bizzat ideoloji eleştirisi, kendisi (artık) doğruluklar üretmediği şüphesi altında kaldığı zaman, ilk kez doruğa çıkar – ve aydınlanma ikinci bir özdüşünüme ulaşır. Ondan sonra şüphe akla kadar uzanır ki ideoloji eleştirisi aklın standartlarını burjuva ideallerinde verili bulmuş ve olduğu gibi almıştır. *Aydınlanmanın Diyalektiği* bu adımı atar – eleştiriye kendi temellerinden bile bağımsızlaştırır. Peki Horkheimer ile Adorno neden kendilerini bu adımı atma mecburiyetinde hissetmişlerdir?

Eleştirel Kuram ilk olarak Horkheimer'in çevresinde, Batı'da devrimlerin gerçekleşmemesi, Sovyet Rusya'da Stalinizmin ortaya çıkışı ve Alman-

ya'da faşizmin zaferi üzerine düşünülürken biçimlenmişti. Marksizmi zedelemekten Marksist öngörülerin hatalarını açıklayacağı düşünülüyordu. Bu arkaplanda, İkinci Dünya Savaşı'nın en kötü yıllarında, aklın son kırınmalarının da kaybolarak uygarlığın kalıntılarını tamamen umutsuz bıraktığı izleniminin nasıl ortaya çıktığını anlamak çok zor değil. Genç Adorno'nun Benjamin'den aldığı doğal tarih fikri,⁷ öngörülemez bir biçimde ortaya çıkmış gibi görünüyordu. Tarih, en fazla hız kazandığı anda doğanın içinde pıhtılaşmış; artık tanınmaz hale gelen bir umudun Golgota'sına dönüşmüştü.

Çağdaş tarih ve psikoloji içinde böyle açıklamalar, ancak sistematik bir dürtünün ipuçlarını yarattıkları ölçüde kuramsal bağlamları açısından ilgi çekici olabilirler. Bilindiği gibi, Frankfurt çevresinin 1930'larda temel aldığı tarihsel maddeciliğin temel kabulleri politik deneyimlerin etkisinden kurtulamazdı.

Doğa

Eleştirel Kuramın savunduğu tarih felsefesi, insanın doğaya nasıl egemen olduğunu açıklama-ya çalışan açıklamalardan meydana gelir. Uygarlık "doğaya egemen olmak"tır. Diyalektik süreç içinde bu egemenliğin insanlardan intikam alırcasına geri vurmalarıyla ortaya çıkan kapitalist dünya içinde yeni bir uygarlık kavramı biçimlenir. Burada artık insanın doğaya egemen olması ile insanın insanlığa egemen olması arasındaki ayrım ortadan kalkar ve egemenlik adeta doğal bir görünüme bürünür. Böyle bir uygarlık anlayışı içinde toplumsal iktidar, tarihin doğal temel örüntüsümüştü gibi görünür. Bu noktada doğa egemenliği, insanın insan üzerindeki egemenliğine dönüşür. Tevrat'tan bu yana uygarlık sürecinin ana ilkesi kabul edilen "dünyaya egemen olun ve çoğalın" ülküsü, özellikle teknolojik imkânların artmasıyla doğanın tahrip edilmesi sürecine dönüşünce, gelişmiş ülkelerin doğayı koruma amacıyla büyük miktarlarda paralar harcamalarına yol açar. Oysa Adorno'ya göre, bir taraftan açıklık ve sefaletin hüküm sürmesi, diğer taraftan doğayı korumak için para harcanması, diyalektik bir tarihsel süreç olarak algılanmalıdır. Aynı diyalektik süreç içinden bakıldığında, insanların "doğa" kavramlarının da ancak tarihsel bir bakış açısı içinde anlamlı olduğu görülecektir. Bu sebeple gündelik dilde kullanılan doğa kavramıyla bir çiftçinin ya da bilimadaminin doğa kavramının ayrı olduğu ortadadır. Öte yandan insanların algıladıkları doğa da kendi içinde bir "yalandır", der Adorno. Çünkü burada doğa olarak algılanan (örneğin ağaçlar, ormanlar ya da çayırlar), aslında kültürdür: insan elinden çıkma, işlenmiş toprak. Bu anlamda Eleştirel Kuramda birincil ve ikincil doğa diye bir ayrıma gidilir. Buna göre birincil doğa, yaygın dilde ifade edilen doğadır, yani bir bakıma gerçek doğadır. Ancak böyle bir doğa kavramı, olsa olsa doğabilimsel bir kavram olarak ve hipotetik biçimde vardır. İkincil doğa ise, işlenmiş doğayı ifade eder. Buna parkları örnek göstermek mümkündür: insan elinden çıkma "yapay" bir doğadır burası. Adorno'ya göre birincil ve ikincil doğa, birbiriyle diyalektik bir ilişki içindedir. Felsefi anlamda doğa kavramı bu diyalektiğin billurlaşmasından ibarettir. Bu anlamda felsefi doğaya tarih olarak bakmak gerekir, tarihe de doğa olarak. Tarih ile doğa diyalektik bir bütünlük içindedir. Böylece doğa egemenliği, insan egemenliğine dönüşür, insan egemenliği ise doğaya yabancılaşma halini alır.

Kitaba gelişigüzel serpiştirilmiş “Notlar ve Taslaklar”dan “Felsefe ve [Bilimsel] İşbölümü” üzerine olan parçada, Eleştirel Kuramın klasik döneminden kalmamış gibi görünen bir bölüm vardır. Buna göre felsefe, “yürürlükte olanların yerini dolduracak işe yarar soyut kurallar ya da hedeflere sahip değildir. Statükonun görüşlerine bağışık olması da *burjuva ideallerini istisnasız kabullenmesinden* ileri gelir. Bu idealler statükonun temsilcileri tarafından, çarpıtılmış bir şekilde ortaya konmuş idealler olabileceği gibi, ne kadar kurcalanmış, karıştırılmış olurlarsa olsunlar, mevcut teknik veya kültürel kurumların nesnel anlamı olarak tanımlanabilen idealler de olabilirler.” Bu nedenle, Horkheimer ile Adorno, Marx’ın ideoloji eleştirisindeki, “burjuva idealleri”nde ifadesini bulan ve “kurumların nesnel anlamı”nda tortulaşan akıl potansiyelini kalkış noktası yapma yönteminin iki yüzü olduğunu düşünürler. Bir yandan egemen sınıfın ideolojilerine inandırıcı kuramlar oldukları yönündeki yanıltıcı görünüşünü verir, öte yandan aslında yalnızca toplumun egemen kısmına hizmet eden genel çıkar statüsünü yükselten yapıların içkin eleştirisi için bir başlangıç noktası sunar. [Klasik] ideoloji eleştirisi, böylesi kötüye kullanılan fikirlerin içindeki, kendinden saklanmış akıl parçasını ortaya çıkarır ve bu fikirleri, üretim artık güçleri geliştiği ölçüde toplumsal hareketlerin faydalanacağı yönergeler olarak değerlendirir.

1930’lu yıllarda Eleştirel Kuramcılar, burjuva kültürünün, gelişen üretim güçlerinin baskısı altında açığa çıkması gereken rasyonel potansiyele duydukları (tarih felsefesine dayanan) güvenin bir kısmını hâlâ koruyorlardı. *Zeitschrift für Sozialforschung*’de (1932-1941) ortaya konan disiplinlerarası araştırma programı bu temel üzerine kurulmuştu. Erken Eleştirel Kuramın gelişimiyle ilgili olarak Helmut Dubiel, bu güvenin 1940’lı yılların başında nasıl kurduğunu, Horkheimer ile Adorno’nun, Marksist ideoloji eleştirisinin iflas ettiği kanaatine nereden vardıklarını ve toplum bilimlerinin araçlarıyla toplumsal bir Eleştirel Kuram vaadini yerine koymanın mümkün olacağına neden inanmadıklarını ortaya koymuştur.⁸ Horkheimer ile Adorno bunun yerine, aydınlanmayı kendisi hakkında aydınlatacağı düşünülen ideoloji eleştirisini, radikalleşmesi ve kendi kendisini alt etmesi yönünde zorlamışlardır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin önsözü şu kabulde başlar: “Teknik bilimlerdeki büyük keşiflerin bedelini kuramsal bilincin zayıflamasıyla ödediğimizi yıllardır biliyor olmamıza rağmen, bilimsel etkinliğin yanında bizim katkımızın ya eleştiri ya da uzman bakışının uzantıları olmakla sınırlanması gerektiğini düşünüyorduk. İzleksel olarak, her koşulda gelenek-

sel disiplinler, yani sosyoloji, psikoloji ve epistemoloji çerçevesinde kalmalydık. Fakat bu kitapta bir araya getirilen parçalar, bu inancı terk etmeye zorlandığımızı göstermektedir.”

“Kara” yazarların sinik bilinçleri burjuva kültürü hakkında doğrularını söylüyorsa, ideoloji eleştirisinin tutunacak bir dalı yoktur, üretim g n leri ortadan kaldırmaları beklenen üretim ilişkileriyle kötücül bir karşılıklı ilişki geliştirdiğinde, eleştirinin umudu temellendirebileceği hiçbir dinamizm kalmaz. Horkheimer ile Adorno ideoloji eleştirisinin temellerini parçalanmış sayıyorlar, yine de aydınlanmanın ana figürüne tutunmak istiyorlar. Demek ki aydınlanmanın mite yaptığı şeyi bir bütün olarak aydınlanma süreci üzerine uygulamak istiyorlar. Eleştiri, geçerliliğinin temeli olan akla karşı döndüğünde bütün hale gelir. Peki bu bütünleşme ve eleştirinin bağımsızlığı nasıl anlaşılmalıdır?

III

 deoloji şüphesi *bütün* hale gelir, fakat herhangi bir yön değişikliği olmaz. Yalnızca burjuva ideallerinin irrasyonel fonksiyonlarına karşı gelmekle kalmamış, bizzat burjuva kültürünün rasyonel potansiyeline karşı gelerek içkin olarak ilerleyen her ideoloji eleştirisinin temellerine varmıştır. Fakat bir maske düşürme etkisi yaratma niyeti, olduğu gibi durmaktadır. Akla ilişkin bir şüphenin de eklendiği o düşünce-figürü aynı kalmıştır: Artık bizzat aklın, günü ve geçerlilik iddialarıyla zararlı bir karmaşa içinde olduğu şüphesi vardır, ama amaç hâlâ aydınlanmadır. Horkheimer ile Adorno, “araçsal akıl” kavramını kullanarak, hesapçı bir zihnin zorla aklın yerine geçmesinin bedelini ortaya koymak istemektedirler.⁹ Bu kavramı, yalancı bir bütünlüğe kavuşması için şişirilen erekli rasyonelliğin, geçerlilik iddiasında olanla, kendini koruma için yararlı olan arasındaki ayrımı yok ettiği, böylelikle geçerlilikle günü arasındaki engeli yıktığı; modern dünya anlayışının, mitin açıkça aldedilmesini borçlu olduğunu sandığı temel kavramsal ayrımları iptal ettiği görüşünü dile getirmek kullanılır. Akıl araçsal olduğunda günü tarafından sindirilir ve eleştirel gücünden yoksun kalır – kendisi üzerine uygulanan ideoloji eleştirisinin nihai açıklaması budur. Eleştirel kapasitenin kendisini yok edişinin bu şekilde betimlenmesi paradoksaldır,  nk  betimlemenin yapıldığı anda bile, yok olduğu ilan edilen eleştireden yararlanılmalıdır. Aydınlanmanın kendi araçlarıyla hareket ederek aydınlanmanın totaliterleşmesini açığa vurmaktadırlar.

Adorno bütünlük kazanmış bir eleştirinin içindeki bu gerçekleştirici çelişkinin farkındaydı.

Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i bu gerçekleştirici çelişki içinde neden dönüp durmak zorunda olduğumuzun ve hatta neden orada kaldığımızın açıklanmasının devamı gibidir. Yanıtı aranan soru şudur: Neden bu paradoksun sürekli, aralıksız açılması, büyüyle uyandırılan o özene yönelik arayışı, "memnuniyetinde kültürün henüz açığa çıkarılmamış hakikati yatan öznenin doğaya özen göstermesi" arayışını yaratır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin tamamlanmasından yirmi beş yıl sonra, Adorno felsefi itkisine sahip çıkmış ve bütünlemeci bir eleştiri içinde düşünmenin paradoksal yapısından asla sapmamıştır. Bu tutarlılığın görkemi, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* isimli eseri aydınlanma üzerine ikinci düzeyde bir düşünüm için önemli bir model olan Nietzsche ile bir karşılaştırma içinde ortaya konulacaktır. Nietzsche paradoksal yapıyı bastırmış ve modernitede aklın güç tarafından tamamıyla sindirilmesini bir *güç kuramı*yla açıklamıştır. Bu kuram rasgele parçalardan mitolojileştirilmiştir ve doğruluk iddiası yerine estetik bir parçaya uygun gelen retorik bir iddiadan fazlasını sağlayamamıştır. Nietzsche eleştirinin nasıl bütünlüğe kavuşturulacağını göstermiştir; fakat işin sonunda tek söylediği, geçerlilikle gücün birleşimini tam bir rezalet olarak gördüğü, çünkü bu birleşimin sanatsal üretimle ilgili birtakım çağrışımları olan görkemli bir güç istencine engel olduğudur. Nietzsche ile karşılaştırma, bütünlüğe kavuşturulmuş eleştiride böyle bir yön bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Nietzsche, sadakatle maskeleri düşürme peşinde koşan kuramcılar içinde karşı-aydınlanmayı radikalleştiren tek kişidir.¹⁰

Horkheimer ile Adorno'nun Nietzsche karşısındaki duruşları çelişkilidir. Bir yandan onun "Hegel'den sonra aydınlanmanın diyalektiğini anlayan ender kişilerden" olduğunu kanıtlamaya uğraşırlar; doğal olarak, "iktidar ve akla bağlı kimlik üzerine acımasız öğretisi"ni, yani ideoloji eleştirisinin bütünlemeci kendi kendini alt edişine karşı *yaklaşımını* kabul ederler; öte yandan, Hegel'in aynı zamanda Nietzsche'nin en önemli karşı kutbu olduğu gerçeğini de atlayamazlar. Nietzsche aklın eleştirisine öyle bir olumsuzluk dönüştürmüştür ki belirleyici değilme –yani aklın kendisi güvenilmez hale geldiğinden, Horkheimer ile Adorno'nun uygulanabilir saydıkları tek işlem-bile etkisini kaybetmiştir. Nietzsche'nin eleştirisi eleştirel itkinin ta kendisini tüketir: "Uygurluğa bir karşı çıkış olarak, efendilerin ahlakı, tersinden, ezilenlerin ahlakını temsil eder. Körelmiş içgüdülerin nefreti, aslında başkala-

rına angarya yüklemekten başka bir şey bilmeyenlerin, ancak kurbanları aracılığıyla açığa çıkan gerçek doğalarına işaret eder. Fakat bir tür Büyük Güç ya da devlet dini olarak efendilerin ahlakı uygarlaşma güçlerini, yani küçük çoğunluğu, küskünlüğü, daha önce karşı çıktığı her şeyi onaylar. Nietzsche'nin iddialarının gerçekleşmesi hem onları çürütür, hem de doğruluklarını açığa vurur ki bu iddialar –hayatın olumlamasına rağmen– gerçekliğin ruhuna aykırıdır.”

Yazarların Nietzsche karşısındaki bu kararsız tutumları öğreticidir. Aynı zamanda, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin, Nietzsche'ye, kendi kendisinin bir eleştirisi haline dönüşmüş bir ideoloji eleştirisi stratejisinden çok daha fazlasını borçlu olduğu fikrini akla getirir. Metin içinde açıklamasına rastlamadığımız şey ise, yazarların neden (sloganvari bir şekilde tanımlamak gerekirse) Batı rasyonalizminin başarılarını ele almak konusunda açıkça hiçbir çaba harcamamış olmalarıdır. Nasıl olur da bu iki aydınlanmacı düşündür (ki hâlâ öyledirler) kültürel modernitenin rasyonel içeriğini takdir etmekten bu kadar uzak olurlar, çevrelerinde akılla iktidarın, güçle geçerliliğin biraradılığından başka bir şey göremezler? Artık *bağımsız* kılınan estetik modernitenin basit bir deneyiminden yola çıkarak kültürel eleştiri kriterlerini şekillendirirken de mi Nietzsche'den esinlenirler?

İçerikteki benzerlikler insana ilk başta tüyler ürpertici gelir.¹¹ Horkheimer ile Adorno'nun “öznelğin ilkel tarihi” üzerine kurdukları yapıda Nietzsche ile birebir örtüşmeler bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre, insanlar yansız içgüdülerinden yoksun bırakıldıklarında, “bilinç”lerine, yani dış doğayı nesneleştirme ve manipüle etme araçlarına güvenmek zorunda kalmışlardır: “Böylece düşünmeye, anlamaya, hesaplamaya, neden ve sonuç ilişkilerini organize etmeye indirgendiler, bu bahtsız yaratıklar.”¹² Öte yandan, aynı süreç içinde bu eski içgüdülerin ıslah edilmesi, artık kendiliğinden bir çıkış noktası bulamayan duyguların ve arzuların bastırılması da zorunluydu. Bu içselleştirme ve tutkuların yönünün tersine çevrilmesi süreci içinde, içsel bir doğanın öznelliği, geri çekilme ya da “kötü bilinç” üzerinden biçimlenmişti: “Kendilerini dışa vuramayan tüm içgüdüler *içe döner* – insanın *içselleşmesi* dediğim budur: yani daha sonra “ruh” olarak adlandırdığı şeyi ilk yaratan insanın ta kendisidir. Aslında adeta iki kat zar arasında sıkışmışçasına ince olan iç dünyanın tümü, dışarı boşalımı *engellendiği* ölçüde genişlemiş ve uzamıştır, derinlik, genişlik ve yükseklik kazanmıştır.”¹³ Nihayet, içsel ve dışsal doğa üzerinde kurulan, iki egemenlik unsuru buluşmuş ve in-

sanların başka insanlar üzerinde kurdukları kurumsal egemenlik içinde yerleşik hale gelmişlerdi: “Toplum ve barış laneti” tüm kurumların temelindedir, çünkü bunlar insanları geri çekilmeye zorlar: “politik örgütlenmenin eski özgürlük içgüdüsüne karşı kendini korumak için kullandığı o korkunç siperler –ceza da bu siperlerden biridir– bu vahşi, özgür, fırsat kollayan insanın içgüdülerinin, *insanoğlunun kendisine* yöneldiğini ortaya çıkarmıştır.”¹⁴

Yine benzer bir şekilde, Nietzsche’nin bilgi ve ahlak eleştirisinde, Horkheimer ile Adorno’nun araçsal aklın eleştirisini biçimlendirirken geliştirdikleri bir fikrin öncelendiği de söylenebilir: Pozitivizmin nesnellik idealleri ve doğruluk iddialarının ardında, evrenselci ahlakın çileci idealleri ve haklılık iddialarının ardında, kendini koruma ve egemen olma zorunlulukları yatar. Pragmatist bir epistemoloji ve ahlaksal bir psikoloji, kuramsal ve pratik aklın maskesini indirerek, bunların, güç iddialarının kendilerine etkin bir mazeret buldukları katışıksız kurmacalar olduklarını gösterir – hayal gücünün ve “mecaz güdüsü”nün desteğiyle ki dışsal uyarıcılar ona, yansıtılmalı tepkiler ve metnin, ardında tümüyle kaybolduğu bir yorumlar ağı için fırsat sağlar.¹⁵

Nietzsche, moderniteyi işlerken kullandığı bakış açısını *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nden farklı ele alır. Ve yalnızca bu bakış açısı, nesneleşmiş doğanın ve ahlaklılaştırılmış toplumun, niçin ister ayartılmış bir güç istenci, isterse de araçsal akıl şeklinde bulunsun, aynı mitsel gücün görünümünün bağıntılı formlarına battığını açıklayabilir.

Bu bakış açısı, estetik modernite ve bilişle erekliliğin tüm sınırlamalarından, emek ve yararlığın tüm buyruklarından bağımsızlaşmış, merkezsizleşmiş bir özneliliğin (avangard sanatın zoruyla) ısrarla kendini-açıklaması üzerinden gündeme getirilmişti. Nietzsche yalnızca Mallarmé’nin çağdaşı ve kafa dengi değildi;¹⁶ yalnızca Richard Wagner’in geç Romantik ruhunu kapsamıştı; o, estetik modernitenin yirminci yüzyıl edebiyatında, resminde ve müziğinde nesnel biçimini bulan avangard bilinç karşısında aldığı, daha sonra Adorno tarafından *Estetik Kuram*’da derinleştirilecek olan tavrını kavramlaştıran ilk kişiydi. Geçici olanın yükseltilişinde, dinamik olanın övülüşünde, güncel ve yeni olanın yüceltilmesinde, estetik tarafından harekete geçirilen bir zaman-bilinci ve bozulmamış içsel varlığın özlemi ifadesini bulur. Sürrealistlerin, düşünüş hikâyesinin süremini *havaya uçurmaya* yönelik anarşist niyetleri Nietzsche’de çoktan harekete geçmiş durumdadır. Daha sonra Benjamin’i, hatta Peter Weiss’i besleyecek olan, estetik direnişin başkaldırıcı gücü, normatif olan her şeye karşı çıkan Nietzsche’de zaten deneyimden

kaynaklanmaktadır. Ahlaksal olarak iyi ile pratik olarak yararlıyı yansızlaştıran, kendini sırla rezaletin diyalektiğinde ve k fr n korkun luğundan alınan hazda ifade eden de bu g c t r. Nietzsche Sokrates ile Mesih'i, yani doğruya ve çileci ideale inancın savunucularını en büyük rakipleri olarak görür; estetik değerleri olumsuzlayan onlardır! Nietzsche ancak sanata ("yalanın kutsandığı, aldatma iradesinin kendini gösterdiği yer sanattır"¹⁷) ve güzelin dehşetine, onların bilim ve ahlaklılığın kurmaca dünyasında hapis kalmaya-cağına inanır.

Nietzsche beğeniye göklere çıkarır; "damağın Evet'i ve Hayır'ı," doğruluk ve yanlılık, iyi ve kötünün ötesindeki tek "bilgi alma" organıdır.¹⁸ Sanat eleştirmeninin beğeni yargısını yükselterek, değer yargısına, "değerlendirme" modeline dönüştürür. En meşru anlamıyla eleştiri, bir sıralama düzeni kuran, Őeyleri tartan ve g c leri ölçen bir değer yargısıdır. Ve tüm yorumlama değerlendirmedir. "Evet" yüksek bir değer bi meyi ifade ederken, "Hayır" düşük bir değer bi meyi ifade eder. "Yüksek" ve "düşük" genel olarak evet/hayır durumlarının boyutlarını gösterir.

Nietzsche'nin tutarlı bir Şekilde, eleştirilebilir geçerlilik iddiaları karşısındaki "Evet" ve "Hayır" duruŐlarının altını oyduğunu görmek ilgi çekicidir.  nce olumlayıcı söylemlerin doğruluğunu ve normatif olanların da haklılığını; geçerliliği ve geçersizliği, olumlu ve olumsuz *değer yargılarına* indirgemek yoluyla değersizleştirir. "P doğrudur" ve "h haklıdır"ı (yani önermesel ifadelerin ya da zorunluluk ifadelerinin geçerliliğini savunmak için kullandığımız karmaşık ifadeleri), yanlış yerine doğruyu, kötü yerine iyiyi tercih ettiğimizi belirtmemizi, değer takdirlerini ortaya koymamızı sağlayan basit değerlendirme ifadelerine indirger. Böylelikle, Nietzsche geçerlilik iddialarını, seçimler olarak yorumlar ve sonra da Şu soruyu sorar: "Diyelim ki doğruyu (ve haklılığı) tercih ediyoruz: Neden yanlıŐı (ve haksızlığı) tercih etmiyoruz?"¹⁹ Doğruluğun ve haklılığın "değeri" konusundaki sorulara verilen cevaplar beğeni yargılarıdır.

Elbette bu temel değer takdirlerinin ardında, tıpkı Schelling'te olduğu gibi, estetik yargı yetisinde kuramsal ve pratik aklın birliğini güvene alacak türden, tuzaklı, gizli bir mimari bulunabilir. Nietzsche aklın gücü tarafından tamamıyla asimile edildiği görüŐünü ancak ve ancak değer yargılarından tüm bilişsel statüleri çıkararak ve değer takdirlerinin evet/hayır duruŐlarının artık geçerlilik iddialarını değil, katıŐksız gücü iddialarını ifade ettiğini tanıtlayarak savunabilir.

Dilsel çözümleme bağlamında ele alındığında, tartışmanın bir sonraki adımı beğeni yargılarının zorunluklar tarafından, değer takdirlerinin irade beyanları tarafından asimile edilmesiyle ilgilidir. Nietzsche Kant'ın beğeni yargıları çözümlemesine itiraz ederek değerlendirmelerin zorunlu olarak öznel olduğu ve öznelerarası geçerlilik iddiasıyla bağdaştırılamayacağı tezine zemin bulmak ister.²⁰ Yararsız haz, kişisel olmayan karakter yanılması ile estetik yargının evrenselliği yalnızca izleyicinin bakış açısından kaynaklanır; üreten sanatçının açısından baktığımızda değer *takdirlerinin* yenilikçi değer *koyutları* tarafından belirlendiğini görürüz. Üretimin estetiği değer *yaratan*, deha sahibi sanatçının deneyimini gözler önüne serer: Bu açıdan bakıldığında, değer takdirleri onun “değer koyan gözü” tarafından belirlenir.²¹ Değer takdirleri yasa-sını, değer koyan üretkenlik yapar. Beğeni yargısı tarafından istenen geçerlilikte ifade edilen şey yalnızca “istencin güzel tarafından kışkırtılması”dır. Bir istenç ötekine tepki verir; bir güç diğerini etkisi altına alır.

Nietzsche'nin tüm bilişsel iddialardan arındırdığı değer takdirlerinin evet/hayır duruşlarından çıkarak güç istencine ulaşmak için kullandığı yol budur. Güzel, “güç istencinin uyarıcısıdır”. Güç istencinin estetik özü, onun olabilecek en büyük çoklukta tarzdan etkilenmesini sağlayacak türden bir duyarlılık kapasitesidir.²²

Yine de, düşünmek doğruluk unsurunda ya da genel olarak geçerlilik iddialarında²³ iş göremeyecekse, çelişme ve eleştiri anlamlarını yitirir. *Çelişme*, olumsuzlama, şu halde yalnızca “*farklı olmayı isteme*” anlamını taşımaktadır. Nietzsche kültür eleştirisinde yalnızca bununla yetinmiş olamaz. “Farklı olmayı isteme”nin yalnızca bir kışkırtma biçimi olması beklenemez, bu aynı zamanda yaşamın düşmanı olarak görülen bilimsel ve evrensel ahlaklılık ideallerinin egemenliklerini kabul etmenin niye yanlış, hatalı ya da kötü olduğunu göstermek demektir. Fakat geçerlilikle ilgili tüm yüklemeler bir kez değersizleştiğinde, değer takdirlerinde ifade edilen geçerlilik iddiaları değil de güç iddiaları olduğunda – eleştiri hangi kriterler üzerinden ayrım yapacaktır? En azından değer verilmeyi *hak eden* bir güçle değersizleşmeyi *hak eden* bir güç arasında ayrım yapma yetisine sahip olması gerekir.

“Aktif” güçlerle sadece “reaktif” güçler arasında ayrım yapan bir *güç kuramının* bu çıkmaza bir çözüm bulması beklenir. Fakat Nietzsche güç kuramının doğru ya da yanlış olabilecek bir kuram olduğunu kabul edemez. Çözümlemesinden anlaşıldığı kadarıyla kendisi de bir hayal dünyasında yaşamaktadır ki burada açık renklerle koyu renkler arasında ayrım yapılabilirse

de akılla akılsızlık arasında ayırım yapılamaz. Bu da aslında yeniden mitin eline düşmüş bir dünyadır ki bu dünyada güçler birbirini etkiler ve hiçbir unsur güçler savaşının üstünde kalamaz. Belki de belli bazı dönemlerin, şimdinin en uzak ve en ilkel olana yiğitçe bağlılığı yararına, kendi profilini kaybetmesi, estetik moderniteye uygun tarihdışı algı tarzının tipik bir özelliğidir: Dekadan, bir sıçrayışta kendisini barbar olanla, vahşi ve ilkel olanla ilişkilendirmeye uğraşır. Her koşulda, Nietzsche'nin köken mitlerinin iskeletini yenilemesi onun zihniyetiyle uyuşur: *Hakiki* kültür zaten uzun süredir çöküş halindedir; kökenlerden uzaklığın laneti şimdinin üzerindedir; ve bu yüzden Nietzsche halen batmakta olan bir kültürün sonucunu anti-ütopik bağlamla, yani bir geri gidiş, dönüş olarak açıklar.

Bu çerçeve yalnızca metaforik bir konuma sahip değildir, aydınlanmış düşüncenin yükümlülüklerinden kurtulmuş bir eleştiri gibi paradoksal bir uğraşa zemin hazırlamada da sistematik bir rolü vardır. Yani bütünleştirilmiş ideoloji eleştirisi Nietzsche'de, onun deyimiyle, "soykütüksel eleştiri" haline dönüşür. Eleştirel anlamda "hayır" demek bir kez askıya alındığında ve olumsuzlama prosedürü aciz bırakıldığında, Nietzsche, *tüm diğer* boyutları etkileyen bir ayırım yapmayı sağlayan köken miti boyutuna döner: *Eski olan* nesiller zinciri içinde daha önce gelir ve kökene daha yakındır. Daha önce var olan şeref payesi almaya daha layıktır, tercih edilendir, bozulmamıştır, daha saftır: Daha iyi addedilir. *Kaynak* ve *soy* hem toplumsal hem de mantıksal anlamda sıralama ölçütü görevini görür.

Bu bağlamda, Nietzsche ahlak eleştirisini *soykütük* üzerine kurar. Bir kişiye ya da bir etkinlik tarzına geçerlilik ölçütü temelinde bir derece veren ahlaksal değer takdirini, soya kadar takip eder ve dolayısıyla şu ahlaksal yargıda bulunan kişinin toplumsal düzeyine ulaşır: "*Doğru* yolu gösteren işaret levhası bana göre şu soruydu: Farklı dillerde 'iyi' için türetilen sözcüklerin gerçek etimolojik anlamı neydi? Tüm bu sözcüklerin aynı kavramsal dönüşümden geçtiklerini gördüm - her yerde toplumsal [*ständisch*] anlamda 'soylu', 'asil' kelimeleri temel kavramı oluşturuyor ve 'asil ruhlu', 'soylu', 'yüksek ruhlu', 'seçkin ruhlu' anlamındaki 'iyi' buradan çıkıyor: 'Sıradan', 'plebyen', 'aşağı' ise en sonunda 'kötü' kavramına dönüşüyor."²⁴ Demek ki güçlerin soykütüksel yerleşimi ciddi bir anlam kazanıyor: Daha erken, daha seçkin soya sahip olanlar aktif, yaratıcı kişiler; öte yandan geç, aşağı ve reaktif soydan olanların güçlerinde sapkın bir güç istenci ifadesini buluyor.²⁵

Donald Duck

Carl Barcks'ın başta bir çizgi roman karakteri olarak tasarladığı Donald Duck, çizgi filmlere transfer olarak zaman içinde tüm dünyada tanınır hale geldi. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Donald Duck'ı iki kez anar. Ona göre, başarı ilkesine odaklı modern tüketim toplumu, Betty Boop'a karşı Donald Duck'ı tercih eder. Donald Duck, başarı hırsı dolayısıyla ya da buna rağmen, daima hüsrana uğrar; çizgi roman kahramanı Donald Duck, gerçek dünyadaki şanssız insanlar gibi sürekli başarısızdır, bu da Adorno'ya göre, seyircilerinin kendi başarısızlıklarına alışmalarını sağlar. Kültür Endüstrisinin insanları ayınlştırma ve şeyleştirme ideolojisinin en ilginç örneklerinden biridir bu.

Nietzsche bu sayede öyle bir kavramsal araca sahip oluyor ki bununla akla ve çileci ideale inancı, bilimin ve ahlaklılığın hâkimiyetini, aşağı ve reaksiyoner güçlerin salt olgusal zaferi olarak (elbette modernitenin kaderinde belirleyici olmasına rağmen) açığa vuracak hale geliyor. Çok iyi bilindiği gibi, Nietzsche'ye göre bu reaksiyoner güçlerin, zayıfların küskünlüğünden ve "yozlaştırıcı bir yaşamın koruyucu ve iyileştirici içgüdüsünden"²⁶ çıkmış olmaları gerekir.

IV

Kendi kendisine uygulanan bütünlemeci eleştiriyi iki farklı şekilde inceledik. Horkheimer ile Adorno, kendilerini Nietzsche ile aynı utanç verici durum içinde bulurlar: Eğer son

maskeyi düşürmekten geri durmak istemiyor ve *eleştiriyeye devam etmek* istiyorlarsa, *tüm* rasyonel ölçütlerin çöküşünü açıklarken, en azından bir tane rasyonel ölçüte dokunmaktan kaçınmaları gerekiyor. Bu paradoks karşısında kendisini referans alan eleştiri, yönünü kaybeder. İki seçeneği vardır.

Nietzsche kurtuluşu bir güç kuramında arar ki bu kuram tutarlıdır, çünkü eleştirinin gözler önüne serdiği akılla gücün birleşimi, dünyayı bitmek bilmez güçlerarası mücadelelere terk eder, sanki mitsel bir *dünyaymış gibi*. Nietzsche'nin, Gilles Deleuze aracılığıyla yapısalıcı Fransa'da bir güç kuramcısı olarak etkinlik göstermesi de bu duruma uygun düşer. Foucault da geç dönem çalışmalarında (Marx ve Freud tarafından aydınlanma geleneğinde geliştirilmiş) bastırmaya dayalı egemenlik modelini bir güç stratejileri çokluğuyla değiştirmiştir. Bu güç stratejileri birbiriyle kesişir, birbirini takip eder; söylem formasyonlarının türüne ve yoğunluk derecelerine göre ayırt edilir; ama geçerlilikleri bakımından *yargılanamazlar*, tıpkı çatışma çözümünde bilinçsiz tavır karşısında alınan bilinçli tavırda olduğu gibi.²⁷

Aktif ve salt reaktif güçler öğretisi de kendi geçerliliğinin varsayımlarına saldıran bir eleştirinin utancından çıkış yolu sağlamakta başarısız olur. Yapabileceğinin en iyisi, modernitenin ufkundan çıkmayı sağlayan yolun taşlarını döşemektir. Güç iddialarıyla doğruluk iddiaları arasındaki kategorik ayırım, *her bir* kuramsal yaklaşımın zeminini oluşturuyorsa, bir kuram olarak

dayanaktan yoksundur. Maske düşürme etkisi de bir sonuç olarak dönüşmüştür: şoka neden olan, bir şakayı *anlamanın* kahkahaya neden olması gibi, kimliği tehdit eden bir karmaşanın *kavramışının* aydınlatıcı şımşığı değildir; şoka neden olan, olumlayıcı ayrımsızlaştırmadır, hata yapma, unutmaya, yanlış konuşmayı kimliği tehdit eden bir kategori hatasına –ya da sanatı yarılsamaya– dönüştürebilecek kategorilerin olumlayıcı bir biçimde yıkılmasıdır. Bu gerileyici yönelim özgürleşme güçlerini halen aydınlanma karşıtlığının hizmetinde tutmaktadır.

Horkheimer ile Adorno, kendisinin önüne geçen ideoloji eleştirisine içkin gerçekleştirici çelişkiyi, kuramsal bağlamda alt etmekten vazgeçerek başka bir seçeneğe yönelmişlerdir. Eleştiri üzerinde gerçekleştirilen düşünümün bu düzeyinde bir kuram geliştirme yönündeki her çaba zeminsiz kalmaya mahkûmdur, bu yüzden kuram ve pratik anlamda belirleyici değilmeden *ad hoc* kaçınırlar, böylelikle tüm çatlakları dolduran, akıl ve güç birliği karşısında sağlam dururlar: “Belirleyici değilme, mutlağın kusurlu ideilerini, yani idolleri, karşılarında denk düşmeyecekleri bir ide çıkaran katılıktan farklı bir biçimde reddeder. Diyalektik ise tersine, her imgeyi yazı olarak yorumlar. Kendi özelliklerini anlatan satırlarda, yanlışlığının kabulünün nasıl okunabileceğini de gösterir, bu itirafla güçlerinden soyunur ve hakikate uygun düşer. Bu nedenle dil yalnızca bir gösterge sistemi olmanın ötesindedir. Hegel, belirleyici değilme kavramıyla, aydınlanmayı, ona atfettiği pozitivist dejenerasyondan ayırt eden bir unsuru ortaya çıkarmıştır”. “Sürekli devam edip giden kuramın ruhu”ndan geriye kalan tek şey deneyimli bir çelişme ruhudur. Ve bu deneyim sürüp giden ilerlemenin olumsuz ruhunun “kendi sonuna... dönmesi” için söylenen tılsımlı sözler gibidir.

Bir zamanlar en derindeki kökleriyle felsefenin durduğu bir noktada bu paradoksla karşılaşan bir kişi yalnızca rahatsız bir konuma gelmekle kalmaz; *hiçbir çıkış olmadığına* yönelik, asgari düzeyde olsun bir kabul geliştirmezse, o konumda da kalamaz. Aporetik bir durumda bile geri çekilmesi olanak dışında olmalıdır, yoksa bir yol –geri dönüş yolu– var demektir. Ama ben durumun tam da böyle olduğunu düşünüyorum.

Nietzsche ile karşılaştırma, deneyimin, çağdaş çözümlenmeye rehberlik eden, onu harekete geçiren estetik ufkuna dikkat çektiği ölçüde anlamlıdır. Nietzsche'nin, estetik-anlamsal değer alanına uygun bir mantıkta ve özellikle avangard sanat ve sanat eleştirisinde kendisine dönen aklın o anıyla kuramsal ve pratik akıl arasında nasıl bir ayırım yaptığını, estetik yargıyı, akıl-

dışılığa sürülmüş bir “değer takdiri” modeli uyarınca, iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın ötesinde bir ayırım yetisine doğru nasıl biçimlendiğini gösterdim. Nietzsche bu yolla, bilim ve ahlakın, yoldan çıkmış bir güç istencinin benzer ideolojik ifadeleri olduklarını –tıpkı *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin bu yapıları araçsal aklın cisimleşmeleri olarak açığa vurması gibi– gösterip maskeleri düşürecek bir kültür eleştirisi için kendine ölçüt yaratmış olur. Bu gerçek, Horkheimer ile Adorno’nun kültürel moderniteyi benzer bir deneysel ufukla, aynı yükseltilmiş duyarlılıkla, hatta kişiyi iletişimsel rasyonelliğin izlerine ve mevcut formlarına karşı duyarsızlaştıran aynı atgözlüğüyle gördükleri yolundaki şüphemizi doğrulamaktadır. Adorno felsefesinin sonraki dönemlerinde, *Negatif Diyalektik* ile *Estetik Kuram*’ın karşılıklı birbirini destekleyen mimarisi de bunun bir kanıtıdır. “Özdeş olmayan” paradoksal kavramını geliştirdiği eseri, avangard sanat eserlerindeki gizli mimetik içeriği çözen öteki eserine işaret eder.

Horkheimer ile Adorno’nun 1940’ların başlarında yüz yüze geldiği soru, hiçbir çıkış yolu bırakmıyor muydu? Görüşlerini temellendirdikleri kuramın ve ideoloji eleştirisi yöntemlerinin yaşam alanının kalmadığına kuşku yok, çünkü üretim güçleri artık yok edici bir güç yaratmıyordu, çünkü krizler ve sınıf çatışmaları devrimci ya da birleşmiş bir bilinç yaratmıyor, onun yerine parçalı bir bilinç yaratıyordu, son olarak bir de, burjuva idealleri geri çekilmeye, ya da en azından içkin eleştirinin keskin bıçağını körleştiren biçimler almaya başlamıştı. Öte yandan, Horkheimer ile Adorno kuramın toplumsal-bilimsel yeniden yapılandırılması için çaba harcamayı bırakmışlardı, çünkü burjuva ideallerinin doğrulanabilirlik ölçütüyle ilgili şüphecilik, bizzat ideoloji eleştirisi ölçütünü sorgulamakta gibi görünüyordu.

Horkheimer ile Adorno bu ikinci unsurla karşılaşınca gerçekten sorunlu bir hamle yaptılar; tarihselcilikle aynı hataya düşerek,²⁸ doğrudan bu şüphecilikten şüphe duyma zeminleri araştıracakları yerde, akla karşı sınırsız bir şüphecilikte kurtuluşu aradılar. Belki böylece eleştirel toplumsal kuramın normatif temellerini o kadar derine atarlardı ki,²⁹ Almanya’da herkesin gözü önünde dağılmakta olan burjuva kültürünün yarattığı koşulların verdiği rahatsızlıktan kurtulabilirlerdi.

Bir bakıma, ideoloji eleştirisi aslında ontolojik düşünceye yaraşır bir diyalektik-olmayan aydınlanmayı devam ettirdi. Çıkarılması gereken şeytanın köken ile geçerlilik arasındaki içsel ilişkilerde gizlendiği yönündeki saf bir kavrama takılı kaldı; böylece tüm empirik çağrışımlardan arındırılan kuram

kendi ortamında işleyebilecekti. Bütünleştirilmiş eleştiri bu mirası terk etmedi. Güç ile akıl arasındaki karmaşayı gizleyen örtünün tek bir çekişte açılmasını sağlayacağı beklenen “nihai maske düşürme” yönelimi, ontolojinin varlıklar ve yanlısıyı kategorik olarak (yani tek bir darbede) ayırma yönelimine benzeyen saf bir yönelimi ele verir. Yine de, tıpkı bir iletişim toplumunda olduğu gibi, araştırmacı, buluş ve gerekçe bağlamı, birbirine öylesine düğümlenmiştir ki yöntemli olarak ayrılmaları gerekir. Bunun için *dolayımlayıcı* bir düşünce gerekir, yani hem varlık hem de yanlısı alanları için aynı kavrayış sürekli olarak sağlanmalıdır. Akıl yürütmede daima eleştiri kuramla, aydınlanma temellendirmeye düğüm olmuş haldedir, söyleme katılanlar, kanıtlayıcı söylemin kaçınılmaz iletişimsel varsayımlarına göre her zaman için, yalnızca daha iyi savın dayatılmayan gücünün işi içine gireceğini düşünmek zorunda olsalar da. Fakat bu idealleştirmenin bile, sadece kanılar “saf” olmayan ve Platoncu “saf” gibi, ya da Platoncu İdealar gibi görünüşler dünyasından koparılmış olmayan bir ortamda biçimleneceği ve onaylanacağı için zorunlu olduğunu bilirler ya da bilebilirler. Ancak bunu kabul eden bir söylem mitte korunan anlamsal potansiyellerden yayılan ışığı kesmeden mitsel düşüncenin büyümesini bozabilir.

Çeviren: Bülent O. Doğan

Notlar

- 1 K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*. (Frankfurt, 1964). (Bkz. Suhrkamp Verlag tarafından 1985 yılında yayımlanan yeni baskıya yazdığım giriş.)
- 2 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947).
- 3 K. Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen*, (Basel/Frankfurt, 1981), s. 112.
- 4 “İlahla adak yoluyla kurulan sembolik iletişimin gerçek olmadığını keşfi çok eskiye dayanıyor olmalı. Rağbet gören bir irrasyonelitenin çok yücelttiği adak sunumu, insan kurbanının yüceltilmesinden –kader kurbanının ilahlaşması yoluyla ölümün rahip tarafından rasyonelleştirilmesi kandırmacası– ayırt edilemez.” Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, (Amsterdam, 1947), s. 50-1.
- 5 Max Weber, “Science as a Vocation” *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1965) içinde, s. 148.
- 6 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, (Boston, 1984) II. Bölüm.
- 7 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 1. Cilt (Frankfurt, 1973), s. 345.
- 8 Helmut Dubiel, *Theory and Politics*, (Cambridge, MA, 1985), 1. Bölüm.
- 9 Özellikle bkz. Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (New York, 1974).

- 10 Tutucu olmayan takipçilerinin de yaptığı gibi kendisini “anti-sosyolog” olarak adlandırmıştı. Bkz. H. Baier, “Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes”, *Nietzsche-Studien* 10/11, s. 6.
- 11 Ayrıca bkz. Peter Pütz, “Nietzsche and Critical Theory,” *Telos* 50 (1981-1982), s. 103-14.
- 12 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, (New York, 1969), s. 84.
- 13 A.g.y.
- 14 A.g.y., s. 84-5.
- 15 J. Habermas, “Önsöz”; F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*. (Frankfurt, 1968), s. 237.
- 16 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York, 1983), s. 32.
- 17 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 153.
- 18 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, (New York, 1966), s. 341.
- 19 A.g.y., s. 199.
- 20 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 103-7.
- 21 A.g.y.
- 22 Bkz. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 236.
- 23 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York, 1983).
- 24 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*.
- 25 A.g.y.
- 26 Burada savın yapısıyla ilgileniyorum. Nietzsche ideoloji eleştirisinin temellerini, bu eleştiriye kendine yönelik kullanıp sarstıktan sonra, kendi konumunu, köken mitiyle ilişkili bir düşünce biçimine başvurarak koruyor. *Ahlakın Soykütüğü*’nün ideolojik içeriği ve Nietzsche’nin genel olarak modern fikirlerle olan –demokrasi düşmanları içinde biraz daha birikimli olanların açıkça ilgi gösterdiği– çatışması ise bambaşka bir meseledir. Bkz. R. Maurer, “Nietzsche und die Kritische Theorie” ve G. Rohrmoser, “Nietzsches Kritik der Moral” *Nietzsche-Studien* 10/11, (Berlin, 1982), s. 34 ve s. 328.
- 27 H. Fink-Eitel, “Michel Foucaults Analytik der Macht”; F. A. Kittler, ed., *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, (Paderborn, 1980), s. 38; Axel Honneth ve Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, (Frankfurt, 1980), s. 123.
- 28 H. Schnädelbach, “Über historische Aufklärung”; *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (1979), s. 17.
- 29 6. notta gönderme yapılan eser dışında, bkz. *The Theory of Communicative Action*, II. Cilt, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston, 1987).