



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**POST-HAKİKAT'İN İZLERİ: ADORNO'DA HAKİKAT VE
POLİTİKA**

Ferhat DEMİRCAN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025

POST-HAKİKAT'İN İZLERİ: ADORNO'DA HAKİKAT VE POLİTİKA

Ferhat DEMİRCAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025

KABUL VE ONAY

Ferhat DEMİRCAN tarafından hazırlanan “**Post-Hakikat’in İzleri: Adorno’da Hakikat ve Politika**” başlıklı bu çalışma, 02.06.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL (Danışman – Başkan)

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Barış MÜCEN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

02/06/2025

Ferhat DEMİRCAN

1“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.
* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Ferhat DEMİRCAN

TEŞEKKÜR

Öncelikle, bu çalışmanın konusunun belirlenmesinde sunduğu öneriler ve katkılarının yanı sıra, eleştirileriyle de bana yol gösteren danışmanım Doç. Dr. Toros Güneş Esgün Birdal'a teşekkür ederim. Lisans eğitimim süresince her yıl hem alana hem de hayata dair yeni şeyler öğrenmeme vesile olan hocam Ersin Vedat Elgür'e ve kıymetli dostum Hamdullah Ayçiçek'e teşekkür ederim. Tez yazımı sırasında aynı yolda birlikte yürüdüğüm, karşılaştığımız zorluklara birlikte göğüs gerdiğim Gizem Temiz'e de ayrıca teşekkür ederim. Bugüne kadar en büyük destekçim olan kıymetli annem Menekşe Çelik'e, her zaman yanımda olduğu için sonsuz teşekkür ederim.



ÖZET

DEMİRCAN, Ferhat. *Post-Hakikat'in İzleri: Adorno'da Hakikat ve Politika*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2025.

Adorno'nun hakikat ve politika üzerine düşüncelerinden hareketle post-hakikat kavramını tartışmayı ve buna karşı tarihsel-ütopyacı hakikat anlayışını irdelemeyi amaçlayan bu çalışma, "hakikatin krizi karşısında, eleştirinin ütopyaya açılan yolu hâlâ bir imkân olabilir mi?" ve "hakikat fikri, ideolojik tahakkümün ve epistemolojik parçalanmanın bir aracına mı dönüşmektedir?" gibi soruları odağına almaktadır. İlk olarak Adorno'nun ideoloji eleştirilerine tarihsel ve düşünsel bir arka plan oluşturan Hegel ve Marx'ın tarih ve diyalektik anlayışlarına yer verilecektir. Ardından, Adorno'nun Hegel ve Marx'a yönelik eleştirileri ile ideoloji eleştirisi çerçevesinde geliştirilen kültür endüstrisi düşüncesi ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Adorno'nun hakikatle toplum arasında kurduğu ilişkiyi anlamak için felsefesindeki temel konulara değinilecek ve hakikatin yalnızca hipostazlaştırıcı bir kavram olmasının ötesine işaret eden, toplumsal gerilimleri ve çelişkileri ortaya koyan, Adorno'nun ütopya kavrayışı yorumlanacaktır. Son bölümünde Adorno'nun İkinci Dünya Savaşı sonrası faşist eğilimlerin demokrasiye tehdit oluşturduğuna dair uyarılarıyla birlikte, ekonomik belirsizlik ve toplumsal korkuların popülizmi nasıl beslediği ve popülizmin post-hakikat ile ilişkisi gösterilecektir. Daha sonrasında ise post-hakikat, alternatif sağ ve popülizmle ortak noktası olan neoliberalizmle ilişkisinde, kolektif ütopyaların yerine geçirilen bireysel arzu ütopyaları karşısında, Adorno'nun ütopyaya dayalı hakikat kavramsallaştırması önerilecektir.

Anahtar Sözcükler

Hakikat, Politika, Post-hakikat, Ütopya, Tahakküm, Adorno.

ABSTRACT

DEMİRCAN, Ferhat. *Traces of Post-Truth: Truth and Politics in Adorno*, Master's Thesis, Ankara, 2025.

This study, drawing on Adorno's reflections on truth and politics, aims to examine the concept of post-truth and to explore a historical-utopian understanding of truth in response. It centers around questions such as: In the face of the crisis of truth, can critique still open a path to utopia? and Is the idea of truth becoming an instrument of ideological domination and epistemological fragmentation? The first part will present Hegel's and Marx's conceptions of history and dialectics, which provide the historical and intellectual background for Adorno's critique of ideology. Subsequently, Adorno's critiques of Hegel and Marx, along with his conception of the culture industry developed within the framework of ideology critique, will be addressed. In the second part of the study, in order to understand the relationship Adorno establishes between truth and society, central themes in his philosophy will be examined. This section will interpret Adorno's notion of utopia, which points beyond a merely hypostatized concept of truth, revealing social tensions and contradictions. The final part will engage with Adorno's warnings concerning the threat posed by fascist tendencies to democracy in the aftermath of the Second World War. It will demonstrate how economic uncertainty and social anxieties feed populism, and how populism is connected to post-truth. The study will then propose Adorno's utopia-based conceptualization of truth as a response to the replacement of collective utopias with privatized fantasies of desire, within the nexus of post-truth, the alt-right, populism, and their shared foundation in neoliberalism.

Keywords

Truth, Politics, Post-Truth, Utopia, Domination, Adorno.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM ADORNO’NUN İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ.....	6
1.1. TARİHİN DİYALEKTİK İLERLEYİŞİ	7
1.1.1. Hegel’in Tarihe Bakışı.....	7
1.1.2. Marx’ın Tarihi ve Diyalektiği Ele Alışı	14
1.1.3. Adorno’nun Tarihin Diyalektik İlerleyişine Yönelik Eleştirileri.....	21
1.1.4. Lukács ve Ortodoks Marksizmin Tarih Anlayışının Reddi.....	24
1.1.5. Teori ve Pratiğin Birliği Olarak Adorno’nun Tarihsellik Görüşü.....	28
1.2. MODERNİZMİN İDEOLOJİSİ.....	32
1.2.1. Yabancılaşma ve Bütüncül Şeyleşme	34
1.2.2. Kapitalist Toplumda Birey	37
1.2.3. Düşüncenin Özerkliği	40
1.3. KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ VE YENİDEN ÜRETİM.....	41
1.3.1. Kitle Kültürü	42
1.3.2. Deneyim ve Şeyleşmiş Bilinç	44
1.3.3. Kitle Kültüründen Popüler Kültüre Geçiş: Teknoloji ve Toplumsal İşlevleri ..	47
2. BÖLÜM ADORNO’NUN HAKİKAT GÖRÜŞÜ.....	50
2.1. ÖZDEŞSİZLİĞE KARŞI TUTARLI BİR FARKINDALIK OLARAK NEGATİF DİYALEKTİK.....	51
2.1.1. Felsefenin Yeniden Konumlandırılması	51
2.1.2. Özdeşlik ve Bütünlük Eleştirisi.....	55
2.1.3. Aynı Bütünün Parçaları: Mutlakçılık ve Görecilik	58
2.1.4. Felsefi Deneyim	61

2.2. YARGIDAKİ UĞRAKLAR: DÜŞÜNSEL UĞRAKLARDAN SOMATİK UĞRAĞA	63
2.2.1. Retorik	63
2.2.2. Anlatım Uğrağı	65
2.2.3. Kümelenme	66
2.2.4. Tüm Hakikatlere Bir Önkoşul Olarak Somatik Uğrak	69
2.2.5. Negatif Hakikat	72
2.2.5.1. Hakikatin Yaşamla Olan Bağı	73
2.2.5.2. Hakikatin Politik İçeriği	79
2.2.5.3. Yüzer – Gezer Hakikat	85
2.3. HEİDEGGER ELEŞTİRİLERİ VE HAKİKATİN İDEOLOJİKLEŞMESİ	87
2.3.1. İrrasyonalizm	87
2.3.2. Hipostazlaştırıcı Kavramlar Ya Da Varlığı Kavramsallaştırmak	94
2.3.3. Jargonun Mutlaklaştırılması ve Muğlaklaştırılması	98
3. BÖLÜM ADORNO’NUN DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ VE KİTLELERİN ALDANIŞI OLARAK POST-HAKİKAT	104
3.1. SAĞ RADİKALİZM VE DUYGULAR	104
3.1.1. Teori Eksikliği ve Popülizm	104
3.1.2. Faşist Lidere Meyletme	109
3.1.3. Faşizm Adına	112
3.2. SAHTE DEMOKRASİ VE HAKİKAT İLKESİ	115
3.2.1. Demokratik Yönetimlerde Deneyimden Kopma Sorunu	115
3.2.2. Demokratik Lider Eleştirileri ve Hakikat Aşısı	119
3.3. POST-HAKİKAT	124
3.3.1. Kitlelerin Aldanışı Olarak Post-Hakikat	124
3.3.2. Neoliberalizmin Sacayakları	128
3.3.3. Post-Hakikate Karşı Ütopyanın Hatırlanışı	135
SONUÇ	143
KAYNAKÇA	154
EK 1 ORJİNALLİK FORMU	160
EK 2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	162

GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca, “Hakikat nedir?” ve “Ona nasıl ulaşırız?” soruları en temel sorular olmuştur. Bu sorular, neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir ve verilen yanıtlar tarihsel bağlamlara, kültürel yapılara ve toplumsal ihtiyaçlara göre farklılık gösterir. Antik Yunan'dan modern felsefeye, Aydınlanma'dan postmodern düşünceye kadar hakikat anlayışı sürekli değişim geçirmiştir. Modern düşüncenin belirleyici anlatılarından biri olan mutlak hakikat anlayışı, postmodernizmin eleştirel söylemleriyle birlikte yerini “çoklu hakikatler” üzerine kurulu bir yaklaşıma bırakır. Bu dönüşüm yalnızca bilgiye değil, aynı zamanda toplumsal düzenin işleyişine ve bireylerin dünyayı algılama biçimlerine de etki eder. Postmodern dönemde ise eleştirel bir kavram olarak dahi hakikat yerini koruyamamaktadır. Postmodern düşünceyle bağlantılı olarak post-hakikat tartışmalarına baktığımızda, sorun sadece hakikatin kriziyle ilgisinde bir bilgi sorunundan ibaret değildir. Çünkü felsefe tarihinde büyük anlatıların çözülmeye başladığı dönemlerde kuşkuculuk neredeyse hep yükselişe geçmiştir. Hegel'in de belirttiği gibi “İnsanı cezbeden ve felsefenin bir bilgi bahşedeceği büyük meselelerle ilgili olarak açıktır ki, en büyük zihinler bile yanılmıştır, çünkü başkaları onlara ters düşmüştür. Son derece büyük zihinlerde bu olmuşsa şayet, *ego homincio*¹ nasıl olur da bir yargıda bulunmaya kalkabilir ki?” (Hegel, 2018, s.35). Bu söz bir açıdan da sadece bireysel aklın sınırlılığını değil, hakikatin tarihsel olarak sürekli yeniden inşa edilme zorunluluğunu da ortaya koyar. Post-hakikat anlatısında ise belirli bir inşa değil de hakikatin yıkımı söz konusudur.

Post-hakikat sözcüğünü politik manada ilk kez kullanan Steve Tesich “A Government Of Lies” makalesinde, ABD dış politikasının uygulanma şeklini eleştirmek adına “hakikatin anlamsızlaşması” olarak karşılamaktadır. Diğer yandan Tesich, sözcüğü halkın politikacıların yalanlarına özgürce katıldığı ve hakikatin kamusal alanda işlevini yitirmesiyle ilişkilendirir (Tesich, 2021). Bruno Latour, post-hakikat çağının yükselmesinden yıllar önce kaleme aldığı “Eleştiri Neden Sıfırı Tüketti?” başlıklı yazısında, eleştirinin radikalleşerek güven kaybına yol açtığını, özellikle doğallaştırılmış olgulara karşı aşırı şüphecilüğün sağ politik aktörlerce araçsallaştırıldığını belirtir. Latour'a göre bu durum, bilimsel gerçekliklere karşı güvensizliği artırmış ve iklim krizine dair

¹ Benim gibi küçük bir insan- çev. notu.

şüpheleri beslemiştir. Bu metinde Latour, eleştirinin zamanla yalnızca tahakküm yapılarını sorgulayan değil, aynı zamanda nesnel gerçekliklerin dayanağını da ortadan kaldıran bir biçim aldığını belirtmektedir. Eleştiri, onun değerlendirmesinde, başlangıçta özgürleştirici bir güçken, giderek kendi içinde bir çelişkiye düşmüş ve bu çelişki onu, özellikle bilimsel bilginin toplum nezdindeki meşruiyetine zarar verecek bir konuma taşımıştı. (Latour, 2021). Ralph Keyes, post-hakikat kavramını 2004'te yazdığı *The Post Truth Era* adlı kitabında, yalan söylemenin sıradanlaştığı bir dönemi betimlemek için kullandı. Ona göre bu durum ahlaki bir dönemin çöküşüne işaret etmektedir (Keyes, 2019). Araştırmacıların bazıları ise post-hakikatin sosyal medyanın yükselişiyle birlikte yayılan bilgi kirliliğiyle ilişkilendirmektedir. McIntyre'a göre de post-hakikate zemin hazırlayan şeylerden biri haber ajansların finansal sıkıntılardan dolayı reklamlara ve seyirci sayısına göre dizayn edilmesiyle başlayan daha sonra ideolojik çıkarlar doğrultusunda biçimlendirilebilir olmasıyla ilişkilidir (McIntyre, 2019). Bu durum, hakikatin üretim ve dolaşımının ideolojik ve ekonomik yapılarla ne kadar iç içe geçtiğini açığa çıkarır.

Günümüzde sözcük, Tesich'in kullanımında olduğu anlamlardan farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Bu anlam kayması, Trump'ın 2016 yılında ABD'de başkan seçilmesinin ardından, Oxford Sözlüğü'nün "post-hakikat"i yılın kelimesi olarak seçmesiyle geniş kitlelerce görünür hale gelmiştir.² Sözlükte Post-hakikat "nesnel hakikatlerin/gerçeklerin/olguların belirli bir konu üzerinde kamuoyunun görüşünü belirlemede duygulardan ve kişisel inançlardan daha az etkili olması durumu/ olması hali" olarak tanımlanır (Terzi, 2020, s.81)³. Ancak Steve Fuller'e göre post-hakikat çağına

² Sözcüğün 2015 yılı içerisinde kullanımının yüzde 2000'lik artışı bu seçimin en önemli gerekçesidir (McIntyre, 2019, s.23).

³ Post-truth kavramının literatürde birçok çevirisi bulunmaktadır. Bunun sebebi hem "truth" sözcüğünün "olgusallık, gerçeklik, doğruluk ve hakikat" olarak çevrilmesi hem de "post" ön ekinin zaman zaman "sonra, ötesi, yitimi, aşımı" çevrilmesinden kaynaklanmaktadır. İlgili kelimedeki "post" ön eki literatürde daha çok "sonra" şeklinde karşılanmıştır ancak diğer "post" kullanımları daha çok olduğu gibi bırakılmıştır: "post-kolonyalizm, postmodernizm, post-yapısalcılık" gibi. Bu bağlamda 'post' ön ekinin Türkçeye çevrilirken bir çağa, tekil bir örneğe işaret edecek şekilde zamansal olarak bir önce-sonra ilişkisinin kurulmaması ve diğer post'larla ilişkisinde kafa karışıklığı yaratmaması adına tezin devamında çevrilmeden kullanılacak, "truth" sözcüğü ise felsefi tartışmalarda gerçeklik ve olgusallıktan farklı bir şekilde gönderimde bulunduğunu düşündüğümüzden hakikat sözcüğüyle karşılanacaktır. Gerçek sözcüğünün Türkçe tanımı "insan bilincinden/ zihninden, algısından bağımsız olarak tözsel ya da nesnel bir varoluş" şeklindedir. Olgusallık ise Türkçe kullanımda "olguya ilişkin olan" anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla Türkçe kullanımları göz önüne alındığında: Gerçeğin, İngilizce "reel/real", olgusallığın ise "factuality" sözcüğüne karşılık geleceği açıktır. Dolayısıyla hakikat, ifadeler, yargılar ve önermelerden oluştuğundan "truth" sözcüğünün karşılanması daha doğru olacağını düşünüyoruz.

örnek olarak gösterilen Trump’ın başkan seçilmesi ve Brexit gibi olayların yalnızca entelektüel karşıtı popülizmle ilişkilendirilmemeli, yerleşik bilgi otoritelerine karşı yükselen demokratik tepkilerle de bağlantılandırılmalıdır. Ona göre post-hakikat kaotik olsa da elitizme karşı halkın görünürlüğünü artıran bir eşitleme süreci olarak okunabilir. Bu bağlamda Fuller’e göre post-hakikatte doğruluk ve yanlışlık demokratikleşmiş olur (Fuller, 2018). Ancak hakikatin çoğunluğun düşüncelerine göre şekil alması durumu düşünce tarihi açısından yeni bir durum oluşturmamakla birlikte, tarihsel olarak gericilik olarak görülmüştür.

Post-hakikat tartışmalarının felsefe tarihindeki izlerine baktığımızda, ilk dikkat çeken örneklerden biri Sofistlerdir. Felsefe ile retorik arasındaki karşıtlıkta retoriğin ön plana çıkmasıyla birlikte, Sofistler hakikat yerine politik kanaati yücelttikleri gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Bu eleştiriler yalnızca onların “bilgi tüccarı” olarak yaftalanmalarından değil, aynı zamanda mevcut tahakküm ilişkilerine yönelik eleştirel düşünme imkânını zayıflattıkları inancından da beslenmektedir. Platon’un *Gorgias* diyaloguna bakarsak eğer, Sokrates ile Kallikles arasındaki retorik tartışmasında Sokrates, şu soruyu sorar “Konuşmalarınla doğru yola soktuğun birini gösterebilir miydin?” (Platon, 2017:123, 515a). Sofistlerin retoriğinin iyi birer yurttaş haline getirdiği kişileri soran Sokrates’in sorduğu bu soru bugün de anlamını korumaktadır. Öte taraftan post-hakikat durumunu yalnızca kuşkuculuğun radikalleşmesiyle ya da dijital medyada yayılan dezenformasyonla açıklamak da yeterli değildir.

Felsefe tarihinde sofistlerin retoriğiyle felsefi hakikat arayışı arasında kurulan gerilim, günümüzde yeniden ortaya çıkar. Geçmişte de politikada yalan sıkça yer alsa da günümüzde hakikat ile yalan arasındaki sınır giderek silikleşmiş; hakikat kamusal alanda anlamını büyük ölçüde yitirmiştir. Hakikate sıkı sıkıya sarılarak yapılan aydınlanmacı müdahaleler, popülist söylemleri etkisiz kılmaya yetmemektedir; çünkü popülist aktörler hem bu düzenin ürünüdür hem de onun taşıyıcısı olarak hareket ederler. Dolayısıyla post-hakikat ideolojik bir çerçevede, kültürel üretimin metalaşması ve kitle iletişiminin bilinçli biçimlerini yönlendiren yapısıyla birlikte düşünülmelidir. Bu nedenle de Adorno’nun “kültür endüstrisi” fikri post-hakikate nasıl bakmamız gerekeceği konusunda iyi bir örnek oluşturmaktadır. Adorno’nun da işaret ettiği gibi yirminci yüzyılda göreceleştirmeye birlikte, manipülasyon teknikleri, ideolojilerin ortak özelliklerindendir.

Bugün bir kez daha hakikatin krizi karşısında eleştirel bir hakikate ihtiyaç vardır. Bu kriz, aynı zamanda hakikat ile iktidar arasındaki ilişkinin ideolojik düzeyde nasıl yeniden yapılandırıldığıнын bir göstergesidir. Bu bağlamda post-hakikat, sadece bilgi kirliliği, etik ve ahlaki çöküş meselesiyle ilgili değil, hakikatin politik araçsallaştırmasıyla ve ideolojik örgütlenmesiyle de ilgilidir. Dolayısıyla post-hakikate yöneltilecek eleştiriler hem ideolojik yönünü açığa çıkarmalı hem de hakikati savunmanın mutlakçılık ya da görecelik gibi iki uç kutba indirgenemeyeceğini göstermelidir. Eleştiri artık bu iki aşırı kutbun arasına sıkışmadan hem ideolojik yapıları çözümleyebilen hem de göreceleştirici manipülasyonlara karşı bir hakikat inşa edebilecek bir yönelime ihtiyaç duymaktadır. Her ne kadar Tom Bottomore ve Hans Heinz Holz gibi isimler, Adorno'nun geleneksel felsefeye yönelttiği özdeşlik ve bütünlük eleştirisiyle birlikte negatif diyalektiği kuşkucu bir yönelim olarak görseler de onun mutlak hakikat iddialarına ve göreceliğe karşı geliştirdiği negatif diyalektik, post-hakikate karşı güçlü bir pozisyon alma imkânı sunar. Çünkü Adorno'ya göre eleştirel düşünce, doğruluğu saptamakla sınırlı değildir; asıl işlevi, toplumsal ve tarihsel çelişkileri görünür kılmaktır. Hakikat, onun düşüncesinde soyut ya da yalnızca teorik bir mesele değil, tarihsel olarak şekillenen ve toplumsal gerilimler içinde açığa çıkan bir süreçtir. Bu anlayış, hakikatin mutlaklık ile görecelik arasında sıkışmasına karşı durarak, onu tarihsel dolayımı içinde kavramayı hedefler. Adorno açısından düşüncenin görevi, kavramlarla gerçeklik arasındaki boşluğu ortadan kaldırmak değil, bu boşluğun ortaya koyduğu çatışmaları eleştirel biçimde analiz etmektir. Bu doğrultuda, Adorno'nun kültür endüstrisi kavramı da kitle kültürünün yozlaştırıcı etkilerinin hakikati nasıl bastırdığına ve onu etik ve politik düzeyde nasıl etkisizleştirdiğine işaret eden önemli bir eleştiri zemini sunar.

Bu çalışmada, hakikatin söz konusu krizinin ideolojik düzlemde nasıl bir karşılığı olduğu ve buna karşı geliştirilebilecek hakikat fikri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümünde post-hakikatin ideolojik arka planını açığa çıkarmada yardımcı olabileceğini düşündüğümüz Adorno'nun ideoloji eleştirilerine yer verilecektir. İkinci bölümde ise Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te özdeşsizlik tartışmaları ekseninde geliştirdiği eleştirel hakikat anlayışı açıklanmaya çalışılacak ve ayrıca bu anlayıştan çıkarsanabilecek tarihsel-ütopyacı perspektif ele alınacaktır. Son bölümde de benzerlikler taşıdığını düşündüğümüz Adorno'nun sağ radikalizm ve demokrasi tartışmaları ile post-hakikat tartışmaları bulunacaktır. Böylece sonuç bölümünde post-hakikat anlatısı

karşısında Adorno'nun tarihsel-ütopyacı hakikat anlayışının güçlü bir moment oluşturduğunu ancak ütopyanın tasvir yasağının bugün hâlâ geçerli olup olmadığı sorusuna yanıt aranması gerektiği iddia edilecektir.



1. BÖLÜM

ADORNO’NUN İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Adorno, eleştirel bir kuramın, toplumsal sürecin dinamik ve pratik yönlerini göz ardı etmeyen bir analiz biçimi olması gerektiğini düşünmektedir. Toplum, yalnızca yüzeyde gözlemlenebilen olgulardan ibaret değildir; aksine onu kuşatan ve doğrudan görülmeyen mekanizmalara da sahiptir. Bu nedenle eleştirel teori toplumsal ilişkileri belirleyen nedensel güçleri açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Adorno’ya göre toplum, bireyleri bütünüyle kuşatan, onların hareket alanlarını tamamen ortadan kaldıran ve değişmez bir dış gerçeklik değildir. Dolayısıyla, toplum ve birey birbirine zıt iki ayrı unsur olarak değil, birbirini tamamlayan ve karşılıklı olarak belirleyen unsurlar olarak anlaşılması gerekmektedir. Öte yandan toplumsal gerçeklik, bireylerin irade ve tasarımlarının bir ürünü olduğu için, sabit ve tamamlanmış bir bütün olarak değil, sürekli değişen ve öznelerin etkisiyle dönüşen bir süreç olarak kavranmayı zorunlu kılmaktadır. Adorno’ya göre toplumsal yapı değişse de kapitalist üretim ilişkisi varlığını halen sürdüreceği için sistemin adı hâlâ kapitalizm olacaktır. Sistemin karmaşık yapısının açığa çıkartılması içinse Adorno için diyalektik düşünce gereklidir.

Adorno’nun diyalektik anlayışı geleneksel diyalektikten ayrılır. Çünkü geleneksel diyalektik çelişkileri sentezleyerek özdeşliğe varmaya çalışırken, Adorno çelişkinin özdeşlikte ortadan kaldırılmasına karşı çıkar. Ona göre özdeşlik kuramı, özgürleşimi değil, ideolojiyi beslemektedir. Bu nedenle de egemen felsefi sistemler radikal bir eleştiriden geçirilmelidir. Adorno, Horkheimer ile sosyal bilimlere, felsefeye, pozitivistliğe ve hatta Marksizme bile eleştirel yaklaşmaktadır. Dolayısıyla Adorno, Hegel’in diyalektiğinden etkilenmesine rağmen onun mutlak hakikat ve tarih anlayışını tehlikeli, burjuva ideolojisinin bir yansıması olarak görmektedir. Çünkü burjuva toplumunda, her şeyin rasyonelleştirildiği ve dışarıda hiçbir şeyin bırakılmadığı bir sistemde diyalektik düşünce bile kendi lehine çevrilebilmektedir. Adorno’nun ünlü “Bütün yanlıştır” ifadesi, tarihsel süreçlerin özdeşlik değil süreksizlik üzerine kurulu olduğu düşüncesini yansıtır (Adorno, 2005a, s. 30). Ona göre hakikat, tarihsel süreçlerde yer alsa da tarih, kendi içinde hakikati barındırmaz. Tarihin ilerleyişi, bireylerin acı ve ıstırapı pahasına gerçekleşir ve bu süreçte daha iyi bir toplumun ortaya çıkabileceği ihtimali her zaman geçerli olsa da tarih, tek yönlü bir ilerleme anlatısı olarak ele alınamaz.

Adorno'nun tarihe ve işçi sınıfına dair eleştirileri Lukács'la olan tartışmalarında daha net ortaya çıkar. Lukács'ın diyalektik yönteminin tarihsel materyalizm içinde özdeşliği vurgulayan yönü, Adorno tarafından eleştirilir. Adorno, Lukács'ın özne-nesne özdeşliği üzerine kurulu diyalektik anlayışını dogmatik bulur ve tarihsel ilerlemenin ideolojik bir kapanım oluşturabileceğini savunur. Bu tartışmalar, Adorno'nun özdeşlik kavramına yönelik genel eleştirilerini anlamak açısından önemli bir bağlam sunar.

Birinci bölümde ilk olarak, Adorno'nun tarihe bakışıyla ilgisinde Hegel'in ve Marx'ın tarih anlayışları aktarılacak; ikinci olarak diyalektiğe yönelik fikirlerine değinilecektir. Bu eleştiriler ışığında Adorno'nun Lukács'ın özne ve nesnenin özdeşliği fikrinden hareketle tarihe yön verme gücü atfettiği proletarya anlayışına neden karşı çıktığı tartışılacaktır. Daha sonra Adorno'nun eleştirilerine derinlik kazandırdığını düşündüğümüz modernizme yönelik ideoloji eleştirilerine değinilerek, kültür endüstrisi tartışmasına geçilecektir.

1.1. TARİHİN DİYALEKTİK İLERLEYİŞİ

1.1.1. Hegel'in Tarihe Bakışı

Hegel'in diyalektiği kullanımı metinlerinde genellikle belirsizdir. Herhangi bir tanımlamaya izin vermeyen doğası, sabitlenmesinin de önüne geçmektedir. Fredric Jameson, diyalektiğin felsefi kavramlardan, "karşıtların birliği"ne indirgeme kolaycılığına karşı çıkmaktadır. Çünkü Hegel'in kullanımıyla diyalektik, yerleşik kavramları yerinden eden, kesintiye uğratan, yapı-bozuma uğrattırıp tekrardan harekete geçirmektedir (Jameson, 2016, s. 16). Diyalektik, böylelikle tartışmalarda hem konum almaktan uzak durmayı sağlar hem de konumlara birer yorum getirmemize olanak tanır. Diyalektiğin bu kullanımı, biçimsel mantıktan ve kendisinden önceki diyalektik kullanımlarından farklılaşır. Biçimsel mantık, düşünceyle nesnesini, bilme ve bilgi arasındaki ilişkiyi keskin ayrımlara tabi tutmaktadır. Hegel ise gerçekliği sabitlemeden, dinamik bir bütün içerisinde betimlemek gerektiğini ifade eder. Lefebvre, Hegel'in gerçekliği sabit kategorilere indirgeyen yaklaşımlar yerine, hareket ve değişimi merkeze aldığını vurgular (Lefebvre, 2014). Hegel'e göre kendisinden önceki diyalektik anlayışları, tartışmalarda ucu açık, sonu gelmez bir şüphecilik alanında kalmaktadır. Mantık, sadece biçimsel olarak kalmayacaksa, gerçekliği ve varlığı kendisine içerik

olarak almalıdır. Bu yüzden diyalektiği, şüphecilikle noktalanan diyalektikten ayırmak gerekir.

Hegel, gerçek ve nesnel diyalektiğin başlatıcısı olarak gördüğü Zenon'da dahi diyalektiğin bir tür şüphecilikle sonlandığını söylemektedir. Zenon, paradokslar aracılığıyla varlığın karşıtı olarak hiçliği ön gördüğü için, her iki karşıtı da olumsuzlamıştır. Zenon'un bu bakışı Hegel'e göre hiçliğe karşı varlığın hükümsüzlüğünün bilincidir ki, bu durum kısmen Herakleitos ve Sofistlerde de bulunmaktadır. Diyalektik, bu haliyle sadece olumsuz olarak sunulmaktadır. Diyalektiğin bu şekilde ele alınması; hareketin bütün bir doğa ve düşünsel alanların özü olması itibarıyla her şeyin değiştiği, dönüştüğü ya da her şeyin sonlu olduğu düşüncesiyle beraber bunlara yönelik bir tür kuşkucu bilinci oluşturur (Hegel, 2019). Hegel'e göre bu durum zafer için düşman karargahında verilen savaşa benzemektedir (Hegel, 2018, ss. 241-243).

Hegel'e göre Zenon'un ele aldığı biçimiyle varlık ve hiçlik gibi zıt görünen kavramlar, birbirlerinden tamamen karşıt olarak konumlanmış, sabit bir şekilde birbirlerini dışlayan kavramlar değildir. Zıt kavramlar, aynı bütünün bir parçası olarak birbirleriyle ilişkili unsurlardır. Bu noktada Hegel mantığının özünü oluşturan 'çelişki' kavramına değinmek yerinde olacaktır. Hegelci anlamda çelişki, formel mantıktaki çelişkiden ayrılır. Formel mantıkta çelişki, nesnesine karşı ilgisiz, içeriksiz ve katı bir karşıtlık içinde ele alınmasına karşılık, Hegel 'çelişki'yi aynı bütünün içindeki dinamik bir ilişki içerisinde değerlendirir.⁴ Dolayısıyla Hegelci diyalektik, ele alınan bütün gerçekliklere ve kavramlara yaşamı ve hareketi tekrardan yerleştirmeye çalışır: "Kavram dışsallıktan kendi içine çekilmiş özgür varoluş olarak yükselir" (Hegel, 2014, s.642). Olumsuzda takılı kalan kuşkuculuksa Hegel'e göre 'boş soyutluğu' ile sona erer. Fakat kuşkuculuğu belirli bir olumsuzlama olarak görürsek eğer bilinç biçimlerinden öteki bilinç biçimine

⁴ Konunun anlaşılması ve diyalektiğin tarihsel içeriğiyle de bağlantısının gösterilmesi adına örnek vermek gerekirse eğer, Hegel, Varlık ve Yokluk kavramlarının boş soyutlukları içerisinde değil de herhangi bir aşkınsallık tarafından belirlenmemiş kendi içkin Oluş'uyla göstermek gerektiğini düşünmektedir. Marx da tam da bu noktadan hareketle aynı tarihsel toplumsal zamanda ortaya çıkan burjuvazi ve proletaryanın birbirlerine zıt kavramlar olmalarına karşın, kendi aralarındaki bağıntıları, biri olmadan diğerinin var olamadığı, tarihsel içerikleri bakımından zaten birinin diğerini sömürmesinden geldiğini ve aynı üretim tarzının aslında farklı veçhelerini oluşturduklarını söylemektedir. Hegel, oluş kategorisini bilincin ve düşünmenin tarihsel momentlerine uygularken, Marx ise metalaşma sürecinin belirlemiş olduğu tüm bir yaşama uygular.

geçişini görebiliriz. Bilinç şekilleri içerisinde ilerleme, olumsuzdan geçilerek yapılır ve ilerleme tarihsel süreç içerisinde kendiliğinden ortaya çıkar (Hegel, 2019, s.41). Bu durum Hegel açısından diyalektiğin işlevi ve yapısı haline gelir.

“Kavram, içeriğin kendi öz edimi olması gerekmektedir; çünkü bu Kavram, gördüğümüz gibi, ‘kendi’nin kendi içerisindeki ediminin tüm özsellik ve dışvarlık olarak bilgisidir, bu öznenin töz olarak ve tözün onun ediminin bu bilgisi olarak bilgisidir. Bizim burada yaptığımız şey yalnızca bir yandan her biri kendi ilkesinde bütün tinin yaşamını sergileyen tekil kıpıları bir araya toplamak ve öte yandan Kavrama, içeriği daha şimdiden o kıpılarda görünmüş ve kendisi ise bir bilinç şeklinin biçiminde ortaya çıkmış olması gereken Kavram biçimine sarılmaktadır” (Hegel, 2019, s. 482).

Hegel’in Kavram anlayışı bu bakımdan özne ve nesnenin özdeşliğini, yani bütünlüğünü anlamaya yönelik bir tutumdur. Bu özdeşliğin kurulması ise Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde tözün "aynı zamanda özne" olmasıyla ve bilincin tarihsel serüveniyle ilişkilidir. Doğanın ulaştığı en yüksek aşama olan tinin kendisini bilinç aracılığıyla belirtir kıldığı varlık insandır. Hegel bu durumdan şöyle söz eder: "Tinin dolaysız belirli varlığı olarak bilinç iki kıpı, bilme kıpısı ile bilmeye olumsuz nesnellik kıpısını kapsar. Tin kendini bu ögede geliştirdiği ve kıpılarını ondan sergilediği için, bu kıpılar o karşıtlığı kapsar ve tümü de bilincin şekilleri olarak ortaya çıkarlar" (Hegel, 2019, s.22). Bilmeye olumsuz olan nesnellik; öz, töz ve kendinde olarak adlandırılır. Özne, nesnesiyle olan her ilişkide farklılaşacağı için belirli bilinç biçimleri tarihsel süreçte belirlenim kazanırlar.

Tin, tarihsel süreç içinde kendini, kendinin dışına koyarak başkalaşır. Bu başkalaşma ve başkalaşma üzerinden dolayım lanıp kendisi olma durumu ise *deneyim* (Erfahrung) olarak adlandırılır. Tinin bu dolayımını Hegel şöyle açıklar: "Töz dışında olan biten, ona karşı bir etkinlik olarak görünen, onun kendi edimidir ve Töz kendi özünde Özne olarak gösterir" (Hegel, 2019, s.22). Tözün aynı zamanda özne olması, tarihsel süreçte edinilen bilgilerin aslında düşüncenin nesnesi haline gelmesinin olanağını oluşturur. Töz, bu bakımdan dirimlidir. Bu süreçte ortaya çıkan her bir bilinçlilik biçimi Hegel’e göre hakikat iddiasıyla ortaya çıkar. Bilinç, kurmuş olduğu bütünlükteki hakikatin yanlış olduğunu gördüğünde ise tarihin ilerleyişini anlayacaktır: "Bilincin bu yolda içlerinden geçtiği şekillerinin dizisi gerçekte bilincin kendisinin Bilime eğitiminin ayrıntılı tarihidir" (Hegel, 2019, s.40). Sadece bunu görececek yöntemi bulmak gerekmektedir.

Hegel’e göre *yöntem*, kavramın kendi içkin hareketini takip etmek olarak belirlenir. *Sınama* ise bu içkin hareketinin momentlerinde belirginleşecektir. Bilinç, kendi

gelişimine, kendi doğal eylemi aracılığıyla ve kendi üretmiş olduğu şeylerden hareketle yol açmaktaydı. Hegel'in uyarısı ise bu durumun sadece betimlenmesi ve dışarıdan müdahale edilmemesi gerektiği yönündedir. Betimlemenin çözdüğü sorun ise esas olarak Platon'dan beri devam eden ölçüt sorunudur. Hegel, ölçüt sorunuyla ilgili olarak şu yorumda bulunur:

“Bilinç kendi ölçütünü kendi içinden verir ve böylece inceleme bilincin kendi kendisi ile bir karşılaştırılması olur; çünkü yukarıda yapılan ayırım onun içine düşer. Bilinçte bir şey başkası için vardır, ya da bilinç genel olarak bilme kıpısının belirliliğini kendi içinde taşır; aynı zamanda bilinç için bu başka salt onun için değildir, ama bu ilişkinin dışında ya da kendinde de vardır, gerçeklik kıpısı. Öyleyse bilincin ‘kendinde’ ya da gerçek olarak açıkladığında bildiğini ölçmek için kendisinin saptadığı ölçütünü onun içerisinde buluruz” (Hegel, 2019, s.42).

Hegel, bilmeye ilişkin evrensel ve değişmez bir ölçütün olamayacağını savunur; ancak bilincin, kendi tarihsel süreci içinde ürettiği bilgileri, kendi kavramına uygunluk taşıyana den sınaması gerektiğini belirtir (Hegel, 2019, s.43). Çünkü Hegel’e göre ölçüt her defasında değişmektedir. Her yeni bilinç aşaması, bir öncekinin ölçütü haline gelir. Bu nedenle sınama süreci, her aşamada tamamlanmamış bir biçimde işler; ancak tam da bu eksiklikler aracılığıyla kendi ölçütünü üretir. Bu durum, kuşkuculuğun aşılması yönünde önemli bir işlev görür. Bilinç bir yandan kendi bilincidir, bir yandan da nesnesinin bilincidir. Bilinç, kavramın nesneye denk düşmediği her an hem bilgisini hem de nesnesini değiştirecektir. Bu tür bir sınama hem bilginin hem de ölçütünün sınanmasıdır. Hegel'in *deneyim* kavramı, klasik kavrayışın, nesne ile karşılaşan öznenin deneyim anlayışının aksine, bilincin kendi yolculuklarını deneyimleyen bir deneyim kavramıdır. Özne, her bir bilinç aşamasında, önceki bilinç biçiminin deneyimini nesneye yönelmiş bir şekilde elde eder. Bu “bilincin fenomenlerinin dizisinin bilimsel bir ilerleyişe yükselmekte olduğu” anlamına gelir. Dolayısıyla “yeni bir bilinç şekli de ortaya çıkar ve bu yeni bilinç şekli için öz, önceki evrede olduğundan başka bir şeydir” ve “zorunlulukları içindeki bilinç şekillerinin bütün bir dizisini güden de işte budur” (Hegel, 2019, s.55-56).

Yöntem problemine ilişkin olarak da Hegel, *Fenomenoloji*'nin girişinde *deneyim* kavramına değinir. Bilginin ne olduğuna dair klasik tartışma, bilincin kendi dışındaki – yani ondan kopuk ya da aşkın olan– bir hakikati bilmeye çalışırken, buna uygun bir araç veya ölçüt arayışına girişmesini çelişkili bir durum olarak ortaya koyar. Bu noktada temel soru, yöntemin varlığın kendi içsel hareketinden mi türetilmesi gerektiği, yoksa ona aşkın ve onu dışarıdan belirleyen bir yapıda mı olması gerektiğidir. Hegel'in düşüncesinde

nesnenin canlı ve devinimli olması, yöntemin de bu içsel hareketten çıkarsanması gerektiğine dair önemli ipuçları sunar. *Yöntem*, kavramın kendi kendine hareketidir. Filozof dışarıdan buraya müdahale etmemeli, sadece onu betimlemelidir: "gerçek, kendi içkin hareketidir; o yöntem ise gerece dışsal olan bilgidir" (Hegel, 2019, s.26). *Yöntem*, bu yüzden dışarıdan dogmatik bir şekilde belirlendiğinde hakikate ulaşmada yetersiz kalır. Bu nedenle *yöntem*, ancak kavramın kendi iç hareketini izlemek olabilir. Çünkü bilgiyi ele geçirmek için ele alınan yöntem, bir alet şeklini alır. Hegel'e göre bu durum şöyle açıklanır: "Çünkü, bilgi eğer saltık özü ele geçiren bir araç ise, o zaman açıktır ki, bir aracın bir şey üzerine uygulanması onu kendi için olduğu gibi bırakmayacak, tersine biçimlendirip değiştirmeye başlayacaktır" (Hegel, 2019, s.38).

Dolayısıyla Hegel'e göre; kendi zamanına kadar ortaya çıkmış bilinçlilik formlarının ve "felsefi dizgelerin türlü-lüğünü, gerçekliğin ilerleyen açınımı olarak kavramayan, ama türlü-lükte salt çelişki gören kuşkucu bilince karşı, bu çeşitlilik Kavramın kendisine ulaşmasının ve kendi bilincine varmasının zorunlu ayrışma süreci olarak görülmesi gerekir" (Hegel, 2019, s.22). Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilinçlilik biçimlerini üç ana kısma ayırır: Bilinç, Özbilinç ve Mutlak Bilinç. Hegel özbilinci, insan olmakla eşdeğer tutmaktadır. Ancak insan kendisini bir başkasında bulduğu ölçüde özbilinçtir. Hegel'e göre *Tin*, tarihte kendisini dışsallaştırır, nesnel kılar ve insanın bilinci kendi farkındalığına ulaşır. Bu bakımdan gerçeklik "içtekinin dışa muazzam aktarılışı, aklın gerçek dünya içerisinde kuruluşudur ve bu kendi tarihinin tüm seyri boyunca dünyanın hedefi olmuştur" (Ateşoğlu, 2021, s.529).

Bu durumun anlaşılması için *Büyük Mantık*'ta Hegel'in konuyu nasıl ele aldığını göstermek faydalı olacaktır. Hegel, *Büyük Mantık* metninde yer alan yöntemle ilgili tartışmada, *çoklaşma* ve *çeşitlenme*'den şöyle söz etmektedir: "Varsıllaşma Kavramın, zorunluluğunda ilerler, onun tarafından tutulur ve her belirlenim kendi içine yansımadır. Kendi dışına gidişin daha öte belirlenimin her yeni basamağı ayrıca bir kendi-içine-gidiş ve daha büyük uzam, o denli de daha yüksek yeğinliktir" (Hegel, 2014, s. 640).

Buradaki her yeni basamak aynı zamanda Hegel'in kapsayarak aşma (*aufheben*)⁵ kavramıyla da bağlantılıdır. Kapsayarak aşma, aynı zamanda *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilincin tarihteki eylemidir. Bu durum diyalektiğin olumsuzlamasının sonucudur. Kapsayarak aşmayı aşağıdan yukarıya doğru genişleyen bir spirale benzetebiliriz⁶. Holz, Hegel'in kapsayarak aşma kavramını şu şekilde açıklamaktadır: “Karşıtlıklar birbirlerini sıfırlayarak, yani birbirini olumsuzlayarak aşarlar; tekrardan birbirini (bu aşamadan sonra spiralin içindeyiz) daha yüksek bir aşamada ikinci kez yadsırlar ve üçüncü kez ve hala yüksek bir aşamada birbirlerini yeniden aşarak varolurlar” (Holz, 2017, s.26).

Öznenin tarihsel süreçte ilerleyişinin arkasında her şeyi kapsayan formel bir ereksellik bulunur: Alt oluşumda ancak daha yüksekteki bir oluşumda giderilen bir eksiklik. *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu durumdan şöyle söz edilir: “sonuç başlangıç ile aynıdır, çünkü başlangıç erektir, ya da edimsel olan kendi kavramı ile aynıdır, çünkü dolaysız olan, erek olarak, ‘kendi’yi ya da arı edimselliği kendi içinde taşır” (Hegel, 2019, s.16). Bu durum aynı zamanda tözün özne olarak ele alınması ve öznenin, yani kendinin kendi tözüne eşit hale gelerek ‘Mutlak Bilgi’ye varmasının son adımıdır. Son aşamada özne ve nesne aynıdır ve kendisini düşünmesiyle sonlulukta kendinde var olan idea'yı düşünür. Düşünme ve varlık arasında bir özdeşlik kurulur. Hegel bu özdeşliğin başında bulunup daha sonra ayrıldığını ve sonuçta tekrardan birleşeceğini söylemektedir. Jean Hyppolite’e göre mutlak bilme, bilincin kendisini nasıl varlıkla özdeş olarak deneyimlediğini gösterir (Hyppolite, 2008). Hegel, felsefe tarihi üzerine verdiği derslerin kapanışında mutlak bilgiyi şu şekilde ifade eder:

“Arı düşünce öznel ve nesnelin karşıtlığına ilerlemiştir; karşıtlığın gerçek uzlaştırılışı ise bu karşıtlığın mutlak uç noktasına itildiğinde kendini çözdüğü algısıdır; Schelling’in söylediği gibi, karşıtlar kendilerinde özdeşler- ve sadece kendilerinde değil, aksine ebedi yaşam tam da sürekli olarak karşıtlığı üretme ve sürekli olarak karşıtlığı uzlaştırma sürecine dayanır. Karşıtlığı birlik içinde, birliği de karşıtlık içinde bilmek – mutlak bilgi budur; ve bilim kendi aracılığıyla bütün gelişiminde bu birliğin bilgisidir” (Hegel, 2021, s.427).

Bu düşünceye egemen olan şey de bütün kendinde-varlığın hakikatının, kendi için varlığı olmasıdır. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde şöyle özetlenmektedir: “Gerçek bütündür.

⁵ Hegel diyalektiğini anlamaya yardımcı olan “aufheben” terimi üç anlama (olumsuzlamak, içererek aşmak ve el üstünde tutarak yükseltmek) gelir.

⁶ Holz bu benzetmeyi şu şekilde kullanmaktadır: “Çünkü yüksek bir aşamada aşılmış (aufheben) olabilmek, ki çelişki durumunda gelişmeye ve karşıtlıkların birliğini sağlamaya devam etmektedir, tam da birbiriyle uyumlu hale gelmek demektir...insanlık ve doğa tarihi de bu süreçte sonsuz bir ilerleme içinde bir basamaktan daha yüksek bir basamağa doğru ilerleyerek “spirale dolanmaktadır.” (Holz,2018, s.27).

Bütün ise ancak kendi açınımı yoluyla kendini tamamlayan özdür” (Hegel, 2019, s.15). Süreçteki aşamaların hepsi sonuçta ortaya çıkar ve kapsanarak aşılmanın bir sonucudur. Bütünü bilmeye giden yolda üç aşama bulunur: İlk aşama öznenin nesneyi karşıtı olarak bildiği aşamadır. İkincisi ise nesnenin kendisini akla uygun bir kavram olarak gösterdiği aşama: Üçüncü aşama ise bilmenin artık bir formu ya da belirlenimin bilgisi olmadığı, aklın kendisini nesne ile öznenin özdeşliğinde bildiği mutlak bilgi aşamasıdır. Kısaca bütün süreç bütüne aittir ve hakikat bu bakımdan yalnızca bütündür. Bütün de kendisini tarih içerisinde göstermektedir.

Hegel’in ele aldığı şekliyle bilincinin ilerleyişi bir zorunluluk içerir. Her bir aşamada diğerine geçiş belirli bir zorunluluktan kaynaklanır. Aynı durum Hegel’in aklı ve tarihi nasıl gördüğü ile bağlantılıdır. Hegel’e göre *akıl*, kendisini tarihte gösterir. Dünya tarihi, *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki bilincin serüvenin mekanıdır ve Hegel’e göre *tarih*, aklın kendini dışsallaştırması ve yeniden kendine dönerek içselleşmesinin süreçlerini içerir. Hegel’e göre tarihin amacı ve ilerleyişinin zorunluluğu bilincin mutlak bilgiye ulaşmasının ve özgürlüğün gerçekleşmesinin tarihidir (Hegel, 2019, s.365). Tarihe bu şekilde bakan Hegel açısından Tin, tarihte gerçekliğini kazanır. Tin, Kılıçaslan’a göre “Kollektif/ortak yaşam yoluyla bilinç şekillerinin evrenselliği sağlanmış olur. Buna göre tin, bireylerin tekil varoluşlarını aşan bir özdür, ama onların özünü ve gerçekliğini taşıdığından aynı zamanda bireylerin kendilerini onda bulduğu ‘töz’dür” (Kılıçaslan, 2009, s. 28).

Holz’a göre Hegel, tarihi çemberlerden oluşan daha büyük bir çember olarak kavrar. Her dönem veya çember, bir diğeriyle temas eden ve kendi içine kapalı ama aynı zamanda zorunlu olarak kendi içerisinden taşarak, kesintiye uğramadan diğer çembere geçen bir model oluşturur (Holz, 2018, s.10). Uslu, Hegel de dahil olmak üzere pek çok 18. Yüzyıl düşünürlerinin çoğunun, tarihte olumlu yönde, özgürlüğün nasıl kazanıldığına dair birer ilerleme kurgusu oluşturduklarını belirtir. Ancak bu durum soyut bir “aklın gelişim” öyküsüdür (Uslu,2021, s.167). Türkyılmaz’ın yorumuna göre burada aklın tarihsel ereği, Tinin kendi bilincine varması ve kendini gerçekleştirmesidir (Türkyılmaz, 2011, s. 200). Hegel böylelikle tarihte aklın sürekli bir ilerleme içerisinde olduğunu savunur ve dünya tarihi aklın egemenliği altında ilerler ki, nihayetinde ona göre tarihte yaşanan her şey akla uygun olarak gerçekleşmiştir.

Diğer taraftan Hegel, *Tarih Felsefesi* metninin genel hatlarıyla *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki bilincin ilerleyişine paralel olarak, tinsel gelişimin tarih boyunca ortaya çıkan dört imparatorluktan -ki bunlar dört temel ilkenin taşıyıcısıdır- söz eder: "Doğu İmparatorluğu (tikellik ilkesi), Yunan İmparatorluğu (ahlaki bireysellik), Roma İmparatorluğu (soyut evrensellik) ve German İmparatorluğu (nesnellikle barışmış tin)" (Uslu, 2021, s.121). Hegel *Hukuk Felsefesi* kitabında da bu defa ilerleyişin devlette nasıl gerçekleştiğini anlatacaktır. Tin burada, felsefe tarihinde, Hegel'in açıkladığı gibi hem kendisini düşünen hem de kendisini bilen bir yapıda olduğu için reflektiftir. Hegel'e göre Tin, hem kendisini düşünen hem de kendisini bilen bir yapıda olduğu için refleksif bir varlıktır. Daha önce de değinildiği gibi, Tinin nihai hedefi özgürlüğün gerçekleşmesidir. Bu nedenle insanlığın tarihsel amacı hem hakikatin görünür kılınması hem de bu hakikatin kendi içinde gerçekleştirilmesidir. Hegel'e göre bu gerçekleşme, ancak devletin kuruluşuyla mümkündür. Birbiriyle çatışma potansiyeli taşıyan tikel iradeler, ancak hukuk yoluyla güvence altına alınabilir (Hegel, 1991, s. 9). Bu noktada Hegel'e göre özgürlük, ancak genel irade düzeyinde gerçekleştiğinde olanaklı hale gelir. Dünya tarihinin akılsal ilerleyişi, Hegel'e göre, hakikat ile özgürlüğün birliğini somutlaştıran Prusya Devleti'nde doruğa ulaşır. Bu noktada düşünce, soyut belirlenim düzeyinden geçerek somut biçimini almış ve Devlet formunda nihai ifadesine kavuşmuştur. Bu anlayış, *Tinin Fenomenolojisi* ile de uyumludur; çünkü bilinç, ilerleyen evrelerinde her uğrakta bir üst aşamada mutlak olanı sınır olarak belirler. Bu çerçevede Prusya Devleti, Hegel için felsefenin tarihsel gerçekleşmesine işaret eden son uğrak olarak okunabilir.

1.1.2. Marx'ın Tarihi ve Diyalektiği Ele Alışı

Diyalektik materyalizm, Lefebvre'ün tanımladığı şekliyle Marx'ın birbirlerinden kopuk olarak değerlendirilen doğa bilimi ile kendi çağında ilk adımlarını atan Hegel'in diyalektiğini, yani çelişkiler teorisini birleştiren bir dünya görüşüdür (Lefebvre, 2014, s. 31). Marx'ın gençlik dönemi sürecinde sıklıkla eleştirdiği Hegel ve Hegelciliğe rağmen ondan izler taşıdığını söyleyebiliriz. Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nden bu zamana kadar Marx ve Hegel arasındaki ilişki birçok tartışmaya zemin hazırladı. Lenin'e göre "Marx'ın Kapital'ini ve özellikle de onun birinci bölümünü anlamak, Hegel'in Mantık'ının bütününe adanmış inceleme ve anlamış olmaksızın tamamen imkansızdır" (Lenin, 1976, s. 180). Lukács da Lenin'in sözlerine benzer bir şekilde *Tarih ve Sınıf Bilinci*

eserinde Marksizm içerisindeki Hegelci yönlerin açığa çıkartılması gerektiğini savunmaktadır: “Marksizmin devrimci geleneğine dönmek isteyen herhangi biri için Marksizmin Hegelci geleneklerini tazelemek en büyük görevdi. O nedenle Tarih ve Sınıf Bilinci, Marx'ın devrimci yanını, Hegel'in diyalektiğini ve yöntemini yenileyerek sürdürme yoluyla bir kez daha güncelleştirmek amacıyla o zamanlar yapılan belki de en radikal girişim rolünü oynuyor” (Lukács , 1998, s. 21). Kılınç, Hegel ve Marx arasındaki bağı metinsel bağlantılarla gösterdiği makalesinde, Engels, Marx'ın Hegel'i geride bıraktığı dönemde dahi onu sahiplendiğini ileri sürmektedir. Bu geride bırakma söylemini de Hegel'in kapsayarak aşma kavramıyla birlikte düşünmemiz gerektiğini belirtir (Kılınç, 2011, s. 96). Marx ve Hegel arasındaki ilişkinin tartışıldığı geniş literatürü göz önünde bulundurarak şu soruyu sormak faydalı olacaktır: Hegelci diyalektik yöntemden etkilenmiş Marx'ın getirmiş olduğu yenilikler nelerdir?

Marx, “olan” ile “olması gereken” arasındaki karşıtlığın aşılabilmesi için Hegelci diyalektiğin tersine çevrilmesi gerektiğini söylediği *Kapital*'e yazdığı Sonsöz'de, Hegel'e yapılan ölü köpek muamelesine karşı Hegelci diyalektiğin önemini vurguluyordu: “Diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemleştirme, onun genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in oraya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez” (Marx, 2018, s. 29). Ancak Marx'a göre aynı zamanda gizemleştirme ve diyalektik, Hegel'de var olanı yüceltmeye sebep olmuştur. Bu yüzden Hegel'in diyalektiği tersine çevrilerek eleştirci ve devrimci yönleri ortaya çıkartılmalıdır.⁷ Marx açısından diyalektik burjuva toplumunda var olanı olumladığında eleştirel kuvvetini kaybetmektedir. Dolayısıyla diyalektik bir yöntem olarak kullanılacaksa eğer, “mistik kabuk içerisindeki rasyonel özü” ortaya çıkartılarak, oluşum biçimlerini “akan bir hareket içerisinde” kullanılmalıdır. Diyalektik, modern sanayi toplumunun içerisinde geçtiği dönemseller çelişkileri ancak bu şekilde ortaya çıkartabilir. Bu bağlamda diyebiliriz ki Marx en nihayetinde, *Grundrisse*'de ve *Kapital*'de Hegel'in yöntemini ve mantığını kullanmıştır. Ancak Hegelci diyalektiğin yüklenmiş olduğu soyut

⁷ “Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiürgosudur. Bendeysse, tam tersine, düşünsel olan (*das Idelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir.” (Marx, 2018, s. 29)

özgürleşim sürecini Lefebvre göre Marx iktisadi koşullar üzerinden okuyarak ona somut bir içerik kazandırmıştır (Lefebvre, 2014, s. 31).

Engels’e göre Hegel’de diyalektik, doğada ve tarihte çelişkinin önemine dikkat çekilse de, çelişki soyut bir şekilde tanımlandığı için hareket ve değişim geneline yönelik soyut ve mantıksal bir formül olarak açıklanmıştır (Engels , 1975, s. 93). Marx ise Hegel’den farklı olarak yöntemin kendi başına ancak gerçekliğe dair bir kılavuz veya genel bir çerçeve olabileceğini düşünmektedir. Marx açısından her gerçeklik kendisine özgü çelişkileri, değişimleri ve yine kendisine özgü ani dönüşümleri barındırır. Toplumsal olanın nasıl incelenmesi gerektiğine odaklanan Marx açısından yöntemin biçimi (mantığı) içeriğe tabi olmalıdır. Hegelci yöntemin soyut, diyalektik ve spekülatif izleği; Marx’ta, yalnızca belirli tarihsel koşullarda ortaya çıkan somut gerçekliğin anlama süreçleriyle ilişkilendirilir. Bu anlamda, soyut olanın kavranışı spekülatif değil, maddi koşullara bağlı olarak tarihsel olarak belirlenmiş bir içerik üzerinden değerlendirilir. Elgür’e göre diyalektik “...gerçek somutun düşüncedeki somuta dönüşmesini sağlayan dolayımın süreci olarak gerçekliğin ona içkin olan bileşenlerini ve ilişkiselliğini - gerçeklikte (fakat gerçeklikle ilgili diyalektik hareketin Marx ve Hegel diyalektiği arasındaki genel ayrımı oluşturduğu unutulmadan) ve düşüncede- kuran hareketin adı olarak Marx tarafından sahiplenilir” (Elgür, 2018, s. 285).

Lefebvre’e göre Marx, Hegel’in *Mantık Bilimi*’nden çıkarsadığı diyalektiği geliştirmenin yanı sıra *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki ünlü “yabancılaşma” kavramını da somut bir teoriye dönüştürmüştür (Lefebvre, 2014, s. 32). *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki “tözün aynı zamanda özne” olması düşüncesi Marx tarafından da sahiplenilmiştir, ancak Hegel’in ele aldığı biçimin sadece biçimsel bir inşa süreci olarak değerlendirilerek. Hegel’de bulunan bilincin tarihteki diyalektik ilerleyişi, Marx’ta öznenin tarihteki pratiğine ve tarihsel toplumsal yapısına zincirlenir. Bu zincirlenişle birlikte sermayenin ve emeğin tarihini bütünlüklü bir şekilde ortaya koyar. Marx *Alman İdeolojisi*’nde Hegel’i bu konuyla ilgisinde şöyle eleştirmektedir:

“Egemen fikirler, egemenliği ellerinde bulunduran bireylerden ve özellikle üretim tarzının belli bir evresinden kaynaklanan ilişkilerden bir kez ayırdılar mı, bu tarih boyunca sadece fikirlerin egemen olduğu sonucuna çıkar... bundan sonra, gene, bütün insan ilişkilerini, insan kavramından, tasarlanmış insandan, insanın özünden, kısacası insandan türettirmek doğal bir şeydir. Kurgusal felsefenin yaptığı da budur. Hegel de Tarih Felsefesi adlı eserinin sonunda,

‘yalnız Kavramın ilerleyişini incelediğini’ ve tarihte ‘gerçek theodize’yi açıkladığını itiraf etmiştir.” (Marx&Engels, 2013, s.50)

Marx’a göre tarihsel analiz de bu yüzden kavramın salt ilerleyişinden hareketle incelenemez. Ona göre diyalektik yöntem, tarihsel durumun somut koşullarını arar ve gerçeklikteki hareketi ve değişimi göz önünde bulundurarak bu koşulları tarihselleştirir. Bu bağlamda Marx, insanlık tarihini bir “oluşum süreci” olarak görür ve bu sürecin temelinde çelişkilerin bulunduğunu açıklar. Tarih, diyalektik bir gelişme sürecidir ve bu süreç “insani olan” ile “insani olmayan” arasındaki çelişkiler üzerinden ilerler. Marx’a göre bu yüzden tarihsel ilerleyiş ve tarihsel dönüşüm, yalnızca iyi niyetli çabalarla veya soyut düşüncelerle değil pratik mücadelelerle mümkündür. Bu bağlamda “insani olmayan” Marx açısından tarih boyunca insanın yabancılaşmasının bir ifadesidir. Lefebvre’ün belirttiği üzere Marx, yabancılaşmayı dinsel, metafiziksel ya da ahlaksal kavramlarla değil, maddi ve toplumsal pratikler temelinde açıklamıştır. Marx’a göre insanın yabancılaşması yalnızca teorik değil aynı zamanda pratik bir olgudur. Bu durum yaşamın tüm alanlarında kendini göstermektedir; üretim araçlarının özel mülkiyeti ve paranın soyut toplumsal bir güç haline gelmesi, insanın kendi emeği üzerinde kontrolünü kaybetmesi (Lefebvre, 2014, s. 52,53).

Marx, toplumsal yapıyı mülkiyet, toplumsal işlevler ve sınıfların örgütlenişini üzerinden ele alır ve bu durum *üretim tarzı* olarak adlandırılır. Üretim tarzı ile üretici güçler ve teknik donanım ile iş bölümü arasında bağlar bulunur. Marx *Komünist Manifesto*’da tarihsel ilerleyişte birçok farklı üretim tarzını gözlemler: Ataerki üretim tarzı, aile mülkiyeti ve erkek egemenliğine dayanırken; kölecilik, teknik ilerlemelerin kölelerin verimli kullanımını sağlamasıyla efendiler sınıfını oluşturur. Feodal ekonomi, serflerin askeri sınıf tarafından sömürülmesini içerirken; kapitalist ekonomi, mülkiyet, tasarruf ve sermaye ilişkilerini merkeze alır. Dolayısıyla da üretici güçlerin gelişmişliği temelinde ekonomik-toplumsal koşullarla şekillenir. Bu durum Marx’ın tarihe nasıl baktığıyla da bağlantılıdır: “İnsanlar tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar. Tüm ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker” (Marx, 2016, s. 19).

Yabancılaşma, insan iradesi dışında şekillenen süreçleri ifade ederken, *üstyapı* hukuksal, siyasal ve ideolojik kurumların toplamını oluşturur. Üstyapı, üretim tarzını yansıtarak kapitalist mülkiyet ilişkilerini düzenler ve meşrulaştırır. Aynı zamanda, üretim tarzı ile üstyapı arasındaki karşılıklı etkileşim, bu yapının sürekli bir dönüşüm içinde olduğunu gösterir. Bu fikirler ve kurumlar bütününe Marx, *üstyapı* adını verir. Üstyapı, hukuksal ve siyasal kurumları, ideolojileri ve toplumsal ilişkilerin dışavurumlarını içerir. Üstyapının görevi, mevcut üretim tarzını desteklemek ve devamlılığını sağlamaktır. Ancak üstyapı da üretim tarzını etkileyerek aralarındaki diyalektik ilişkiyi sürdürür. Hegel'in özne ve nesne arasında kurmuş olduğu diyalektik ilişkiyi deneyim kavramıyla birlikte bilgi üretiminin doğal bir birleşeni olarak ele alırken Marx'ta altyapı ve üst yapı arasındaki ilişkide, bizzat mülkiyet ilişkileriyle bağlantılı şekilde deneyim yoksunluğu üzerinden okunur ancak:

“Bu anlamıyla alt yapı ve üst yapı arasındaki belirleme ilişkisi, doğrudan, öznenin nesnenin gerçekliği karşısındaki konumunun belirlenmesini değil, alt yapı ve üst yapı arasındaki uyumsuzluğun, öznenin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkinin alt yapı tarafından nasıl engellendiğinin ve çarpıtıldığının bir deklarasyonu olarak iş görür.” (Elgür, 2018, s. 312)

Marx'a göre gittikçe mülksüzleşen bir toplumda, özneler emeğin meta biçiminin yaygınlaşmasıyla beraber sınırlı bir deneyim havuzuna ulaşıyor ve bu yüzden de gerçeklikle kurmuş oldukları ilişkide bir zayıflama söz konusu oluyordu. Dolayısıyla bu koşullar -kendi yaşam koşullarını belirleyemedikleri ve kendilerine dayatılan sınırlı deneyimler- yüzünden insanların kendilerini gerçekleştirme olanakları da bulunmaz (Kulak, 2012, s. 143).

“Egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşüncelerdir: Yani, toplumun maddi egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen fikri güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de genel olarak, kendine tabi kılar. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikri ifadesinden, düşünceler halinde kavranan egemen maddi ilişkilerden, yani o bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerden başka bir şey değildir; yani, onun egemenliğinin düşünceleridir” (Marx&Engels, 2013, s.52)

Ancak Marx, tarihin toplumsal pratikten, yani alt yapı ve üst yapı arasındaki ilişkiden soyutlanmış şekilde sunulan Hegel ve takipçilerinin fikirlerinden farklı olarak düşüncenin toplumsal yaşamla bağlantılı olarak anlaşılabilceğini düşündüğünden maddi yaşamın ve

değişimlerin bilince etkisini de hesaba katmaktadır.⁸ Bu yüzden insanların kendilerini gerçekleştirmesinin yolunun maddi yaşamın değişimiyle mümkün olacağını düşünmektedir: “Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır” (Marx&Engels, 2013, s.35). Böylece insan bilinci bu yaşam süresince ideolojik tepki ve yansımalarından oluşur. Marx’ın kastettiği içkin eleştiri ve ideoloji bu düşünceler etrafında şekillenir.

Marx’ın eleştirileri kapitalist toplumdaki sömürü ilişkilerine odaklanırken bir yandan eleştiriye de bir sorumluluk yüklemektedir. Marx’a göre Alman toplumun tarihsel gelişimi ilerleyecekse eğer “burjuva iktisadının her türden özgün gelişimin tıkanmasına” karşın eleştiri yolunu izlemeliydi (Marx, 2018, s.25). Ancak “...eleştiri, bir sınıfı temsil edecekse, yalnızca, tarihsel görevi kapitalist üretim tarzını yıkmak ve ardından sınıfları ortadan kaldırmak olan sınıfı temsil edebilir: Proletarya” (Marx, 2018, s. 25). Eleştirinin görevi sürece içkin olan, yabancılaşmış emeği yücelten, sermaye ve emek arasındaki ilişkiden bağımsız olarak sunulan düşüncelerin ideolojik karakterini ortaya çıkartmaktır.

Marx’ın kapitalist toplumun “yazgısını” elinde taşıyan sınıf olarak tanımladığı *proletarya*, süreci ancak koşulların değişmesi ile insan etkinliğinin ya da kendisinin değişiminin çakışmasıyla devrimci pratik olarak kavrayabilir ve akılcı olarak anlayabilir.

⁸ Marx, Hegel ve Hegelcilerle yönelik eleştirilerinin yoğun olduğu *Alman İdeolojisi*’nin girişinde konuyla bağlantılı olarak amacını şöyle açıklamaktadır: “İnsanlar şimdiye kadar, kendileri hakkında ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında her zaman yanlış fikirlere sahip olmuşlardır. Sahip oldukları ilişkileri, Tanrı hakkındaki, normal insan hakkındaki vb. tasarımlarına uygun olarak düzenlemişlerdir. Kendi beyinlerinin ürünleri, onları yaratan beynin üstüne çıkmıştır. Öyleyse onları, boyunduruğu altındaki ezildikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin egemenliğine karşı başkaldıralım. Biri İnsanlara bu yanılsamaları değiştirip yerine insanın özüne uygun düşen düşünceler koymaları öğretelim diyor, bir başkası, bu yanılsamalara karşı eleştirci bir tutum almayı öğretelim diyor, bir üçüncüsü ise, bunları kafalarından çıkartıp atmalarını öğretelim diyor ve -bugünkü gerçekliğin böylece çökeceğini iddia ediyorlar. Bu masum ve çocuksu düşler genç-Hegelcilerin bugünkü felsefesinin çekirdeğini oluştururlar; ki bu felsefe, Almanya’da, kamuoyunca korkuyla karışık bir saygı ile karşılanmakla kalmıyor, ama felsefi kahramanların kendileri tarafından, canice sertlikteki bu fikirlerin dünya için devrimci bir tehlike taşıdığı inancı içinde büyük bir ciddiyetle sunuluyor. Bu kitabın birinci cildinin amacı, kendilerini kurt sanan ve başkalarının da kurt sandıkları bu koyunların ne olduklarını ortaya koymak, meleyişlerinin Alman burjuvalarının tasarımlarının felsefi bir dille yinelenmesinden başka bir şey olmadığını ve bu yolla felsefi yorumcuların palavracılıklarının, Alman gerçekliğinin zavallı yoksunluğunu yansıtmaktan başka bir anlam taşımadığını göstermektir.” (Marx&Engels, 2013, s.5). Bu düşünürlerin genel olarak yaptıkları şeyi ise Marx şöyle özetlemektedir: “Gerçek koşullardan en başından itibaren soyutlanan bu ters yüz etme sayesinde ki, tüm tarihi bilincin bir gelişim sürecine dönüştürmek mümkün olabildi.” (Marx&Engels, 2013, s.71).

Bu düşünce aslında şunu kastetmektedir: Kapitalist toplumun temelinde yatan sermaye-emek çelişkisi sınıf mücadelesini kaçınılmaz kılar. Bu mücadele sürecinde işçi sınıfının bilinci dönüşüme uğrar ve Marx’a göre bu dönüşüm, tarihsel gelişimin bir sonraki aşaması olan sosyalizmin belirleyici unsurudur. Dolayısıyla düşünce ile pratiği birbirine bağlayan kilit nokta, proletaryadır. Marx’ın doktora tezinden itibaren ele aldığı “felsefenin gerçekleşmesi” ve “felsefenin sonu” temaları, felsefenin dış dünyayla hesaplaşmasının bir sonucudur. Bu bağlamda, felsefe Marx için hem dünyaya açılır hem de proletarya aracılığıyla dünya felsefeleşerek gerçekleşir (Kılınç, 2011). Marx’ın ifadesiyle: “Felsefe, proletarya ortadan kalkmadan kendini gerçekleştiremez; proletarya da felsefe gerçekleşmeden kendini ortadan kaldıramaz. Bütün koşullar yerine geldiğinde, Alman diriliş gününün galya horozunun tiz ötüşüyle haber verilmesi gerekir” (Marx, 2016, s. 209).

Aydınlanmadan başlayan ve oradan Hegel’e kalan özgürleşme ufkunu Marx proletaryanın kurtuluşuna, yani komünizme bağlamıştır. Callinicos’a göre Marx’ta Komünizm, felsefi bir kategori olarak, tarihin bütünlüklü olarak anlamını ondan aldığı bir hedef görünümündedir. Bu durum aynı zamanda “tarihin çözülmüş” bilmececi olarak Marx tarafından adlandırılmıştır (Callinicos, 2009, s. 35). Marx’ın bu düşüncesinde Hegel’in tarihin sonu düşüncesinin içerisinde yer aldığı, bütün çelişkilerin çözüme kavuştuğu Mutlak Tin anlayışının etkisi bulunur (Callinicos, 2009, s. 35). Fakat Marx’ta çelişkilerin Hegel’deki gibi Mutlak’ta çözüldüğü gibi son bulduğunu söylemek tartışmalıdır. Callinicos’a göre Marx çelişkinin sonu olmadığına inanmaktadır (Callinicos, 2009, s. 37). Diyalektik, Marx’ta Hegel’de olduğu Mutlak Tinin gerçekleşmesinin tarihsel gelişimi olmadığından her bir toplumsal örgütlenme biçimi, kendi içerisinde onu değiştirme potansiyeli taşıdığı çelişkileri de içermektedir. Fakat tarihin belirli bir yöne doğru çelişkiler sonucunda gittiğini Marx’ın bir öngörüyle belirttiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Löwith’e göre, Marx’ın arzu ettiği şey, Hegel’in yapmış olduğu gibi devletin mutlak örgütlenmesindeki çelişkileri korumak değil, çelişkilerin toplum içerisinde varolmadığı bir toplumsal yapıya işaret etmektir (Löwith, 1999, s. 121). Marx, *Komünist Manifesto*’da Proletaryanın kendisine dayatılan koşulları zorlaması yoluyla, kendisini bir sınıf altında örgütleyerek bir devrim gerçekleştireceğini düşünmektedir. Bu devrim aracılığıyla da toplumda sınıf çelişkilerinin ortadan kalkacağı zorunlu bir geçiş olduğunu düşündüğü sosyalizme ulaşacağını söylemektedir (Marx&Engels, 2009, s.

142). Marx'a göre bu süreç, diyalektiğin 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' yoluyla olumluya evrilmesidir.

1.1.3. Adorno'nun Tarihin Diyalektik İlerleyişine Yönelik Eleştirileri

Frankfurt Okulu'nun genel düşüncesini, tarihsel durumu itibariyle bir tür dogmaya dönüşmüş olan Marksizmi, felsefi-teori zemininde tekrardan formüle etme girişimi olarak özetleyebiliriz. Adorno, 1931 yılında "*Zur Aktualität der Philosophie*" adı altında verdiği konferansta felsefenin temel görevini açıkça belirtir: "Felsefenin ilk ve aktüel görevi, egemen olan felsefi düşüncüyü radikal eleştiriden geçirmektir" (akt. Orkunoğlu, 2022, s.438). O halde Adorno'nun Horkheimer'le birlikte, bütün sosyal bilimler, felsefe ve pozitivist düşüncelere, Marksizm dahil olmak üzere eleştirel olarak baktıklarını söylemek doğru olacaktır. Jay'e göre ilk dönem Eleştirel Teori düşünürleri, Hegel'in felsefesinin önemli düşüncelerinden olan mutlak hakikate ve tarihe dair düşüncelerini tehlikeli olarak görmüşlerdir (Jay, 1989, s. 69).

Hegel'den başlayan yabancılaşmanın aşılması düşüncesi, Marx tarafından komünist toplumun kurulmasına bağlanmıştı. Ancak Adorno'ya göre tarih göstermiştir ki felsefe bu fırsatı kaçırmıştır. Adorno, *Negatif Diyalektik* metninin girişinde bu konuyla ilgili düşüncesini ilan eder: "Bir zamanlar miadını doldurmuş gibi görünen felsefe bugün hâlâ yaşıyor çünkü onu gerçekleştirme fırsatı kaçırıldı" (Adorno, 2016, s. 15). Hegel'in tinin gerçekliğine kavuştuğunu iddia ettiği Prusya devletinin diyalektiğin vadettiği özgürlük kavramının kendisini yaşamda göstermesi durumu, Adorno'ya göre hem Hegel'in diyalektiği ele alış biçimindeki bir hatadır hem de tarihsel olarak yanlıştır. Adorno açısından Aydınlanmadan itibaren başlayan tarihin pozitif yönden seyrinin spekülative okumasındaki özgürlük anlayışı Auschwitz'e teslimiştir. Artık özgürlükle ilgili pozitif düşünceler ideolojik temelden hareket etmektedir. Kant'ın *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi*'ndeki heuristik olarak doğanın hareketinde aranan ereksellik, Alman idealizmindeki özne ve nesne arasındaki özdeşlik tartışmalarına bir çözüm olarak görülmüş ve tarihte bir ereksellik aranmıştır. Adorno'ya göre Hegel'deki özdeşliğin problemli yönlerinden biri de bu özdeşliğin tarihin seyrinde aranmasından kaynaklanıyordu. Tarihte herhangi bir ilerleme varsa bile Adorno'ya göre: "Evrensel tarih yabaniyetten insanlığa doğru değil, sapandan megaton bombasına doğru ilerlemiştir" (Adorno, 2016, s. 290). Fakat unutulmamalıdır ki Adorno, tarihsel ilerlemenin karşısında

değildir. Yalnızca tarihsel ilerleyişteki kırılmalarda meydana gelen özgürlüklerin karşısında özgürlük kalıntılarını ve insani eğilimleri savunmaktadır.

Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne yazdıkları önsözde, tarihteki ilerleyişin yıkıcılığının eleştirisinin gerici düşünme biçimlerine bırakılmaması, diyalektiğin temel işlevi olan kapsayarak aşma tarafından sahiplenilmesi gerektiğini söylemektedirler (Adorno&Horkheimer, 2010, s.13). Adorno ve Horkheimer asıl amaçlarını şu şekilde ifade etmektedirler: “Aslında amacımız, insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktan başka bir şey değildi” (Adorno&Horkheimer, 2010, s.10).

Adorno açısından düşünce her türden gericilik karşısında tarihsel olarak ilericiliğin yanında olmalıdır. Bunu yaparken düşünce geleceği önceden tasarlamamaya kalkışmaması, gerçekleştirecek dolayimleri detaylandırmaması gerekmektedir. Adorno, Hegel'in tarihin mutlak tinin bir açınımı görüşüne Marksist bir perspektiften yaklaşarak tarihin insan eylemlerinin bir ürünü olduğu söyleyerek, materyalist bir pozisyon alır. Tarih, tarihsel ve toplumsal, yani somut insan eylemleriyle şekillenen ve her yeni toplumsal üretim biçimiyle de yeniden şekillenen bitimsiz bir yapıdadır. Adorno açısından insan, tarihsel ve toplumsal bir varlık olduğundan Hegel'in fikirlerini de kendi bulunduğu dönemdeki toplum ve tarihsel durumla birlikte ele almak gerekir. Hegel'in “dünya tarihinin Prusya Devletinde tamamına erdiği”⁹ düşüncesi Adorno'ya göre onun sistemine aykırı bir karar değil tam da idealizme uygun bir yapıdadır. Çünkü burjuva toplumunda hiçbir şeyin dışarıda kalmadığı bütünlüklü ve kapalı sistemlerde düşünce sistem karşısına çıkartılarak, sistem aleyhine rasyonalize edilir (Adorno, 2016, s. 34-35).

Adorno'nun *Kapital*'e ve *Komünist Manifesto*'ya yaptığı atıfla burjuva toplumda, toplumun kendisini koruyarak devam ettirmesi için sürekli olarak ilerlemeli ve sınırlarını nobran bir şekilde genişletmelidir. Eğer bunu yapmazsa kendi kendisini ortadan kaldırması gerektiğinin bilincindedir. Bu yüzden Hegelci sistem, burjuva *ratio*'suna uygun bir şekilde dışarıda hiçbir şey bırakmayan, her şeyi yutan bir yapıdadır.

⁹ Tarihin sonu ve sistemle ilgili olarak Engels *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* metninde şöyle bahsetmekte: “Bütün filozoflarda sistem kesinlikle geçici olandır, çünkü o, insan aklının hiç de geçici olmayan bir gereksinimden, yani bütün çelişkilerin üzerinden aşmak gereksinmesinden ortaya çıkar. Ama bütün bu çelişkiler kesin olarak ortadan kaldırıldı mı sözde mutlak gerçeğe varırız: dünya tarihi sonuna varmış bitmiştir” (Engels, 1992, s. 14).

Adorno'nun eleştirilerinden önce Engels de sistemlere dair benzer eleştirilerde bulunmuştur:

“Sistematik¹⁰, Hegel' den sonra olanaksız. Dünyanın yekpare bir sistemi, yani bağıntılı bir bütünü temsil ettiği açıktır, ama bu sistemin bilinmesi, tüm doğanın ve tarihin bilinmesini önşart koşar, buna da insanlar asla erişemezler. Öyleyse sistemler yapan kişi, sayısız boşluğu, kendi buluşuyla doldurmak, yani irrasyonel fantezi yürütmek, ideoloji yapmak zorundadır” (Engels, 1975, s. 435).

Ancak Engels bu durumu Hegel'in diyalektik yöntemine aykırı olarak görürken,¹¹ Adorno açısından, Hegel'in diyalektik yönteminin olumsuzun olumsuzlanması yoluyla olumluya varmasıyla uyumludur.

Adorno'nun *Minima Moralia*'da Hegel'e yönelttiği “Bütün yanlıştır” ifadesi, onun tarih anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde daha derinlikli bir anlam kazanır. Hakikatin tarihsel olarak görelî ve yanlışı biçimlerde ortaya çıkması, burjuva çağının tarih anlayışının saklamaya çalıştığı temel bir durumu açığa çıkarır; tarih, hakikatin kaynağı olma konusunda güvenilir değildir. Aydınlanma'nın özgürlük vaadi ise gerçekleşmeyerek bir mite dönüşmüştür. Bu nedenle Adorno'ya göre tarih, bütünlüklü ve yapısal bir form kazanmaz. Buck-Morss'un da belirttiği gibi, tarih Adorno açısından insan pratiğinin farklı alanlara bölünmesi içinde süresizdir ve açık uçlu, tamamlanmamış bir diyalektik süreç olarak gelişir (Buck-Morss, 1977). Dolayısıyla “Hakikat bütün” değildir, aksine “Tarih hakikatte yer alır ancak hakikat tarihte yer almaz”. Bu düşüncenin anlatmak istediği şey özünde şudur: Tüm hakikatin tarihsel olduğu ancak tarihin üzerinde onu belirleyen ve yönlendiren bir hakikatin olmadığı ve tarihin gerçeklikle bu şekilde metafizik veya ontolojik bir özdeşliğinin olmamasıdır (Buck-Morss, 1977, s. 48).

“Hegel de evrensel tarihi, salt çelişkileri sayesinde birlik teşkil eden bir tarih olarak tasarlamıştır. Materyalist işleyen bir diyalektik, tin ve kavram birliğinin rahatlatıcı bir biçimde bir arada tutamadığı unsurların süreksizliğini bilhassa öne çıkarır. Süresizlik ve evrensel tarih bir arada düşünülmelidir. Evrensel tarihi metafizik batıl inançların kalıntısı olarak görüp üzerini çizmek, tinsel düzeyde, olgusalılığı bilinmesi ve kabul edilmesi gereken tek unsur olarak sabitlemektir, bunun da, olguları birlik teşkil eden tinin bütüncül ilerlemesine tabi tutan, onları tinin belirtileri olarak tasdik eden eski hükümlerinin yapıtından hiç farkı yoktur. Evrensel tarihin önce kurgulanması sonra reddedilmesi gerekir. Geçmişte yaşanan ve gelecekte yaşanacak felaketlere rağmen, tarihte tezahür eden ve onu kaynaştıran daha iyi bir dünya planı olduğunu iddia etmek düpe düz sinikliktir” (Adorno, 2016, s. 290).

¹⁰ “Sistematik, burada mutlak, tamamlanmış bir sistem anlamında” çev. *dipnotu*.

¹¹ “Fakat bu suretle, Hegel sisteminin bütün dogmatik muhtevası mutlak hakikat ilan edilmiş olur ki, bu da onun her türlü dogmatizme son veren diyalektik metoduna aykırı düşer” (Engels, 1992, s. 14).

Adorno'nun Hegel'in özdeşlik düşüncesine yönelik eleştirisi de bu anlamda yorumlanabilir: Tarih özdeşliğe sınırdır. Burada insan, tarihin özne-nesne olarak özneleştiren öznesi değildir. Özne ve nesne arasındaki kopuklukların diyalektiği, tarihsel olarak tekrar tekrar ortaya konur. Hegelci tarih anlayışının, özne ve nesnenin, akıl ve gerçeğin özdeşliğinin reddi ve daha çok tarihin tüm ilerlemeci yorumlarına yönelik şüphecilik Adorno'nun ve diğer ilk dönem Eleştirel teorisyenlerinin anlaştığı temel noktadır. Horkheimer da bu konuya dair şöyle söylemiştir: "Tarihin akli yoktur... Tarihe, homojen, maddi bir özneye özerklik tanımanın noksansız verilmesi, sadece dogmatik bir metafiziktir" (akt.Buck-Morss, 1977, s. 48). Tarihin, kötü bir toplumdan daha iyi bir topluma doğru ilerlemiş olması, bu süreçte bulunduğumuz zamandan daha da iyi bir toplumunun ortaya çıkabileceği bir olgudur ancak başka bir olgu da şudur ki tarihin ilerleyişi bireylerin acıları ve ıstırapları üzerinden de geçmektedir. Hohendahl'a göre Adorno, tahakkümün ve mübadele ilişkilerinin bütün bir topluma yayıldığı dönemde tikelliği, özerkliği ve özdeşsizliği savunmak için geri çekilir (Hohendahl, 1992). Adorno'nun tarihe bakışı tıpkı kavramları zıtlıklarıyla birlikte tanımladığı gibi ("doğa" ve "tarih", "toplum" ve "birey") tek başına tarih kavramı olarak değerlendirilemez (Buck-Morss, 1977).

Adorno'nun tarihe ve işçi sınıfına dair eleştirilerinin yoğunlaştığı bir diğer düşünür olan Lukács'la tartışması, Adorno'nun tarihi ve diyalektiği ele alış biçiminin daha net anlaşılmasına olanak tanıyacaktır. Bunun yanı sıra devlet ideolojisine dönüşmüş Ortodoks Marksizme yönelik eleştirileri de Adorno'nun özdeşlik tartışmalarındaki arka planına ışık tutacaktır.

1.1.4. Lukács ve Ortodoks Marksizmin Tarih Anlayışının Reddi

Jameson, Adorno'nun Marksist anlayışıyla ilgili olarak "onun ne çok Marksist ne de yeterince Marksist olmaması üzerinden direkt olarak reddedilmemesi" gerektiğini çünkü geleneksel okumalara karşı Adorno'nun felsefi projesinin kapitalizme daha geniş ve tarihsel bir mercekten baktığını söylemektedir (Jameson, 1990, s. 229). Adorno'nun kültür ve ideoloji alanındaki söylemleri Jameson açısından 'eski moda' Marksizmi andırmaktadır. Çünkü ona göre Adorno'nun ideoloji anlayışı çoğunlukla Marx'ın ve Engels'in tanımladıkları biçimiyle "yanlış bilinç" olarak ideoloji tanımına yaklaşmaktadır. Jameson bu söylemlerine ek olarak Marksizmin felsefi sorunlara yönelik

çözümlerini gelecekteki bir düzene bırakan anlayışını Adorno ile düşünürsek onun “geleneksel Marksistlerden bile daha Marksist olacağı” görülecektir demektir (Jameson, 1990, s. 230). Adorno’nun Ortodoks Marksizmden uzaklaşması ise tarihsel sürecin bireylere getirdiği acıları, insanların doğal, fiziksel varlıklar olarak maruz kaldıkları şiddeti haklı çıkarmak için tarihin bir “dünya mahkemesi”¹² veya aşkın bir gerçeklik olarak yüceltildiğini fark etmesiyle başlamaktadır. Lukács’ın toplumsal bütünü ve Marksist teorinin bir tür basit ekonomik determinizme indirgemesine yönelik tepkisi Adorno’da da karşılık bulmuştur.

Lukács, düşüncenin ve dünyayı değiştirme mücadelesinin krize girdiği dönemlerde¹³ felsefi geleneklere dönerek bilinci geliştirmeyi hedeflemektedir. Marksizmin kendi döneminde bir iktisat teorisine dönmeye başlamasından rahatsızlık duyduğu için Marksizmin söz konusu devrimci damarlarının bulunduğunu düşündüğü Hegel’e geri dönüşü gerekli görür. Bu yüzden Marx’ta Hegel’in etkisinin yoğun olduğu ve diyalektik düşüncenin ağır bastığı Marx’ın ilk dönem eserlerini yorumlamaya girişmiştir (Anderson, 2004, s. 88). Marksist yöntemle ilgili Lukács’ın “Ortodoks Marksizm Nedir?” makalesindeki tartışması daha sonra *Tarih ve Sınıf Bilinci* metninin de etkisiyle Adorno’nun *Negatif Diyalektik* metninin de içinde bulunduğu Batı Marksizm geleneğindeki birçok metni etkileyecektir (Anderson, 2004, s. 90-91). Rockmore’a göre de Hegelci Marksizm anlayışı Lukács tarafından ilk kez ortaya atılıp geliştirilerek Batı’daki Hegel ve Marx tartışmalarına egemen olmuştur (Rockmore, 2014). Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’ndeki Hegel etkisi onu: Tarihin öznesi ile nesnesinin özdeşliği, “aynı özdeş varlığa dönüşmüş bir özne-nesnesi” olarak işçi sınıfı, sınıf bilinci aracılığıyla bilginin toplumsal göreceliliği sorunu çözen bir proletarya anlayışına ve “yabancılaşmayı, yeniden kendini bularak eski içsel öznelliğe dönecek olan insan nesnellliğini dış dünyada gerçekleşen bir nesnelleşme olarak görmek istemesi, Lukács’ı, sosyalist devrimin gerçekleşmesi ile işçi sınıfının kendi öz bilincine varmasının” aynılaşmasına götürmüştür

¹² “Tarihin tarih boyunca benimsenen konumlan arkada bırakarak ilerlemiş olmasını bu konumların hakikat içeriğine dair bir yargı olarak gören ve bu yargıya kıymet verenler, tarihi dünya mahkemesi olarak kabul edenlerdir” (Adorno, 2016, s. 139).

¹³ Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabını Macar Komünün dağıtılmasından sonra Macaristan’da şiddetin yükseldiği bir zamanda Viyana’da yazmıştır (1923).

(Anderson, 2004, s. 102). Lukács'ın *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'ndeki söylemi onun genel düşüncesiyle de uyumludur:

“Elinizdeki çalışma Marksizm'in büyük gelenekleriyle yeniden bağ kurma amacı taşımaktadır. Tema olarak toplumsal varlığın ontolojisini seçmesinin nedeni budur, çünkü ustalıklı çarpıtılmış, sığ bir şekilde indirgemeci ve sahte biçimde ‘derin’ teorilerin mevcut kaosunda, Marksizm'in ihtiyaç duyduğu yenilenme, doğanın nesnel gerçekliği içinde toplumsal varlık için gerçek bir temel bulan ve toplumsal varlığı doğayla hem özdeşliği hem farklılığı içinde iyi temellendirilmiş ve kurucu bir ontolojiyi gerektirmektedir” (Lukács , 2018, s. 88).

Lukács'ın amacı, Sovyet Marksizmin Stalin ile birlikte resmi devlet ideolojisi haline gelmiş diyalektiğin şematik olarak sıralanmasının ve toplumun diyalektik gelişiminin doğal diyalektiğin bir yansımasına dönüşümüne karşı idealizm ve mekanik materyalizm arasında üçüncü bir yol olarak diyalektik materyalizme taze bir nefes sağlamaktır (Lukács , 2018, s. 14). Ateş Uslu, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'ne yazdığı giriş bölümünde Lukács'ın İdealizm ve mekanik materyalizme bakışını şöyle özetlemektedir: “İdealizm görünürde doğaüstü varlıkların karşısında insanı küçültürken aslında akıl, tasarım ve üretim gibi insani özellikleri yüceltir, ancak onların insani niteliğini yok sayar. Mekanik materyalizm ise görünürde doğa karşısında insani överken gerçekte insanlara özgü unsurların doğanın uzantısı olduğunu iddia ederek insanı doğaya tabi kılar” (Lukács, 2018, s.29). Adorno'nun ele aldığı şekliyle diyalektik, klasik Marksist yorumlamalara karşı, yukarıda bahsedilen devlet ideolojisi biçimine dönüşmüş halinden farklı olarak eleştirel bir teoridir. Lukács'ın aksine Adorno, diyalektiği totaliteye özgü bir mantık sistemi olarak görmez. Onun diyalektiği anti-sistem karakteri itibariyle olumsuzlayıcı ve katılaşmaya izin vermeden durmaksızın mücadele içerisinde. Lukács ise *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde diyalektiğin özünü “özne ve nesnenin etkileşimi ve teori ve pratiğin birliği” olarak tanımlamıştır. Lukács, Engels'in diyalektiği hatalı bir biçimde doğaya doğru genişleterek devrimci yanından uzaklaştırmış olduğunu düşünür. Çünkü “devrim içermeyen bir ‘evrim’ ve hiçbir çelişme ve çatışma olmaksızın sosyalizme ‘doğal olarak’ kendiliğinden ilerleme teorisi” ancak diyalektiğin asıl rolü olan özne ve nesne ilişkisinden bağı kopartılarak devrimci bir dogmaya dönüşmesiyle mümkündür (Yibing, 2012, s. 26).

Adorno tarihin sosyalizme doğru kendiliğinden ve zorunlu olarak ilerleyişine karşı çıkarak Lukács'la buluşur. Ancak Lukács'ın gerçekliği kavramak için önkoşul olarak koyduğu bütün fikrini reddeder. Lukács, teori ve pratiğin birliği fikriyle proletaryanın kendi bilincine ulaşarak toplumun bütününe kavrayabileceğini, bu şekilde de kendi

bilgisinin hem öznesi hem de nesnesi haline geleceğini söylemektedir (Lukács, 1998, s.79). Aynı zamanda bütünsellik kategorisinin tarihsel materyalizm ve Hegel arasındaki bağlantı olduğunu iddia etmektedir (Lukács, 1998, s.73). Adorno ise çelişkilerle düşünmenin aslında diyalektik olduğunu, diyalektiğin düzenleyici ve bütünselleştirici olmadığını, bu yüzden saf bir yöntem olmadığını söyleyecektir. Ona göre diyalektik ancak bu şekilde negatif olarak kalırsa Hegel'in ve Lukács'ın totaliterleştirici ve kavramsalcı mantıksal çerçevesinden kurtulabilecektir.

Lukács'ın Marksizmi ele alışı belirli bir eylem programına yol açan bilişsel bir yöntemdi. Adorno'ya göre ise teori, sınıf teorisinin hakikatin temeline alınarak, kolektif devrimci bir öznenin varlığına ve onun doğrudan pratiğe uygulanabilirliğine bağlanamazdı. Bir diğer taraftan proletaryanın sınıf bilincinin ancak Komünist Parti'nin iktidarında nesnel tarihle birleşeceğine de karşı çıkmıştır. Çünkü Adorno'ya göre teori ile pratiğin ilişkisi daha dolaylı olarak kurulmalıdır (Lunn, 1995, s. 246). Adorno açısından birey ile kolektif, tarih ile doğa gibi zıtlıklar diyalektik süreçte birbirlerini açığa vururlar ancak bunlar nihai bir hakikat veya bütünlük değildirler. Buck-Morrs'a göre Adorno tarihin ve hakikatin bu şekilde mutlak bir anlam taşımasına karşı çıkmıştır. Çünkü Adorno doğayı, tarihin ideolojik anlamlarını sorgulamaya açmada önemli bir araç olarak kullanarak Lukács'ın Hegelci tarih anlayışından uzaklaşarak *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde sunulacak olan tarihsel bakışa yönelecektir (Buck-Morss, 1977).

Adorno'nun Lukács'la olan bir diğer tartışması ise Lukács'ın epistemolojik öncelik anlayışı olacaktır. Jameson'un aktarımına göre Lukács, bir sınıfsal ya da kolektif fenomen olarak "proletarya bilinci"nin epistemolojik önceliğine odaklanmaktadır. Tarihin hem öznesi hem de nesnesi olarak tanımlanan proletarya, kapitalist toplumun ortaya çıkışıyla tarihsel durumu en iyi şekilde deneyimleyecek konuma gelmiştir. Bu yüzden işçi sınıfının deneyimi hakikat içeriğine sahiptir (Jameson, 2015, ss. 241-242). Adorno ise *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ve diğer metinlerinde de sıklıkla başvuracağı *acı deneyimi* ve onun hakikat içeriğiyle ilgili fikirleri Lukács'ın sınıfsal öncelik anlayışından uzaklaşarak toplumu boydan boya kateden korku ve tahakküm deneyimlerine götürecektir.

1.1.5. Teori ve Pratiğin Birliği Olarak Adorno'nun Tarihsellik Görüşü

Felsefenin gerçekleştirilme fırsatının kaçırılmasıyla ilgili Adorno'nun fikirlerini *Minima Moralia*'daki "yaşam yaşamıyor" ifadesiyle birlikte ele almak, onun düşünsel çizgisinin nasıl işlediğini anlamamızı kolaylaştırabilir. Adorno açısından özel alanda doğru bir yaşamın imkânsız olması neyse kamusal ve politik alandaki yaşamda da aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla bireysel ve kolektif düzeyde yanlış yaşamdan kaçış yoktur. Adorno'ya göre, reformist girişimler de yanlış yaşam sorununu çözemez. Toplumsal düzenin temelden değişmesi gereklidir. Çünkü bu düzen, sadece yabancılaşma ve sefalet üretmekle kalmaz, aynı zamanda totaliter eğilimler taşır. Auschwitz, bu sistemin bir kazası değil, onun mantıksal sonucudur. Reformlar, en fazla mevcut düzende bazı iyileştirmeler sağlayabilir ancak köklü değişim yaratamaz. Üstelik, reformlar, kötü olan bir dünyayı daha iyi hale getirme çabasıyla, aslında bu sistemin suç ortağı haline gelebilir. Bu nedenle Adorno, sistemin yönetilebilir hale getirilmesini değil, onun temelden sorgulanmasını savunur (Freyenhagen, 2014).

Adorno'ya göre proletarya kapitalist toplumda dünyaya o kadar entegre olmuştur ki, bu durum onun devrimci potansiyelini köreltmıştır. Fabian Freyenhagen Adorno'nun bu düşüncesiyle ilgili üç noktaya dikkat çekmektedir; ilk olarak, kapitalizmin, işçi sınıfını tamamen yoksullaştırmak yerine, onları daha yüksek yaşam standartlarıyla sisteme entegre ettiğini savunur. Sanayileşmiş Batı'da, işçi sınıfının önemli bir kısmı maddi olarak kapitalist düzene bağlanmıştır, bu yüzden Marx'ın öngördüğü gibi zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan bir proletarya ortaya çıkmamıştır. İkincisi ise proletaryanın yalnızca maddi olarak değil, bilinç açısından da kapitalizme entegre olmasıdır. Toplumsal denetim, yalnızca ekonomik düzeyde değil, bireylerin zihinlerine kadar uzanır. Sınıf yapısı nesnel olarak var olmaya devam etse de sınıf bilinci büyük ölçüde yok olmuştur. Adorno, kitle kültürünün ve kültür endüstrisinin insanları kendi gerçek sorunlarından uzaklaştırarak sistemin içine çektiğini vurgular. Bu durum, bireylerin eleştirel düşünce geliştirmesini zorlaştırır ve onları kapitalist düzenin içinde tutar. Son olarak, Sovyetler Birliği ve onun uydu devletlerinde nominal sosyalizmin otoriterleşmesi, özgürleşmenin önündeki en büyük engellerden biri haline gelmiştir. Freyenhagen'in aktardığına göre Adorno, Almanya'daki işçiler üzerine yapılan bir çalışmada, işçilerin kapitalist sisteme entegre olduklarını ve kapitalizme yönelik

eleştirileri olsa bile Sovyetler Birliği'ne karşı güçlü bir reddediş içinde olduklarını gözlemlemiştir. Sosyalist alternatiflere duyulan hayal kırıklığı, işçilerin sisteme bağlı kalmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, Marksist bakış açısında radikal dönüşüm için gerekli olan unsurlar eksik hale gelmiştir. Toplumu anlayabilenler onu dönüştürme gücünden yoksun, onu dönüştürebilecek olanlar ise onu anlamaktan uzak kalmışlardır (Freyhagen, 2014).

Adorno'ya göre teori ve pratik arasındaki bağda pratik değil teori öncelenmelidir. Bu durumda teori, pratiğin teoride değerlendirilmesi anlamına gelecektir. Ancak Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde belki de en meşhuru olan 11. Tezdeki "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir" söylemi bazı pratik mücadelelerde yanlış yorumlanarak teorinin önemsizleşmesi olarak değerlendirilmiştir (Marx & Engels, 1976, s. 14). Adorno *Negatif Diyalektik*'te tarihle ilgili tartışma yürütürken pratiğe yönelik fikrini açıklamaktadır: "Hegel ve Marx'ın teorik açıdan eksik tarafları tarihsel pratiğe de bulaşmıştır; yapılması gereken, irrasyonel davranarak düşünceye pratiğin önceliği karşısında boyun eğdirmek yerine pratiğin önceliğini teori düzeyinde yeniden düşünmektir; nihayetinde pratik de zamanında saygın teorik kavramlardan biriydi" (Adorno, 2016, s. 139). Pratiği teori düzeyinde tartışmak Adorno açısından teori ve pratik arasındaki bağdan uzaklaşmak anlamına gelmez. Zira ona göre, özgürlük fikriyle bağlantılı olan pratik kavramı teorik bilince tamamen muhtaçtır (Adorno, 2016, s. 211). Ayrıca Adorno'ya göre Marx, 11. Tezle Kant ve Alman İdealizminden pratik aklın önceliği tezini alıp, keskinleştirmiştir. Adorno'ya göre Marx bu düşünceyle aslında doğa üzerinde tahakküm kurma anlayışına bağlı kalmıştır. Adono'ya göreyse bu fikir Aydınlanmayla beraber gelişen burjuva aklının bir ürünüdür ve burjuva akli amaçlarını doğaya ve işçi sınıfına dayatmıştır: "Aydınlanma eski eşitsizliğin adaletsizliğini, yani toprak beyliğinin dolaysız tahakkümünü sona erdirse de; bu adaletsizliği evrensel dolayım aracılığıyla, başka bir deyişle her türden var olanı her türden var olanla ilintilendirerek ebedileştirir" (Adorno & Horkheimer, 2010, s.30). Adorno'ya göre, Auschwitz'in ve Doğu'daki baskıcı bürokratik rejimlerle Batı'daki kapitalist düzenin nasıl sürdüğünü anlamak, bilincin bozulması ve bu bozulmayı ortaya çıkarabilecek gerçek deneyimlerin azalmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla, asıl pratik gereklilik, bilincimizi değiştirmek ve deneyim kapasitemizi genişletmektir. Ancak, bilincin ve

deneyimin, dünyayı kavramsallaştırma biçimlerimiz tarafından bozulduğu göz önüne alındığında, bu eleştiriyi yapmak teorinin görevi haline gelir.

Diğer taraftan pratik her şeyin üzerinde ve her şeyi belirleyen bir konuma getirildiğinde Sosyalist ülkelerde dahi teoriye dair bir şüpheciliğe ve sansüre neden olmuştur¹⁴. İktidar pratiğin önceliği yalanına sarılarak teoriyi “iktidarın kurbanı”¹⁵ yapmıştır. Adorno’nun 68 Öğrenci hareketlerinde gözlemediği pratiğin aciliyet talebi karşısında Marcuse’ye mektubunda bu durumun faşist yaklaşımlarla olan benzerliğine dikkat çekmiştir:

“Sana teorinin pratik tarafından daha ileri götürüldüğü anlar olduğunu kabul ettiğimi itiraf etmek isterim. Ancak böylesi bir durum bugün nesnel olarak mevcut değil, ve burada karşımıza çıkan kısır ve kaba pratikçiliğin de teoriyle her hangi bir şekilde en ufak ilgisi yok... Jürgen’in "sol faşizm" deyişine karşı çıkıyor ve bunu bir terimler-arası çelişki diye niteliyor. Ama sen bir diyalektikçisin, değil mi? Sanki böyle çelişkiler hiç yokmuş gibi - bir hareketin, kendi içkin zıtlıklarının zoruyla, kendini karşıtına dönüştürmesi imkânsız mıdır? Bir an için bile kuşku yok, bugünkü şekliyle öğrenci hareketinin önlemek istediğini iddia ettiği üniversite teknokratizasyonuna doğru, hem de epeyce dolaysız biçimde ilerlediğine. Ve de tanıklık etmek zorunda kaldığım ve tanımlamasından hem kendimi hem de seni esirgeyeceğim türden o davranış tarzlarının gerçekten bir zamanlar faşizme ait olmuş olan o düşüncesiz şiddetten bir şeyler sergilediğini su götürmez bir gerçek olarak görmekteyim” (Adorno, 1999, ss. 119,120).

Adorno ve Horkheimer’in savaş yıllarında ve sonrasında Faşist devletlerin yenilmesine rağmen belirgin özelliklerinin “geç kapitalizmin örgütlenmiş toplumlarında” devam ettiğini düşünmüşlerdi. Öğrenci hareketlerinden önce de bu davranış biçiminin “kitle psikolojisi” ile bağlantılı olarak faşizme özgü olduğu ancak ilerici politik hareketlerde dahi gözlemlenebileceğini söylemişlerdir¹⁶ (Adorno & Horkheimer, 2006, s. 51). Öğrenci hareketlerinde artan baskı ve politik eylem çağrısı Adorno açısından kompleks ve anlaşılması zor kapitalist toplumdaki bir dolaysızlık arzusuna benzerdir. İçinde

¹⁴ Ancak burada bahsedilen Marx’ın ele aldığı biçimiyle pratik değil de Marksist felsefe içerisinde yer alan bazı anlayışlardır. Marx açısından pratik “insanların var olabilmek için-belirli tarihsel koşullar içinde-gerçekleştirdiği yaratıcı ve duyumlu maddi etkinliklerdir” (Yibing, 2012, s. 54).

¹⁵ “Teori ve pratik birliği talebi teoriyi karşı konulamaz biçimde pratiğin uşağı haline getirmiş; teorinin söz konusu birlikte ifa etmesi beklenen şeyi tasfiye etmiştir. Teoriden talep edilen pratik alana giriş vizesi bir sansür damgasına dönüşmüştür. Meşhur teori-pratik birliğinde, teorinin azlığı pratiğin kavramsızlaşmasına, aşması beklenen siyasetin bir parçası haline gelmesine, iktidara tabi kılınmasına yol açmıştır. Dogmalar ve düşünce yasaklarıyla teorinin tasfiye edilmesi kötü pratiği teşvik etmiştir; oysa teorinin bağımsızlığını elde etmesi pratiğin de yararına olacaktır” (Adorno, 2016, s. 138).

¹⁶ Habermas, öğrenci isyanlarına yönelik eleştirisinde ve kullanılan dilin sertliği açısından Adorno’dan daha da ileri gitmektedir. Rudi Dutschke, Benno Ohnesorg’un ölümüne tepki olarak “tüm otorite biçimlerine karşı sürekli eylem” gibi bir talepte bulunduğu, Habermas bunu "1848'de ütöpik sosyalizm olarak adlandırılan ancak 1967'de sol faşizme dönüşen iradeci bir ideoloji" olarak nitelendirmektedir (akt. Wildin, 2013, s.40). Bu açıklama öğrenci hareketinde büyük bir tepkiye yol açmış ve Habermas öğrenciler tarafından hiçbir zaman affedilmemiştir. Ancak Wilding’e göre Habermas bu görüşlerinden pişmanlık duymamıştır (Wilding, 2013, s. 41).

bulunduğu zamanla ilgili olarak Adorno: “Bugünlerde pratik eyleme giden gayrimeşru kısa yol diye adlandırılabilir büyük bir tehlike söz konusu” demektedir (Adorno, 2001, akt. Wilding, 2013, s.35). Wilding’in yorumuna göre Adorno, öğrencilerine doğrudan politik eylem çağrılarının aslında felsefeye yöneltilen eleştirilerin tam tersine işlediğini; yani teoriyi pratiğe tabi kılarak her iki kavramın da özgün anlamlarını zayıtlattığını anlatmıştır. Adorno burada radikal politikanın hakim ideolojinin en araçsal eğilimleriyle ittifakından söz ederek aslında kestirme çözümlerin yabancılaşmaya bir çare olmaktan ziyade onun bir semptomunu oluşturduğunu söylemektedir (Wilding, 2013, s. 35). Öte yandan Adorno *Otoritaryan Kişilik Üzerine* çalışmalarında da üzerinde durduğu otoriteye karşı boyun eğme alışkanlığından dolayı da entelektüelin bir otorite figürü veya bilge kişi olarak, öğrencilerin öğretmenlerine duyduğu aşırı saygıyı da tehlikeli bulmaktadır: "Tam da pek çoğunuzun bana büyük bir güven duyduğunu bildiğim için, sırf ders anlatım tarzımdan dolayı da olsa, sahte bir guru, bir bilge kişiliğine bürünme küstahlığıyla bu güveni suistimal etmeyi hiç istemem" (Adorno, 2001, akt. Wilding, 2013, s.36).

Adorno açısından kriz anlarında bir öğretmenin en büyük sorumluluğu bu türden ayartmalardan öğrencilerini uzak tutmaktır. Politik kriz anlarında güçlü bir lider arayışı, mevcut hiyerarşi ve otorite yapısının kapanına sıkışma tehlikesi taşır. Adorno, dolayım lehine dolaysızlığı reddederken, bu tutumun doğrudan bir reddiye anlamına gelmediğini belirtir. Aksi halde bu, diyalektik bir düşünme biçimi olmazdı. Ancak politik açıdan baktığında, öğrenci eylemlerinin devlet tarafından baskı politikalarını meşrulaştırmak için nasıl kullanılabileceğini ve böylece devletin gizli iktidarını açık bir baskı aracına dönüştürerek gelecekteki mücadele imkanlarını sınırlandıracağını öngörür. Wilding’e göre yine de bu ihtimale dikkat çektiğinde bile gericilikle suçlanacağını bilmektedir (Wilding, 2013, s. 37). Adorno ayrıca radikalizmin, öğrenciler adına konuştuğunu iddia eden figürler tarafından nasıl suistimal edileceğinin de farkındadır. Öğrenci lideri Rudi Dutschke’nin Okul’dan beklediği "somut bir ütopya" tanımlaması talepleri, Adorno’ya göre, eleştirel teorinin çözümlediği toplumsal nesnenin diyalektik doğasıyla bağdaşmazdı. Adorno’ya göre, praksis içermediği için teoriyi suçlamak, bizzat kötü teorinin bir göstergesidir (Wilding, 2013, s. 39).

Dolayısıyla Adorno’ya göre teorinin pratik adına kınanmasına benzer taleplerden vazgeçilmelidir. Felsefenin gerçekleştirilmesi üzerindeki çoğu ısrar felsefeyi durdurmaya

dönüşmemeli, pratik teoriyi izlemelidir (Wilson, 2023, s. 131). Ancak bu düşünce felsefenin basitçe gerçekleşmesinin reddi değildir. Çünkü Adorno'ya göre felsefe, mevcut duruma karşı direnmeli ve onunla uzlaşmamalıdır. Burada Adorno'nun tarih anlayışındaki tarihin yorumlanmasının mevcut durumla ilişkisi üzerinden diyebiliriz ki, felsefe de mevcut olandan uzaklaşmamalıdır. Düşüncenin pratik ile olan bağı da bu şekilde mevcut duruma bağımlıdır. Fakat bu demek değildir ki, felsefe mevcut duruma bağlı kaldığından dolayı değişim talep edemeyecektir. Adorno'ya göre “şimdi var olanın hakikatinden başka bir hakikat vardır”: “Felsefe hem şeylerin olduğundan farklı olabileceği umudunda, hem de özellikle dünyanın içinde var olmaya devam ettiği umutsuz duruma verilen yanıtta varlığını sürdürür” (Wilson, 2023, s. 139).

1.2. MODERNİZMİN İDEOLOJİSİ

Adorno'ya göre egemen sınıfın ideolojisi her dönem kendine özgün formunu ve özel içeriğini oluşturmak üzere hareket eder; kitle kültürü veya isminin Kültür Endüstrisi olarak değiştirildiği hali de kapitalist üretim ilişkilerinin bütüncül bir karakter taşıdığı dönemde burjuva ideolojisi olarak bugün karşımıza çıkar. Marksist ideoloji anlayışının ilk döneminde, tarihin ve toplumsal gelişimin en mükemmel zihinlerine bile var olan nesnel yapıların dayattığı, toplumsal hayatın ve örgütlenmenin daha öte biçimlerinin ötesinin düşünülmesine olanak verilmediği iddia edilir. Marx *18 Brumaire*'de toplumsal sınıfların bütünlükteki konumlarıyla sınırlı olduğunu bu yüzden sınıfsal konumları gereği onun ötesine geçip düşünemeyeceklerini söylemektedir (Marx, 2016, ss. 76-77). Marx aynı metinde burjuvazinin sürekli olarak sınıfsal çıkarlarına göre hareket ettiğini ve kendi sınıfsal konumu gereğinde düşündüğünü sıklıkla vurgular. Jameson'a göre Lukács da *Tarih ve Sınıf Bilinci* metninde bu düşünceyi, yani “yapısal sınırlar” modelini klasik Alman felsefesi, özellikle Kant, Schiller ve Hegel'e uygulamıştır. Lukács'ın bu analizi onun “bütünlük” tartışmalarının yoğunlaştığı “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” bölümünde genişletilmiştir (Jameson, 2015, s. 353). Adorno, şeyleşme ve yabancılaşma kavramlarından etkilendiği Lukács'a “bütünlük” kategorisi yüzünden tekrardan karşı çıkacaktır.

Marksizm saf felsefi sistemlerden ve ideolojik siyasi hareketlerden farklı yere konumlanmak için kendisini ‘teori ve pratiğin birliği’ olarak konumlandırır. Bu şekilde ideolojik düşünme biçiminden kurtulunabileceği fikriyle devam edilir. Teorik olarak

içerisinin boşaltıldığı ideolojinin pratik yoluyla da şartların ve nesnel koşulların değiştirilebileceği düşünülür. Jameson’a göre ideolojinin teorik olarak değiştirilmeye çalışılması Marx açısından bir oto-analiz ve öz-eleştiri biçimlerini de barındırmalıdır. Bu yüzden ideoloji bir taraftan da bilinç veya düşünsel olarak yabancılaşmasının şeklidir, yabancılaşmış düşüncedir (Jameson, 2015, s. 354). Bu yüzden *ideoloji*, Marx tarafından epistemolojik bir model olarak tanımlanan “yanlış bilinç” veya “eksik bilinç”tir. Yanlış bilinç doktrini ile birlikte bilimsel maskesi takınılan aklın tartışması da başlatılır. Bu Adorno ve Horkheimer’ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde sıklıkla uygulayacakları anlayış olacaktır. İkincil tanımlama ise Gramsci’nin “hegemonya” ve “rıza üretme” kavramlarından hareketle artık epistemolojik bir biçim alan ideoloji doğru ve yanlış tartışmalarının dışına çıkarak işlevi ve sınıfsal mücadeledeki faydası ve etkinliği olarak değerlendirilecektir. Egemen sınıf kendi egemenliğini sürekli olarak zora dayalı bir şekilde kabul ettiremeyeceğinden insanlar arasında bir tür rıza üretim mekanizması kurar. Bu anlayışa örnek olarak kapitalist toplumun doğal bir fenomen olduğu ve bu yüzden bitimsiz bir yapı olarak sunulduğu fikrini gösterebiliriz.

Jameson, ideolojinin bu ikinci modelinde artık doğruluk ve yanlışlığın yerini “ilericiliğin” ve “gericiliğin” aldığını söyleyecektir (Jameson, 2015, s. 360). Burada düşünceler ve eylemler artık ilerencilik veya gericilik olarak tanımlanacaktır. Adorno’nun metinlerinde bazen burjuvazinin ilerici olarak değerlendirilmesi veya sıklıkla bazı düşüncelerin gericilik olarak addedilmesi de bu anlayıştan ileri gelmektedir. Bu anlayış ekseninde Marksist düşünce hareketleri karşıt-ideoloji oluşturma amacıyla proletaryanın ideolojisini kurgulamaya çalışılacaktır. Bunu yaparak egemen ideolojinin altı oyulmaya, ideolojik karakteri açığa çıkartılmaya çalışılır. Burada düşünceler sınıfsal durumlar ekseninde değerlendirilir. Masum gibi sunulan etik, metafizik görüşler dahi varolan ve devam eden sınıf mücadelesinde birer meşrulaştırma araçları olarak değerlendirilir. Dolayısıyla Adorno *Negatif Diyalektik*’te geç kapitalist toplumda artık “hiçbir teori piyasadan kaçamaz: her biri, rekabet içindeki seçmece görüşlerden biri olarak alıcıya sunulmakta, her biri havada kapışılmaktadır” diyecektir (Adorno, 2016, s. 16).

Jameson’a göre ideolojinin üçüncü biçimi Marksist tartışmalarda örtük ama modern dönemde diğerlerinden çok daha geniş bir şekilde geliştirilmiştir (Jameson, 2015, s. 362). Lukács’ın “şeyleşme” kavramından hareketle ideoloji gündelik hayatın tüm

katmanlarında ve yeniden üretilme süreciyle bağlantılı olarak tartışılır. Biz bu bölümde, Adorno'nun ideoloji tartışmasını; şeyleşme, yabancılaşma, kapitalist toplumda bireyin durumu ve düşüncesinin özerkliği bağlamında, yukarıda çizilen düşünsel arka plan çerçevesinde ele alacağız

1.2.1. Yabancılaşma ve Bütüncül Şeyleşme

Adorno'nun Marksist anlayışlara ilişkin eleştirilerinden onun düşünsel olarak devrim hedefinden vazgeçtiği şeklinde çıkarımlarda bulunulabilir. Ancak Buck-Morss'a göre Adorno'nun ele aldığı asıl sorun “devrimden sonra barbarlık olasılığı değil, devrimin tüm toplumda engellenmesiydi” (Buck-Morss, 1977, s. 188). Lukács, Weber'den aldığı akılcılaştırma görüşlerini Marx'ın meta fetişizmiyle ilişkilendirip, şeyleşme üzerinden üretim tarzının bazı sonuçlarını genel toplumsal sonuçlar üzerinden betimleyerek, üretim tarzının insan öznelliği ve insan deneyimi üzerindeki etkilerini değerlendirmeye aldı. Adorno'nun devrim ihtimalinin tüm toplumda engellenmesi düşüncesi de Lukács'ın *şeyleşme* kavrayışıyla ilişkilidir. *Negatif Diyalektik*'te Adorno'nun Hegel'de eleştirel bir yanı bulunan ikinci doğa teorisini negatif diyalektik açısından vazgeçilmez olarak konumlandırmıştır (Adorno, 2016, s. 45) Şeyleşmenin tüm toplumsal alanlara yayılması, diyalektiğin kaçınılmaz olarak kültür eleştirilerine de genişletilmesini gerektirmiştir: “Diyalektik kuram kültürü bir gölge-olgu sayıp onunla ilgilenmezse, kültürel çürümenin iyice derinleşmesine katkıda bulunmuş ve kötünün yeniden üretilmesine yardım etmiş olur” (Adorno, 2018, s. 171).

Üretim ilişkilerinden doğan *şeyleşme*, Adorno açısından genel olarak meta toplumuna, düşünsel emeğin somut emeğin önüne geçtiği ve toplumsal iş bölümünün bilinçleri parçaladığı modern topluma göndermede bulunur. Bu yüzden modern toplumun izdüşümü olan ideolojiye odaklanılır. Jameson'a göre yukarıda sözünü ettiğimiz ilk iki ideoloji anlayışında ideolojiye karşı bir direnç göstermek mümkünken bu modelde artık bütün bir sisteme karşı direniş göstermek zorlaşmıştır. Bu yüzden yaşam bir önceki şeklinden daha fazla kuşatma altındadır: “şeyleşme koşullarındaki hayat bir dizi küçük ölçekli mikroskobik gerilla eylemi ve iş durdurma düzeyinde simgesel protestolar olarak tahayyül edilebilir” (Jameson, 2015, s. 365). *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, dış dünyanın tahakküm altına alınmasının sosyal tahakküme; oradan da öznenin iç dünyasının baskı altına alınmasına yol açtığı ve ‘öz-bilincin son kalıntılarının dahi

ortadan kaldırıldığı’ düşüncesi, insanın nesne üzerindeki egemenliği sonucunda nesneye yabancılaşmasının ve böylece bütünüyle şeyleşmesinin neden olduğunu vurgulamaktadır. Bu ideolojik analizde artık diğerlerinde bulunan failliğin ortadan kalktığını görürüz. Bu durum artık diğerlerinde olduğu gibi yöneten sınıf tarafından planlanmaz, yöneten sınıfın bir parçası, sermaye dinamiklerinin sonucudur. Şeyleşmenin bilinç dışının dahi meta hakimiyetinde sömürgeleştirilmesi Kültür Endüstrisi’ndeki öznelere aynı kalıptan çıkmış gibi olması görüşünü desteklemektedir. Modern toplumdaki insan yapısı, şeyleşmiş insan yapısıdır. Adorno’ya göre modern toplumda meta fetişizminden söz etmek, bilincin bütüncül olarak şeyleşmesine işaret eder. Adorno *Negatif Diyalektik*’te “Nesnellik ve Şeyleş(tir)me” başlığı altında konuya dair düşüncelerini açıklamaktadır:

“Mübadale, önce gelen bir şey olarak gerçekten nesneldir ama buna rağmen bu nesnelliği içinde hakiki değildir, kendi ilkesini, eşdeğerlik ilkesini ihlal eder; piyasanın putlarını, yanlış bilinci üretme zorunluluğu bundan ileri gelir. Mübadale toplumunun doğallığının bir doğa kanunu olduğu ifadesi alaycı bir beyandır; ekonominin önceliğini sabitlemez. Düşünce, şeyleşmenin, meta niteliğinin çözülmesini sağlayacak felsefe taşıyı elinde tuttuğunu hayal ederek kendini teselli eder. Ama şeyleşme bizzat, yanlış nesnelliğin düşünüm biçimidir; teoride bir bilinç biçimi olan nesnelliğin merkeze alınması eleştirel teorisinin egemen bilinç ve kolektif bilinçdışı tarafından prensipte uygun bulunmasını sağlar” (Adorno, 2016, s. 177)

Marx’ın kapitalist toplumdaki emeğin metaya dönüşmesi ve kullanım değeri ile değişim değeri arasında bir farkın ortaya çıkmasına yönelik analizi görünürdeki mübadelenin eşdeğerlik üzerine kurulduğu yanılsamasını ortaya çıkartır. Adorno da mübadelenin kapitalist toplumda varolduğu söylemini hakiki bulur ancak onun eşdeğerlik anlayışının, yani metaların değerlerinin üretim sürecindeki emekle ölçüldüğü fikrinin hakiki olmadığı, değişim değerinde ortaya çıkan artı değer sürekli olarak sömürülmesi göz önüne alınırsa onu sadece görünüşte hakiki yapacağını söylemektedir. Kapitalizmin insan ilişkilerini dahi meta üzerinden tanımlayarak şeyleştirilmesi, meta ilişkilerinin insanlar arasındaki ilişkilerin yerine geçmesi durumu bir piyasa putuna dönüşerek işleyen bir “doğal” düzen görünümü verir. Yanlış bilinç ise toplumdaki eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri bir “doğa yasası” olarak algılar ve bu algı eleştiriden muaf bir zemine oturarak meşrulaşır. Bu da kapitalizmin tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilmiş bir sistem olduğu gerçeğini gizlemesine yardımcı olur. Adorno’nun “şeyleşme yanlış nesnelliğin düşünüm biçimidir” sözü ise kapitalist toplumun dayattığı şeyleşmenin, düşünme biçimimizi de etkileyerek toplumsal gerçekliğin eleştirilemez ve değiştirilemez düzen fikrine hapsedmeye çalışmasıyla ilgilidir. Felsefenin görevi de kapitalizmin bu çelişkilerini açığa çıkartmak ve sahte doğallığını eleştirmektir. Teori burada yanlış nesnelliği, yani mevcut olanı sadece

aktarmak yerine çözümlemeli ve eleştirmelidir. Adorno yukarıdaki alıntının devamında şeyleşme, yabancılaşma ve toplumsal koşullar arasındaki ilişkiyi diyalektik bir şekilde ele almaya devam eder. Diyalektiğin şeyleşmeye indirgenmemesi gerektiğini, şeyleşmenin yalnızca bir parçası olduğunu bu yüzden başlı başına bir çözüm sunmadığını ifade eder. Şeyleşme, toplumsal çelişkilerin bir sonucu ve semptomudur; kökeni ise kapitalist üretim ilişkilerinde ve toplumsal düzenin yapısında yatmaktadır (Adorno, 2016, s. 178).

Adorno ıstırabın -toplumsal eşitsizlik, sömürü ve yabancılaşma- temel kaynağının insanların kendilerinin değil, insanlar tarafından oluşturulmuş toplumsal ve tarihsel olduğunun altını çizer. Adorno hem şeyleşme hem de bunun öznel karşılığı olan yabancılaşma durumunun toplumsal sistemin değişikliğine yönelik güce sahip olmadıklarını düşündürterek onları iktidarsızlık ve kayıtsızlık içerisinde bıraktığını düşünür. Adorno'ya göre Eleştirel Teori de toplumsal dönüşümün potansiyeline vurgu yaparak bireyleri kayıtsızlık ve güçsüzlük hissinden kurtarmaya çalışmalıdır. Adorno'ya göre kapitalist toplumda kaygı, şeyleşmeyi sürekli olarak yeniden üreten bir mekanizma olarak işler. Bu yüzden şeyleşme, toplumsal ilişkilerin kurucu unsuru olmaktan çok mevcut düzenin devamlılığını sağlayan bir yan üründür: “Şeyleştirme, topyekûn felaket olasılığı karşısında bir gölge olgu işlevi görür; şeyleştirmeyle bir bütün teşkil eden, ona tekabül eden öznel bilinç durumu olan yabancılaşma ise, ondan da daha belirgin bir biçimde bir gölge olgudur. Kaygı bu olguyu tekrar tekrar üretir; kurulu toplumda şeyleşen bilinç toplumun kurucu unsuru değildir” (Adorno, 2016, s. 178). Şeyleşmeyi sadece bir sorun olarak görmekle yetinen düşünce biçimleri Adorno'ya göre sorunun kökenine inmeyen sadece yüzeysel bir retorik üretmeye hizmet etmektedir. Adorno'ya göre Marx'ın eleştirel analizi yalnızca şeyleşmeyi değil onun kökenini ve sonuçlarını da ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Farklılıkları kabul etmeyen ve her şeyi bir özdeşlik içerisinde eritmeye çalışan bu anlayışlar, toplumun hâkim kategorilerine uymayan her şeyi dışlar. Bu bağlamda, özdeşsizlik farklı olana karşılık geldiğinden özgürleşme potansiyeli taşır. Fakat Adorno'ya göre, toplumun birliğini korumak adına bu potansiyel bastırılır. Böylece, özgürlükler kolektif düzene feda edilmiş olur. Kapitalist toplum, bireyleri farklılıklarından arındırarak tek bir yapının içine hapseder. Bunun sonucunda bireylerin

farklılıkları katılaşıp ve yalnızca sistemin bir unsuru hâline gelirler. Adorno'nun düşüncesine göre, felsefenin görevi yalnızca mevcut toplumsal baskıyı teşhis etmekle sınırlı kalmamalıdır; aynı zamanda bu baskıyı aşabilmek için düşüncenin sınırlarını zorlamalıdır. Düşüncenin bu sınırları zorlamasıyla bağlantılı olarak Adorno, “güzel yabancı” kavramına dikkat çeker:

“Kendini dünya acısı aracılığıyla tanımlayan, yabancılaşmanın verdiği ıstırapın duygusu olarak gören Romantizm akımının üzerinde Eichendorff'un bu akıma isyan eden “güzel yabancı” ibaresi süzülür. Uzlaşmanın sağlandığı ortamda, yabancı olan, felsefenin emperyalizmi aracılığıyla ilhak edilmeyecek, yabancıların belli bir yakınlıkta durmakla birlikte mesafesini ve farklı oluşunu koruması, ayrışıklığın da temellükün de ötesinde kalması mutluluğu sağlayacaktır” (Adorno, 2016, s. 178).

Düşünce kendisini aşan bir düşünceyi düşünmeye çalışır; ancak bu süreçte kendi sınırlarını aşma gerekliliğiyle yüzleşir. Adorno, bu sınır aşımında, düşünce kendi dışındaki bir “öteki”yi, yani şeyleşmiş bilinç tarafından dışlanan veya bastırılan unsurları anlamaya çalışması gerektiğini savunur. Burada şeyleşmenin toplumsal bağlamını anlamının anahtarı olarak sunulur (Adorno, 2016, s. 178,179). Felsefenin yabancıyı tamamen anlamak ve kendi sistemi içerisinde kategorize etmek isteyen tavrı aslında yabancıların özelliğini ve farklılığını ortadan kaldırmaktadır. Ancak mesafesini koruyan yabancıların belli bir yakınlık içerisinde de durarak farklılığını koruyup var olması, topluma tamamen entegre olarak kendisini kaybetmemesi gerekir. Burada iki uç arasında bir denge kurarak var olmalıdır. Bu Adorno'nun özdeşsizliğe olan vurgusuyla da paraleldir. Birey ile toplum arasındaki ilişki diyalektik olarak değerlendirilir. Mutluluk ne bireyin topluma tamamen teslim olmasıyla ne de toplumdan tamamen kopmasıyla mümkündür.

1.2.2. Kapitalist Toplumda Birey

Adorno, “özdeşlik” olarak adlandırdığı burjuva sınıflandırma mantığının evrenseli önceliklediğini belirtirken, kendi düşüncesinde tikeli önelemektedir (Boucher, 2016, s. 63). Tikel (birey) Adorno'ya göre kapitalist ekonomide ve totaliter devletlerin uğraşlarına rağmen “özdeşsiz”, nitelik bakımından ayrı olma özelliğini koruyabilir. Kapitalist toplumda bulunan “evrensel eşdeğerlik” mantığı Adorno'ya göre tikeli tahakküm altına alırken, bireysellikte toplumsal ‘ahenk’ uğruna toplumsal mekanizmalar tarafından gittikçe bastırılmaktadır. Toplum ve birey arasındaki giderek kötüleşen antagonizmaya karşı modernist sanatın direnişi Adorno'ya göre önemli hale gelir (Boucher, 2016).

Jameson'un belirttiği üzere "Adorno'daki her şey estetiğe götürürse, Adorno'nun estetiğindeki her şey tekrar tarihe doğru götürür" (Jameson, 1990, s. 238). Adorno'nun tüm soyut felsefi soruların temelde tarihsel sorunlar olduğunu, toplumsal ve ekonomik alandaki sorularla bağlantılı olduğunu göz önüne alırsak eğer modern sanatın durumunu da burjuva toplumundaki bireyin durumuyla bağlantılandırabiliriz.

Adorno'nun "Die Idee der Naturgeschichte" (Doğa Tarihinin Fikri) üzerine konuşmasındaki diyalektik yaklaşımı, onun bireyselliğe yönelik yaklaşımıyla da uyumludur. Adorno'ya göre doğa ve tarih birbirlerini dışlayan değil, karşılıklı olarak birbirlerini belirleyici kavramlardır. Biri diğerinin mitolojikleştirilmesinin, açığa çıkartılmasının anahtarı olarak görev üstlenir. Bu düşünce *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki doğa kavrayışla da uyumludur. Doğa burada olumlu, materyalist bir özelliğe sahiptir. Buck-Morrs'a göre bu düşünce aynı zamanda ölümlü ve geçici olan somut, bireysel var olan varlığı ifade etmektedir (Buck-Morss, 1977, s. 54). Buck-Morrs'un değerlendirmesine göre Adorno, toplumsal kolektifliğin birincil önceliğe sahip olduğu toplumlarda (Örneğin Lukács'ın devrimci özne anlayışının hakim olduğu, sağın Gemeinschaft¹⁷ kavramı, Hitler'in das Volk anlayışı) bireyin durumunu gösterirken, burjuva teorisinin özerk bireyin önceliğini savunduğu anlayışlarda da toplumun rasyonel olarak dizaynındaki irrasyonelliği ortaya çıkartmaktadır. Gerçekliğin anarşik ve kaotik yapısı örnek gösterildiğinde ise bu görünüme karşı sınıfsal düzeni göstererek karşı çıkmıştır (Buck-Morss, 1977, s. 58). Adorno'nun Lukács'ın bütünlüğü merkezi bir kategori olarak ele alışına karşı çıkışı bu düşüncelerle birlikte anlaşılır hale gelir.

Burjuva toplumda doğaya karşı olan tahakkümün bireye olan tahakküme dönüşmesi birbirleriyle paraleldir. Bu yüzden burjuva toplumda bireyin durumunu ele almak Adorno'ya göre Aydınlanma'nın vadettiği özgürlük fikrinin büyüsunü bozmaktadır. Tischeler'e göre Adorno'da tikellik, bütünlük gibi eleştirel bir kategoridir. Sistemin

¹⁷ "19. yüzyıl Avrupa'sında büyük dönüşümler yaşandı. Milliyetçilik fikrinin yükselişi, endüstri devrimi sosyal hayatın tüm alanlarını etkileyerek kırsal, çiftçi toplumlarından modern, endüstriyel toplumlara dönüşümü sağladı. Yaşanan bu değişimi analiz edebilmek ve ortaya çıkan farklı toplumsal yapıları anlamlandırabilmek için Alman sosyolog Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet) olmak üzere iki kavram yarattı. Tönnies'in kuramsallaştırmasına göre Gemeinschaft; sanayi öncesi, çiftçi toplumlarını belirtir. Gemeinschaft toplumlarında geleneksel sosyal roller baskındır; akrabalık, gelenek, din gibi kavramlar sosyal hayatta büyük yer tutar. Aynı etten cemaate ait olma hissi, yakın sosyal ilişkiler ve kısıtlı iş bölümü Gemeinschaft'ın en öne çıkan özelliklerindendir" (Söyler, 2018).

fazlalığı, bir sistem olarak örgütlenmiş bütünlüğün krizi olarak görülür (Tischler, 2013). Dolayısıyla Adorno'da aşılması gerekli olan olumlu bütünlükten uzaklaşarak, merkez tümüyle tikelliğe doğru kaydırılır.¹⁸

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde "burjuva bireyi"nin prototipi olarak sunulan Odysseus, yolculuğu sırasında karşısına çıkan her tehlikeyi aklını kullanarak atlatmış gibi gözüксе de aslında şeyleşmeden kendini kurtaramamış sadece görünüşte büyüü bozabilmiştir. Jay'in yorumuna göre Odysseus kendi varlığını sürdürebilmek için tikelci, öznel bir rasyonellik geliştirerek aslında Aydınlanmanın kusursuz bir örneğini oluşturmaktadır (Jay, 2014, s. 406). İnsan ve doğa üzerindeki mitlerin ve metafiziğin yıkıcılığına karşı çıkan Odysseus, eve döndükten sonra tahakkümün ve sömürünün nasıl tekrar üretilabileceğinin sembolik anlatısını sunmaktadır. Aydınlanma, Odysseus'un serüveninde aklın mitle tekrardan iç içe geçişinin anlatısına dönüşür. İşçi sınıfından olmamasına rağmen Odysseus'un mite batışı sebebiyle şeyleşerek aslında liberal anlayışın geliştirdiği bireyciliğin de piyasadan kaçamayarak koruduğu koşulların esiri haline gelişini gösterir. Adorno *Otoritaryan Kişilik Üstüne* metninde değerlendirdiği bireycilik tartışmasında da benzer görüşler ortaya koyacaktır:

"Toplumsal baskı, bireyin ruhuna izlerini bırakır... İnsani olmayan 'tasnif etme' tutumuna karşıt olan bireyselleşme, gerçekte kendisi insani olmayan bir toplumda, her şeyi 'kapsama'ya yönelik içkin eğilimini insanların kendilerinin sınıflandırılması yoluyla ortaya koyan bir toplumda, eninde sonunda da sırf ideolojik bir örtü durumuna gelebilir. Başka bir deyişle, tipoloji eleştirisi, büyük insan kitlelerinin artık (ya da daha doğrusu, hiçbir zaman) geleneksel on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin verdiği anlamda 'birey' olmadığını göz ardı etmemelidir" (Adorno, 2011, s. 272-273).

Dolayısıyla Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki anlayışı ve birey üzerine değerlendirmeleri onun Marksist sınıf mücadelesini sorgulamaktan öte antik figürü modern bir bağlamda yeniden yorumlayarak mevcut durumu eleştirel bir şekilde anlamayı amaçlamaktadır. Esas mesele mevcut koşulların tarihsel kökenlerini gizleyen ideolojinin yazıldığı dönemde diğer sorunlardan çok daha ön planda bir sorun haline gelmesiydi. Adorno, Marx ve Hegel'den yararlılsa da burjuva aklının somut, bireysel özelliklerinin karmaşıklığını yeterince ele almada başarısız olduğunu, çünkü onların

¹⁸ Adorno Karl Popper ve öğrencileriyle yaptığı tartışma da Jay'in aktardığına göre Adorno' şöyle demiştir: "Bütünlük olumlayıcı değil eleştirel bir kategoridir. Diyalektik eleştiri, bütünlüğe boyun eğmeyi, ona karşı çıkanı veya kendisini öncelikle henüz mevcut olmayan bir bireyselleşmenin potansiyeli olarak biçimlendiren şeyi kurmaya yardım etmenin veya kurtarmanın yollarını araştırır...Özgürleşmiş bir insanlık asla bütün olmayacaktır" (Akt. Tischler, 2013, s.123).

gerçek koşulları gizleyecek şekilde genelleştirmeye veya soyutlamaya eğilimli olduğunu düşünmektedir. Adorno'ya göre burjuva aklı “özgürlük” veya “adalet” gibi kavramlardan bahsettiğinde, onları üreten toplumun maddi ve tarihsel koşullarından kopuk, soyut idealler olarak değerlendirme eğilimindedir. Ancak bu durum düşünce ile gerçeklik, felsefi kavramlar ile kapitalist toplumdaki bireylerin deneyimleri arasında bir kopukluğa yol açar. Bu kopukluk Adorno'ya göre aynı zamanda büyüyen “idealizm krizi”yle birlikte mevcut düzenin giderek daha zor bir şekilde meşrulaştırılmasına yol açmaktadır.

1.2.3. Düşüncenin Özerkliği

Adorno'nun özetlediği biçimiyle idealizm öğretisinde varolan her şey düşünceden ibaret olduğu için her şey özgürdür. Bu düşünce biçimi aslında düşüncenin asla özgür olamayacağına yönelik farkındalığı bastırmaktan öte bir şey yapmamış olacaktır (Adorno, 2016, s. 214) Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, Adorno'ya göre düşüncenin özerkliği ancak düşüncenin mevcut koşullar altında özgür olmadığının farkındalığıyla başlamaktadır. Adorno açısından düşünce ile özgürlük arasındaki karşıtlık düşüncede veya düşünce aracılığıyla ortadan kaldırılamaz. Düşünce, bu karşıtlık üzerinden ancak düşüncenin kendisi üzerine düşünmesini sağlayabilir. Düşünce kendisi üzerine düşündüğünde dahi duygular içermektedir. Bu yüzden Adorno'ya göre görünüşte en soyut düşünce bile düşündüğü şeye yönelik duygular içerir. Burjuva toplumun ideolojisinin bilinç dışını dahi tahakküm altına aldığını hesaba katarsak eğer düşüncenin duygulardan özerkliği ancak bizi mevcut acılara yönelik apatik bir duruma yöneltir. Adorno açısından düşüncenin ayrılmaz bir parçası da umuttur. Umut, *Minima Moralia*'da hakikatin bir koşuluna da dönecektir: “Yine de, gerçekliği olumsuzladığı için ondan kopmuş olan umut, sonuçta hakikatin görünmek için büründüğü tek biçimdir. Umut olmasaydı, hakikat fikrinin düşünülmesi bile imkansızlaşır: Varoluşun kötü olduğunu gördükten sonra sırf görülmüş olduğu için onu hakikat ilan etmekse en büyük hakikatsizliktir” (Adorno, 2005a, s. 101).

Düşüncenin sakat bırakıldığı koşullar altında felsefe artık modellerle düşünmek zorundadır. Bu yüzden Adorno *Negatif Diyalektik* metninin Giriş bölümünde negatif diyalektiği model analizlerinden oluşmuş bir orkestra olarak tanımlayacaktır (Adorno, 2016, s. 37). Modeller düşünceye katı kurallar vermek yerine teorik bir çerçeve oluşturursa ancak özerkliğini ve eleştireliliğini koruyabilir. Model anlayışı Adorno'da,

sistem olmayan bir sistem şeklinde değerlendirilir. Adorno'nun model kavrayışı onun diyalektiğin her düşünceyi ve teoriyi kendi çelişkileriyle beraber ele alma anlayışıyla bağlantılıdır. Gerçekliği temsil etme iddiasında bulunurken bir yanda da kendi sınırlarını ortaya koyar. Bu yüzden modeller mutlak hakikat iddiası taşımazlar. Düşüncenin sabit kalmasının önüne geçerek sürekli kendisini yenilemesini sağlar. Düşüncenin sabitlenmesi Adorno'ya göre bir yandan da şeyleşmesine olanak vermesi olduğundan modellerle düşünmek şeyleşmenin de önüne geçer. Bir yandan kendi dışında bulunan bir konumu üstlenmediği için bir konumsuzluk olur, diğer yanda da sürekli kendisini eleştirerek devam eder. Bu yüzden düşünce kültürün üzerindeki ideolojik örtüyü kaldırmak istiyorsa eğer modellerle düşünmelidir (Adorno, 2016). Diğer taraftan O'Connor'ın da belirttiği gibi Adorno çeşitli felsefi modelleri analiz ederek, mevcut durumdaki deneyim eksiklikleri üzerine yoğunlaşır. Çünkü şeyleşmiş düşünceler felsefi kuramlar içerisinde tekrar üretilmektedir (O'Connor, 2022, s. 83).

1.3. KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ VE YENİDEN ÜRETİM

İlk günah olarak adlandırılan kafa ile kol emeği arasındaki ayrım Adorno'ya göre kültürün artık tamamen ideolojikleşmesine de yol açmıştır. Bu kültürü korumak isteyen kişi Adorno'ya göre sahtelikten ve ideolojik yanılsamadan payını alır. Eğer yeni bir kültür inşa etmek isterse kültürle birlikte yükselen barbarlığı desteklemiş olacaktır. Adorno'ya göre bu antinomiden duruma sessiz kalış bile kaçamaz (Adorno, 2018, s. 196). Bu yüzden felsefenin bir kültür eleştirisine ihtiyacı vardır. Her ne kadar *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde kitle kültürü adlandırmasının kitlelerin kültürü yaratmadığı egemenlerin/yönetici sınıfın kültürü oluşturduğu sebebiyle kültür endüstrisi olarak değiştirse de kültür endüstrisi en nihayetinde toplumu kitleleştirmektedir. Marksizmdeki temel anlayışlardan olan yeniden üretim kavramsallaştırması işçi sınıfının emeği sayesinde üretilen metaların sürekli olarak yeniden üretilmesi aynı zamanda tüketilen malların tekrar üretilmesi değil, işçi sınıfının emek gücünün de yeniden üretilmesini içermektedir. Bu yüzden Marksizm'de yeniden üretim sadece ekonomik bir sürece işaret etmez. İdeolojik bir süreç olarak da ele alınır. Althusser'in "Devletin İdeolojik Aygıtları" olarak adlandırdığı pedagojik ve biçimlendirici mekanizmalar, eğitim, medya, din, aile gibi yapıların bireylerin düşüncelerinin ve davranışlarının da kontrol edilerek sistemin devamlılığının sağlanmasını ve sınıf ilişkilerinin korunduğunu söylemektedir (Althusser,

2002, s. 13). Benzer şekilde Adorno ve Horkheimer da geç-kapitalist toplumda kültürün endüstrileşmesi sonucunda kitlesel kültürün sanat, medya ve eğlence sektörlerinin ticarileşmesi ve standartlaşması aracılığıyla bireylerin eleştirel düşüncelerini bastırdığını, pasifleştirdiğini ve kapitalist ideolojiyi yeniden ürettiğini söyleyeceklerdir. Adorno'nun kültüre bakışı geç-kapitalizmin daha genel kültürel süreçlerine sinen bir tür ideolojik analizin imkanını barındırır.

1.3.1. Kitle Kültürü

Kültür endüstrisi tabiri Adorno'nun Horkheimer ile yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında “Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma” başlığıyla birlikte kullanılmıştır. J. Bernstein'in değerlendirmelerine göre Adorno ve Horkheimer eserin genelinde de bulunan ancak “Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma” başlıklı makalede diğer bölümlere oranla daha parçalı bir yapıda savlar öne sürmektedirler. Daha önce bahsetmiş olduğumuz modellerle düşünme şekli bu yapıtta kendisini bariz şekilde gösterir (Bernstein, 2011).

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde yaşadıkları dönem itibarıyla film, radyo ve dergilerin sistemli bir şekilde her şeye benzerlik bulaştırdığını söylemektedirler. Aynı üretim bandından çıkan ürünler farklı ambalajlarla piyasaya sürülerek bireyleri sermayenin gücü ve boyunduruğu altına alır (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 162). Adorno'nun kültür endüstrisi kullanımı sadece “eğlence endüstrisi” yle ilgili değildir. Genel ve özeli sahte bir özdeşlik içerisinde sunan bütün bir kültürle ilgilidir. Adorno 'ya göre dizginleri sermayenin elinde bulunan kültür, artık durumun üstünü örtmeye dahi çalışmamaktadır. Toplumda mevcut olan en güçlü yayın kuruluşunun ya da film şirketlerinin bağımlı olduğu bankalar, sektörün sermayeyle olan iç içe geçişini göstermektedir. Sermayenin dünyayı “bir” dünya haline getirmesine paralel olarak kültür endüstrisi de başkaya yer bırakmayan bir “birlik” altında bir araya getirir¹⁹ (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 165). Adorno ve Horkheimer *Sosyolojik Açılımlar*'da Gustave Le Bon'un kitleyi insanların tek tipleşmesi olarak tanımlamasını aydınlanmış modern teknik uygarlıkta da hala geçerli olduğunu düşünmektedirler (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 88). Konunun devamında

¹⁹ Adorno ve Horkheimer'in film sektörünün sermayeyle olan ilişkisiyle ilgili düşünceleri çok açıktır: “Bu arada yapımcılar hangi plot'u (olay örgüsü) seçerse seçsin tüm filmler, sermayenin mutlak kudretini iş arayan mülksüzleştirilmiş yığınların yüreğine efendilerinin erki olarak kazımak içindir” (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 167).

kitlenin ortaya çıkışının halkların ve kültürlerin sonunu hazırlayacağını da belirtirler. Kitle onlara göre her tür demagojinin altına girebilecek özelliktedir. Kitlenin oluşum sebebi ise sosyal koşullar üzerinden insanların önderler veya sembollerle özdeşim kurabilecek yatkınlıkta olmalarıdır (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 99). Adorno daha sonra kitle ve otoritaryen kişilikler arasındaki bağı *Otoritaryen Kişilik Üstüne* metninde sürdürecektir. Çünkü onlara göre kitlelerin hakimiyeti, yöneticinin hakimiyetidir. Aynı zamanda kitle fenomeni eski olsa bile kendisini en esaslı şekilde modern teknik uygarlaşmada göstermiştir. Bu yüzden kitle ve uygarlık arasındaki bağ kültürün ayrılmaz parçalarını oluşturur.

Adorno, faşizmin temel stratejilerinden biri olan propaganda teknikleri ile modern kitle kültürünün teknikleri arasında da benzerlikler görür. İkisinde de bariz bir kalıplaştırma tekniği ve en etkili silahlardan biri olan *tekrarlama* karakteristiği aynı kapıya çıkmaktadır. Bu iki tekniğinde aynı şekilde psikolojik işlevleri vardır. Temel işlevi insanların yaşanan irrasyonel koşullar altında eleştirel düşünceden uzaklaştırmak ve sisteme boyun eğme hale getirmektir (Adorno & Horkheimer, 2006, s. 49). Adorno, kültür endüstrisi tartışmasında diyalektik analize devam eder: Bir yandan sistemli bir şekilde insanlara haz ve eğlence sunarken, diğer yandan onların boş zamanlarını dahi kontrol altında tutarak bireylerin bilincine el koyma yordamıyla kapitalist sistemin tahakkümünü sürdürür. Bireyler kendi mutluluklarına ve özgürlüklerine hiç faydası dokunmayacak başarılar ve güvencelerle övünür duruma getirilir. Adorno'ya göre kültür endüstrisinde insanlar artık sınıfsal farklılıkları düşünmek yerine sosyal sigortadan ve yedek güvence sağlayacak önlemlerden, sözde herkesi içerisine alan veya henüz almayan refah önlemlerinden memnun hale gelmişlerdir. Bireyler artık bu refahı yaratacak öznel değil muhtemel nesneleri olarak düşündükleri için irrasyonelliğe sıkı sıkı tutunurlar (Adorno & Horkheimer, 2006, s. 95).

Bu durum Adorno'ya göre şeyleşmenin getirmiş olduğu yanlış nesnelliği düşünüm biçimidir. Çünkü kapitalist dünyada eğlence, çalışmanın bir uzantısıdır. İşçiler yeniden çalışabilmek için dinlenirler ve tekrardan makineleştirilmiş emek sürecine devam ederler. Çalışmanın yorgunluğundan bir an olsun uzaklaştığı anlar emeğin yeniden örgütlenmesini amaçlamasının yanında boş zaman dahi tüketim nesnesine dönüşür. Dolayısıyla Adorno'ya göre bu durum “çalışma zamanının uzatılması” anlamında gelir. Kültür

endüstrisi zorunlu olarak içerisinde trajedinin bulunmadığı, olumsuzluklardan arındırılmış, önceden tasarlanmış bir uyum gözetilen sanatsal bir biçim yaratmaktadır. Adorno'ya göre “sanatsal barbarlık” sanatsal uyum dolayısıyla oluşturulan toplumsal hiyerarşiye itaat beklentisi modern kapitalist sanatın özüdür (Swingewood, 1996, s. 37). Aynı şey müzik için de geçerlidir. Popüler müziğin insana statükoyu kabullendirecek, edilgenleştirici işlevleri bulunur. Ancak sanat, Adorno'ya göre, nesnel çelişkileri sahte bir uyum içerisinde çözmeye çalışmaz. Uyum kavramının içerisinde bulunan saf ve uyumsuz çelişkileri kapsayacak şekilde ortaya konur. Sanattaki bu sahte uyum toplumsal olarak da yansıtılır. Yukarıdan aşağıya doğru idare edilen kitle toplumu, insan denetiminden çıkmış, kişinin kaderine teslim olduğu ve edilgen bir durumdadır. Bu yüzden kültür, Adorno'ya göre, Nazizm ve Faşizm gibi “irrasyonel” hareketlere yem olmuştur. Kültür endüstrisinin oluşturmuş olduğu bu insan yapısı bilincin şeyleşmesine, kültürün ideolojik yanına işaret eder. Adorno'ya göre diyalektiğin itirazı da yaşamın bu şekilde metalar tarafından dolayımlanan ve metaların belirlediği yabancılaşmış ve şeyleşmiş bir dünyaya karşı “uzlaşmazlık” tır.

J. Bernstein *Cultur Industry* adlı denemeye yazdığı sunuşta, Adorno'nun kültür endüstrisi üzerine düşüncelerini klasik Marksizm'in tarihsel ilerlemeciliklerine dair evrimci şemasının çökmesi üzerine yaptığı değerlendirmelerin geniş kapsamı içerisinde olduğunu söylemektedir. Kapitalizmin daha özgür bir topluma gebe olması durumu kapitalizmde örtük olarak bile bulunmamaktadır. Kültür endüstrisi de bu düşüncesini pekiştirmektedir. Bernstein'in Adorno yorumuna göre, liberal kapitalizm yerini araçsal aklın tahakkümü altında şeyleşmiş bir toplumsal düzene bırakacaktır (Bernstein, 2011).

1.3.2. Deneyim ve Şeyleşmiş Bilinç

Adorno, *Kültür Endüstrisi* başlığındaki “endüstri” sözcüğünün direkt olarak ilk anlamında alınmaması gerektiğini, yani doğrudan üretim sürecini değil, kültürel ürünlerin standardizasyonunu ve dolaşım tekniklerinin rasyonalizasyonunu anlatmak amacıyla kullanıldığını söylemektedir (Adorno, 2003, s. 78). Kültür endüstrisindeki standardizasyon ürünlerde bireysel bir hava bulundursa da bireyselliğin kendisini bütünüyle şeyleştirerek sanatın sığınak olma özelliğini dahi ortadan kaldırmaktadır. Kültür endüstrisinin bireysel deneyime yönelik etkilerini ele aldığımızda ideolojik suçları belirginlik kazanacaktır. Kültür endüstrisinin temel özelliklerinden biri de çalışma

sürecinin sıkıcı ve monoton bir hale gelmesinin karşısında eğlencenin de hayatın ciddi yönünden izole bir şekilde anlamsız ve salt “eğlence” şeklinde sunularak gerçeklikteki sorunlarla yüzleşmekten uzaklaştırarak kişinin çalışma kapasitesini yeniden üretmesidir. Bireysel yaşamın bu ikiye bölünmüşlüğü insanların bilincini tüketici bilincine dönüştürerek hazır reçetelere doğru sürükler. Kültür endüstrisinin verdiği mesajlar iddia edildiği kadar zararsız olsa dahi arka plandaki bilince etkisi hesaba katılırsa zararlı olduğu çok açık olacaktır. Bu durumu somutlaştırmak amacıyla Adorno, bir astroloğun köşe yazısında okuyucularına herhangi bir günde araba kullanırken dikkatli olmalarını öğütlemesini örnek verir. Astroloğun gerçekte tavsiyesine uyulursa hiçbir zararı olmayacaktır ancak bu tavsiyenin yıldızların konumuna göre verilmesi dolayısıyla her gün geçerli olan şeyin özellikle o gün dikkatli olunmasına yönelik olduğundan ötürü bilinci sersemletmektedir.

Adorno kültür endüstrisinin bireysel bilince etkisini tartıştığı “The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column” makalesinde bireylerin kendi deneyimleri ışığında artık geleceklerine yön vermediği sahte bir mutluluk arayışında olduklarını ifade etmektedir. Adorno’ya göre, insanlar artık birlikte yaşamadıkları, birbirlerini doğrudan tanımadıkları, aracı süreçler (örneğin mal alışverişi) aracılığıyla birbirleriyle ilişkiler kurdukları için deneyimleri sönümlenmiştir (Adorno, 1974, s. 13). Adorno’nun modern okültist hareket olarak adlandırdığı astroloji, zamanın irrasyonallitesiyle derinden ilişkilidir. Bireylerin kendi deneyimlerinden yabancılaşması durumuna faşist potansiyeller taşıdığını düşündüğü eskinin batıl inançlarının benzeri olan, sosyal ve psikolojik koşullar tarafından telkinlerle bilinçlere okültizm bulaşır. Bu şekilde bireylerin kendi geleceklerine dair belirlemelerinin önüne geçilir. Adorno, astrolojinin bir bütün olarak kişisel çıkarların ötesine bakmaya çalışan bilinci sakatladığını düşünür. Bu durum da kendi kişisel çıkarlarını ön plana alan bireyin aleyhine işlemeye başlar. Çünkü onların arzularına ve taleplerine göre düzenleniyormuş gibi yapılan yayınlar aslında düşünme biçimlerini şekillendirmektedir (Adorno, 1974, s. 17).

Kitleler Adorno’ya göre karmaşık sistemlerle sürdürülen örgütlenmiş ve kurumsallaşmış tahakkümü göremediklerinden, görece daha basit bir açıklama sunan yıldızların hükmü gibi saçmalıkları kabul etmeye meyilli haledirler. İnsanların bu eğilimleri Adorno’nun değerlendirmelerine göre her yerde bulunan bir eğilimle uyumludur. Komple bir sistemi

eleştirmek yerine iradesinin dışındaki bir yerden verilen astrolojik tavsiyelerle birey hem yardım görüp bir iç huzura ulaşır hem de rasyonel bir görünüm verilerek irrasyonelliğinin üstü kapatılır. Kişi artık toplumun irrasyonel koşullarını sorgulamak yerine kişisel çıkarı doğrultusunda pasif bir konumda kalır. Adorno'nun görüşüne göre totaliter bir toplumda yaşayan insanın mutlak gücün karşısında diz çökmesi gibi astrolojiye inanan kişi de yıldızların hükmüne boyun eğer durumdadır. Her iki durumda da bireyin özgürlüğü, zaten kaçınılmaz olanı gönüllü bir şekilde üstlenmesinden geçer. Bu bağlamda bireyler belirli kuralla göre hareket ederlerse onlar için her şey yolunda gider, hareket etmezlerse her şey ters gidecektir. Adorno bireylerin bu davranışlarının arkasında kapitalist toplumdaki deneyim yoksunluğunu ve eleştirel tutumun zayıflığını görmektedir. Kapitalizmin her şeyin insana bağlı olduğu basmakalıp formülü Adorno'ya göre yarı bir gerçek olmakla kalmaz aynı zamanda insanların başlarının üzerindeki somutlaşan her şeyi örtmeye de yarar. Bu durum dünyanın sorgusuz sualsiz bir şekilde “rekabetçi bir dünya” olduğunu varsaymaktadır. Yıldızların konumlarına göre hareket eden kişinin başarılı olacağı düşüncesi kapitalizmdeki formüllere göre hareket ederse başarılı olacağı inancıyla örtüşmektedir. Adorno'ya göre toplumsal bir işlevi olan bu düşüncelerin amacı bilinci sürekli olarak yeniden üretmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç kültür endüstrisiyle tamamen uyum içerisindedir (Adorno, 1974, s. 40).

“Kültür endüstrisinin asıl etkisi aydınlanma karşıtlığında kendini göstermektedir ve doğa üstündeki gittikçe artan teknik egemenlik olarak aydınlanma, Horkheimer'la benim daha önce de yazdığımız gibi, kitleleri aldatma haline gelmekte, bilinci zincire vurma yöntemine dönüşmektedir. Kendi başlarına bilinçli olarak yargılayan ve karar veren özerk, bağımsız bireylerin gelişimi önünde bir engel olarak durmaktadır. Böyle bireyler, güçlenmek ve gelişmek için, olgun insanlara ihtiyaç duyan demokratik toplumun olmazsa olmaz önkoşuludur. Eğer kitleler sırf kitlelere dönüştükleri için hakir görülüyorsa, şunu akıldan çıkarmamak gerekir ki, onları kitlelere dönüştürüp küçük düşürme, devrin üretim güçleri ne kadarına izin veriyorsa o kadar olgunlaşmalarını sağlamak için, özgürleşmelerini engelleme konusunda kültür endüstrisinin rolü çok büyüktür” (Adorno, 2003, s. 83).

Dolayısıyla, gündelik yaşamın anlamı artık tek tek öznel deneyiminden değil; eylemlere ve nesnelere anlam yükleyen makro yapılar tarafından şekillendirilmektedir. Adorno'nun deneyimin tükenmesi, yıkımı, sönümü olarak adlandırdığı motif onun felsefesinde sürekli olarak tekrarlanır. Deneyim, o deneyimi meydana getiren somut koşullarla bağlantılı olduğu için Adorno'ya göre deneyim olmaksızın tarihsel yaşam olamaz. Ancak deneyim dolayısıyla dile getirilen yaşamlar bilinçli olarak tarihsel olabilirler. Adorno, *Kitle Kültürünün Şeması* adlı makalesinde de kültür endüstrisinin deneyimi şematize etmesinden söz eder. Temel argüman bilincin bir örüntü içerisinde

önceden biçimlendirilmesidir. Adorno'ya göre kültür bu şemayı bir dizi teknolojik mekanizmalar ve kültürel ürünlerle oluşturmaktadır.

1.3.3. Kitle Kültüründen Popüler Kültüre Geçiş: Teknoloji ve Toplumsal İşlevleri

Adorno'ya göre modern toplumda tekniğin rasyonelliği tahakkümün rasyonelliğine denktir. Kültür endüstrisi teknik aracılığıyla bilinci karanlığa doğru iterek “yönetilen dünya”nın olumsuz yönlerini görmesini engellemektedir. Ona göre bugünkü ideoloji filmler, televizyon ve radyo programları aracılığıyla toplumu biçimlendirmektedir. Bilgiyi çok kısa sürede topluma yayma işlevi olan gazete, dergi, radyo gibi kitle iletişim araçları izleyiciye ulaştığı an tüketilmeleri amaçlanmaktadır. Kitle iletişim araçlarının “aracı” olma işlevi kültür endüstrisinin temel bileşenidir. Ancak Adorno'ya göre bu aracı olma işlevinden ve teknikten daha önemli olan şey ise toplumda nasıl bir işleve sahip olduklarıdır (Wilson, 2023, s. 48). Örneğin sesli filmlerin ortaya çıkışıyla birlikte tüketicilerinin imgelem gücünde bir tür güdükleşmenin söz konusu olduğunu söyleyen Adorno, bu durumun eleştiri yetilerini de felce uğrattığını söylemektedir. Düşüncenin doğası gereği yavaş işleyişi teknolojinin gelişimiyle beraber düşünsel etkinliğe izin vermeyecek biçimde tasarlanışından ötürü engellenmiştir (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 170).

Bir diğer örnek ise radyo ve bireyler arasındaki ilişkidir. Radyo merkezinden yapılan yayınları takip eden bireylerin programlara müdahil olma olanaklarının azlığı bireyleri salt dinleyici konumuna getirmektedir. Radyonun herkesi dinleyici konumuna getirmesi onun demokratik yoldan herkesi aynı ölçüde dinleyici kılarak, konuşmacının otoritesine teslim eder. Telefon ise liberal yoldan insanların özne rolü oynamasına izin vererek bireysel bilincin kendi denetimine tabi kılmaktadır (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 164). Radyo frekanslarını değiştirerek farklı yayınları dinleyebilme olanağına sahip olan birey kendisinin radyoyu kontrol ettiği yanılsamasına kapılır. Halbuki Adorno'ya göre “makinaların insanların hizmetine sunulduğu” yalanı gibi bu tür cümlelerin içi boştur. Yayınların biçimleri değişse bile içerikleri birbirlerinin aynısıdır (Kulak, 2016, s. 78). Radyo'nun “ulusun sesi” olması durumunu ise Adorno Nazi Almanyası'nı işaret ederek anlatır. Nazilerin Almanyası'nın en ücra köşelerine kadar yerleştirdikleri hoparlörler

aracılığıyla Hitler'in konuşmalarını dinlettirmesi artık radyonun "Führer'in evrensel çenesine" dönüşmesine sebep olmuştur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 212).

Adorno'ya göre radyo ve sesli filmlerdeki tekniklerin gelişmesiyle beraber kapitalist propaganda olanaklarının artması müziği de egemenliği altına almıştır. Bireysel müzik üretiminin varlığını tehdit eden bu anlayış müziği yaşamın ideolojik özü haline dönüştürmüştür. Müziğin mevcut durumdaki çatışmaları ve çelişkileri görünür hale getirmek ve bunların bilince kolayca varılmasını kolaylaştırmaktan uzaklaşması, popüler müziğin yükselişiyle bağlantılıdır. Müzik popülerleşerek bireysel bilincin algısını köreltmıştır. Adorno'nun değerlendirmelerine göre müzikteki standardizasyon en çok sinemada belirginleşmektedir. Adorno ve Horkheimer'a göre her filmin başından sonunun nasıl biteceği, kimin cezalandırılıp veya unutulacağı anlaşılır. Filmde kullanılan müziğin ritmi sıradaki sahnenin ne olacağının haberini verir. Bu şekilde izleyici sıradaki olayı tahmin etmekte ve tahmini doğru çıktığında ise sevinmektedir. Bu şekilde her türlü sahne ve müzik hesaplanarak seyirciye sunulur ve düşünsel etkinliğin önü kesilir (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 168). Adorno'ya göre televizyon ise sinema ve radyonun bir sentezini hedefleyerek endüstrinin kültür ürünlerinin gizlenen özdeşliklerinin zaferini ilan eder. Televizyondaki uyaranların çeşitliliği bireyleri gündelik yaşamdan kopartırken ekrandakini gerçek olduğuna inandırır. Sinemanın düşünsel etkinliğin önünü kesmesine karşın televizyon örtük mesajlarla bireylerin düşüncelerine sızar ve bilinçleri şekillendirir. Televizyona bir "yaşam iksiri" veren ise reklamlardır. Reklamlar aracılığıyla hem kültürel ürünlerin ekonomik katkısı sağlanır hem de tüketim merkezli toplumun sürdürülmesine olanak tanır. Bunun yanı sıra reklam tüketicinin zihnindeki ideal güzellik algısını dönüştürür. İdeal güzellikler yaratarak markaların mallarını kolayca satabilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla Adorno'ya göre "Führerin evrensel çenesi" konuştuğunda artık istediği malı istediği yoldan satabilir hale gelmiştir (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 212). Tüketici reklamlar ve zafer kazanan şeyleşmenin sonucunda hiçbir ürünü pahalı veya ucuz olarak değerlendiremeyecek duruma gelmişlerdir: "Serbest pazarın sonunun geldiği günümüzde reklamın arkasında sistemin egemenliği gizlenmektedir ve tüketicileri büyük endüstriyel birliklere zincirleyen bağları daha da güçlendirmektedir" (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 215).

Adorno *Minima Moralia*'da teknolojinin toplumsal ilişkileri değiştirip dönüştürmede önemli bir rol oynadığını ancak bunu yaparken de bir kontrol ve tahakküm mekanizması olarak da işlev gördüğünü söylemektedir. Özellikle teknoloji jestlerle birlikte insanların da dakikleşmesine, keskinleşerek duraksamadan düşüncelilikten uzaklaştığını söylemektedir. Makineler kullanıcılarından kendi kullanımı için bazı hareketler talep ederek onları gittikçe savruk ve dengesizleştirmektedirler (Adorno, 2005a, s. 41).

Aydınlanmanın Diyalektiği'ndeki temel tartışmalardan biri olan araçsal akıl, teknolojik gelişmeler yoluyla belirginleşmiştir. Araçsal aklın hedefe yönelik en kısa ve verimli yönelimi teknolojinin de temel anlayışı haline dönüşmüştür. Aydınlanmanın hesaplanabilirlik ve faydacılık ilkeleri dışında her şey şüphelidir. Adorno'ya göre bu anlayış aklın bütünleştirme ve birleştirme yoluyla tahakkümünü sürdürmesidir. Bireylere bu yolla standart davranış kalıpları dayatılır. Adorno günümüzde “yeni bir insan tipinin” ortaya çıktığını belirtir. Bu insan tipi hiç olmadığı kadar teknolojiye bağımlı ve teknoloji tarafından yönlendirilen insandır. Bu insan modeli artık hiçbir şeyi doğrudan kendisi deneyimleyemez, toplumsal aygıtın deneyimlerini dikte etmesine izin verir (Özçetin, 2023, s. 120). İnsanlar artık dünyayı teknoloji dolayımıyla gördükleri için dünyanın nasıl bir yer olduğunu görememektedirler. *Minima Moralia*'daki çarpıcı cümle bu durumla bağlantılıdır: “Yoksulların düşünmesini önleyen şey başkalarının disiplini, zenginleri önleyense kendilerinininki. Yöneticilerin bilinci, daha önce dinin maruz kaldığını her türlü zekâyâ uyguluyor bugün. Kültür *haute bourgeoisie* [yüksek burjuvazi] tarafından bir gösteriş ögesine dönüştürülüyor” (Adorno, 2005a, s. 193). Bir tür hoşgörü ortamı yarattığı düşünülen teknolojik gelişmelerin altında derin bir hoşgörüsüzlük yatmaktadır. Adorno aynı metnin devamında bunun sebebini açıkça belirtir: “Burjuvazi hoşgörülüdür oysa: İnsanları oldukları gibi sever, çünkü onların olabileceklerinden nefret etmektedir” (Adorno, 2005a, s. 5). Burjuvazinin insanların olabileceklerinin ötesine geçmesini engellemesi artık kolaylaşmıştır. Teknolojik gelişmenin getirdiği deneyim yoksunluğu ve makinelerin parçalarından ibaret olan insanların yaşamı, yaşamın yoksunluğuna dönüşecektir: “Yaşama bakışımız, artık yaşam olmadığı gerçeğini gizleyen bir ideolojiye dönüşmüştür” (Adorno, 2005a, s. 13).

2. BÖLÜM

ADORNO’NUN HAKİKAT GÖRÜŞÜ

Adorno, *Negatif Diyalektik* kitabının girişinde diyalektiğin işlediği bir tür suçtan dolayı artık peşinen bir bakış açısını benimsememesi gerektiğinden söz etmektedir.²⁰ John Holloway’ın belirttiği gibi Adorno’nun başlangıç noktası Ortodoks Marksizmin politik-kuramsal başarısızlığıdır (Holloway, 2013, s. 21). Felsefenin dünyayı değiştirme olanağını kaçırmaması ve Auschwitz’in yaşanması, Adorno’ya göre artık mutlu bir son garantisini ortadan kaldırdığı için felsefe yeniden gözden geçirilmeli ve artık üzerine düşündüğü şeye (nesnesine) yönelik diyalektiğe başvurulmalıdır. Ancak Adorno’nun tekrar diyalektiğe yönelme çağrısı senteze götüren veya bir sona ulaştıran olumsuzlama biçimindeki Hegelci diyalektikten farklıdır.

Adorno için diyalektik bir bakış açısı veya düşünme yöntemi değildir (Adorno, 2016, s. 16). Aksine diyalektik, düşüncenin kendi yetersizliğinin ve düşünce ile nesneleri arasındaki kopukluğun ifadesidir. Bir başka deyişle nesneler, kavramlara tam olarak sığmaz ve geride bir fazlalık bırakır. Çelişki ise özdeşliğin sahteliğine işaret ederek kavramların nesneleri tam olarak çepeçevre sarıp tüketemeyeceğini gösterir. Bu nedenle de Adorno’ya göre diyalektik, düşüncenin dayatmış olduğu özdeşliğin içinde saklı kalan ve ondan taşan özdeşsizliğe dair farkındalık kazandırmaktadır. Böylelikle düşünce sürekli olarak bir çıkmazla karşılaştığında dahi ele aldığı hakikat içeriği anlaşılabilir.

Adorno’nun diyalektiği ele alış şekli yöntem, içerik ve hakikat arasındaki ilişki hakkında düşünme biçimimizi dönüştürür. Yöntem önceden belirlenen bir plan değil, her zaman çelişkiye açık olan felsefi sorgulamanın içeriğiyle belirlenen bir araçtır. Bu görüş geleneksel felsefenin sabit yöntemlere olan güvenine meydan okur ve özneyi çelişkilerden ortaya çıkan hakikat içeriğiyle yeniden etkileşime girmeye davet eder. Bu bağlamda Adorno’nun özdeşsizlik kavrayışı hakikat görüşüyle yakından ilişkilidir. Hakikat, basit bir bilgi nesnesine indirgenmek yerine, kavram ile kavram olmayan, özne ve nesne arasındaki gerilimde ortaya çıkmaktadır. Hakikatin tarihsel ve toplumsal olarak

²⁰ “Diyalektik, özdeşliksizliğe dair tutarlı bir farkındalıktır. Bir bakış açısını peşinen benimsemez. Düşüncenin kaçınılmaz yetersizliği ve düşündüğü şeye karşı işlediği cürüm onu diyalektiğe yönlendirir” (Adorno, 2016, s. 18).

önemi Adorno'nun eleştirel felsefesinin temel eksenlerinden birini oluşturur. O, hakikati soyutlanmış ve mutlak bir kavram olarak ele almak yerine, tarihsel ve toplumsal dolayimler içinde belirlenen bir olgu olarak düşünür.

Bu bölümde, Adorno'nun hakikatle ilgisinde topluma yaptığı yoğun vurguyu anlamak için Adorno'nun felsefesindeki temel konulara değinilecektir. Daha sonra Adorno'nun hakikat kavramını ele almak için öncelikle hakikate dair yargılarda bulunurken düşüncenin hangi uğrakları gözetmesi gerektiğini açıklamak gerekir. *Negatif Diyalektik*'te bu uğraklar parçalı ve ayrışık gibi dursalar dahi Adorno'nun hakikate dair söylemlerinin anlaşılması için önem taşımaktadırlar. Bu bağlamda hakikat, farklı uğraklar üzerinden irdelenerek; aslında hakikatin yalnızca soyut düşünsel bir kavram olmanın ötesine işaret ederek, toplumsal gerilimleri ve çelişkileri ortaya koyan bir eleştiriye alan açar. Uğraklardan başlıcaları, retorik, anlatım uğrağı, kümelenme mantığı ve somatik uğraktır. Uğrakların açıklanması hakikatin düşünsel kısımlarına dair gerekçeleri açıklığa kavuşturacaktır. Hakikatin doğası, onun mutlak veya öznel olup olmadığı, bir şeyin hakikat olarak belirlenmesinde hangi ölçütlerin geçerli olduğu soruları bu bölümün ana eksenini oluşturmaktadır. Bu bölümde ayrıca ölçüte ilişkin olarak Adorno'nun somatik uğrağıya yönelik vurgusu ile ütopyanın gerçekleşme imkanına dayalı umut anlayışı arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışacağız. Daha sonra ise Heidegger'e yönelik eleştirilerinin arka planında bulunan tarihsel durumun ötesine işaret eden hakikat anlayışını anlamaya çalışacağız.

2.1. ÖZDEŞSİZLİĞE KARŞI TUTARLI BİR FARKINDALIK OLARAK NEGATİF DİYALEKTİK

2.1.1. Felsefenin Yeniden Konumlandırılması

Adorno, Kant'ın eleştirilerinden sonra metafiziğin imkânı üzerine yeniden soruşturma yapılmasına benzer biçimde, Hegelci felsefenin yıkılışından sonra artık diyalektiğin mümkün olup olmadığını tartışması gerektiğini söyler. Diyalektiğin yazgısının tarihsel olarak boşa çıkışından sonra, Adorno'ya göre diyalektiğin hesap vakti gelmiştir (Adorno, 2016, s. 16). Adorno açısından felsefe, Platon'dan kendisine kadar gelen süreçte dışarıda bırakılan veya önemsiz olduğu gerekçesiyle görmezden gelinen kavramsal olmayan, bireysel ve özgül olanla ilgilenmesi gerekir. Ancak bu ilgilenme -daha doğru bir tabirle kavramsal olmayana yönelim- Adorno açısından kavramın dekonstrüksiyona uğratılıp

tekrardan kavrama dönme sürecidir. Kavramın dışında kalan şey yine de kavramsal olanla ifade edilmelidir. Adorno kavram ile gerçeklik arasındaki mesafeyi kapatan geleneksel felsefenin tutumuyla ilgili de uyarıda bulunur: “Felsefenin kavramlarla çalışma mecburiyeti, ne felsefenin önceliğinin kavramlara bahşettiği bir erdeme dönüştürülmeli ne de tam tersine bu erdemin eleştirisinden felsefe hakkında kestirme bir hükme varılmalıdır” (Adorno, 2016, s. 23). Hegel’in diyalektik bir tutumla başladığı kavram tartışması, gerçekliğin kavramı belirleyeceği yönden tersi yöne giderek kavramın gerçekliği belirlemesine dönüşmüştür. Bu tersi yönde ilerleyişin Marx tarafından eleştirisi, Adorno’da da sürdürülmektedir. Adorno’nun *hipostazlaştırıcı*²¹ düşünceler olarak adlandırdığı bazı kavramlar, felsefenin maddi içerikten başladıktan sonra bir sürü sonra tekrar ona yönelmeyerek kendi kendisi üzerinde dönüp duran soyut düşünme biçimleridir. Adorno’nun bu düşünce biçimlerine örneklerinden biri de Hegel’in “mutlak tin” kavramıdır. Adorno’ya göre Hegel, felsefeyi mutlak tine hesap verir bir pozisyona sürüklemiştir. Bu durum da felsefeyi gittikçe yetersizleştirmiş ve sınırlandırılmıştır (Adorno, 2016, s. 16).

Adorno, 1931 yılında “Felsefenin Güncelliği” ile ilgili yaptığı konuşmadan *Negatif Diyalektik*’in yazıldığı yıla kadar oluşturmuş olduğu felsefi rotasına sadık kalmaktadır. O, geleneksel felsefenin her şeyi kapsayan görüşlerinden ve bütünlükçü anlayışından uzaklaşılması gerektiğini söylemiştir. Bu yüzden felsefe gerçekliği açıklamak veya anlamlandırmak gibi büyük iddiasından vazgeçerek tikel olana, kendisinden farklı olana yönelmelidir. Terrence Thomson bu konuya dikkat çekerek şu soruyu sorar: “Felsefede farklı olan nedir?” (Thomson, 2017, s. 344). Thomson’a göre Adorno “felsefe, düşüncede kavranan kendi zamanıdır” düşüncesinden hareketle Hegelci diyalektikten uzaklaşarak heterojen olana yaklaşmıştır. Adorno ‘ya göre felsefe varlığını sürdürmek istiyorsa bunu ancak ele aldığı içeriği gerçekliğe dayatmayarak yapabilir. Öte yandan felsefi düşünce kendi üzerine kapanmamak için Adorno ‘ya göre takımyıldızları gibi bakış açılarını bir arada ele almalıdır. Adorno, *Negatif Diyalektik* metninin yapısı ile ilgili olarak “Burada

²¹ Esgün, “Hipostazlaşım” kavramsallaştırmasını şöyle açıklamaktadır: “Hipostazlaştırma (Hypostasierung), Adorno’nun özdeşlik felsefelerinin temel özelliği olarak gördüğü felsefe yapma biçimine dair kullandığı, Kant’tan alınma bir kavramsallaştırmadır. Kavramın kökündeki Eski Yunanca *hypóstasis*, *hypokeimenon* olarak kendi kendinin üzerine temellenen ve her şeyi tek bir ilkeyle açıklayan metafiziğin dogmatik önermelerini imler. Bu düşüncesinin köklerini de yine “Aktualität der Philosophie” yazısında “gerçeklik kavramını ve tüm gerçekliği kendi kendinden çıkaran” idealist felsefelerle yönelik eleştirilerinde bulmak mümkün” (Esgün, 2020, s. 52).

izlenen yöntem temellendirilmeyecek, gerekçelendirilecektir” derken hem kendi felsefesinin anti-sistem karakterini hem de temellendirme işleminin salt kavramsal olana göndermede bulunan yapısını kastetmektedir (Adorno, 2016, s. 11). Bu yüzden gerekçelendirme Adorno açısından felsefenin somut olandan hareketle sunulması olacaktır. Ona göre felsefe artık ele aldığı nesneden uzağa düşmemelidir. Jay’ın ifadelerine göre bu durum her şeyden önce Adorno’nun sistem karşıtlığının bir ürünüdür. Temellendirme arzusu, bir süre sonra kendi içine kapanarak eleştireliliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır (Jay, 2001, s. 63). Bu yüzden Adorno’nun arzusu felsefi sistemlerin içerisindeki çelişkileri açığa çıkartmaya ve başka sistemlerin başına bela kesilen bir at sineği durumundadır. Adorno sistem düşünürlerinde bulunan kendi sistemlerindeki içkin çelişkilerine kör olan pozisyonundan uzaklaşarak kendi felsefi düşüncelerini negatif diyalektikle uyumlu bir şekilde farklı anlamlandırmalara açık, her türlü konumlandırılmayı reddeden, her önermenin merkeze eşit uzaklıkta durduğu bir şekilde yazmıştır. Adorno gerçekliği bütünleştiren sistemler yaratma yönündeki eğilimi metafizik bir eğilim olarak görerek eleştirir. Adorno ‘ya göre sistematik düşünce ister idealist isterse materyalist olsun doğası gereği zorlayıcı ve bütünleştiricidir. Sistem her şeyin tek bir çerçeveye, tek bir ilkeler²² kümesine indirgemesine yol açan bir dürtüden ileri gelmektedir. Adorno’nun eleştirisi sistemlerin form ve madde, özne ve nesne arasındaki indirgenemez boşluğu veya ayrımı kabul etmekte başarısız olduğunu söyler. Adorno’nun bu düşüncesi, negatif diyalektiğin nihai hedeflerinden biri olan çelişkileri açık tutma ve bütünleştirici sistemlerden kaçınma yaklaşımına dayanmaktadır. Ona göre felsefe, gerçekliği ideal bir kavrama indirgemek yerine, gerçekliğin özdeşsizliğiyle yüzleşmelidir (Adorno, 2016).

Adorno’ya göre geleneksel felsefe bir çerçeve talep etmektedir. Ancak çerçeve, kendi hareketini dikkate almaması nedeniyle eleştirel olarak başarısızlığa uğrar. Adorno’ya göre felsefe diyalektik eleştireliliğini sürdüreceksa eğer kendi hareketini kendi içine çekmelidir. Buck-Morss, Adorno’nun üzerinde durduğu, iki ayrı ama birbiriyle ilişkili bilgi biçimi arasındaki gerginliğe dikkat çeker. Ona göre Adorno, bir yandan çelişkilere ve belirsizliklere açık kalarak eleştirel bilginin kendini sorgulamasına olanak tanır; öte yandan ise temellendirilmiş bilgi, kavramları sabitleyip düzenleyerek, heterojen olanı

²²“Dünyayı bir ilkeden çıkarsama isteği, iktidara direnmek yerine onu gasp etmek isteyen kişinin tutumudur” (Adorno, 2005a, s. 91).

sistematik bir yapıya dahil etmeye yönelir. (Buck-Morss, 1977). Thomson’a göre Adorno’nun yöntemi bu ikisi arasındaki bölünmeden kaynaklanan *aporia* veya paradoksu vurgulamaktadır (Thomson, 2017). Adorno bu şekilde çelişkileri aşmayı veya ortada kaldırmayı değil onunla diyalektik olarak etkileşime girmeyi amaçlayan felsefi bir duruştan söz eder. Adorno için bu çözülmemiş gerilim üretkendir; çünkü felsefeyi karmaşıklığa, belirsizliğe ve çelişkiye açık kalmaya zorlar.

Adorno’nun düşüncesinde eleştirel ve temellendirilmiş bilgi arasındaki metodolojik ayrım, sadece teorik bir soyutlama değil, aynı zamanda diyalektik yöntemi ileriye taşıyan önemli bir gerilim alanıdır. Adorno’nun bir gerilim alanı olarak adlandırdığı durumu Esgün “Adorno’nun Evsizliği: Teori, Pratik, Güncellik” makalesinde *negatif başlangıç* olarak adlandırır. Ona göre Adorno düşüncesinin negatifliğiyle hem sonu hem de başlangıcı işaretlemektedir: “Kendi kökenini deşilleyen ve herhangi bir sona yönelmeyen negatif bir başlangıç’tır bu” (Esgün, 2020, s. 50). Felsefe tarihinin zamansız ilkelerden çok tarihsel ve toplumsal dönüşümlerle şekillendiğini belirten Esgün, kavramların ancak içinde ortaya çıktıkları bağlamda anlam kazandığını ve bu bağlamla birlikte felsefenin güncel kaldığını savunur. Ayrıca kavramların gerçekliği tümüyle kuşatamayacağına, gerçeklik ile kavram arasında her zaman kapanmayan bir boşluk bulunacağına dikkat çeker. Felsefenin bu “arada” oluşu, eski kavramların yetersiz kaldığı ve yeni durumların fazlalıklar ürettiği yaratıcı bir alan açar. Felsefenin görevi de bu boşlukta yeni kavramlar üretmek ve toplumsal dönüşümlerin izini sürmektir. Böylece felsefe eleştirel ve güncel kalır (Esgün, 2020).

Adorno’nun diyalektik yöntemi yalnızca kavramların analizini değil aynı zamanda bu kavramların birbirleriyle ve içerdikleri çelişkilerle nasıl ilişkilendiğinin de incelenmesini gerektirir. Adorno’nun söylemiyle “felsefenin görevi” bu çelişkileri ortadan kaldırmaktan ziyade, özgürlük, adalet veya hakikat kavramalarında bulunan çelişkilerdeki gibi, bunlar üzerine düşündürmektir. Bu yüzden felsefe, dünyanın karmaşıklığını asla basitleştirilmiş, kesinleştirilmiş hakikatlere indirgmeden, çözülmemiş olana açıklığımızı korumamızı gerektirir.

2.1.2. Özdeşlik ve Bütünlük Eleştirisi

Adorno'nun düşüncesi, özellikle 1930'lu yıllarda geliştirdiği özdeşsizlik düşüncesi yaklaşımıyla, burjuva bütünlük fikrinin tarihsel çöküşünü felsefi yöntemin merkezine yerleştirir. Adorno için felsefenin görevi, ideolojik bütünlük yanılsamasının kategorilerin içsel çelişkilerini açığa çıkararak sarsmak ve idealist sistemleri içeriden çözmektedir. Buradan hareketle, Adorno 'da bütünlük kategorisi artık pozitivist ya da idealist sistemlerin varsaydığı biçimde değil, bir kriz ya da eleştiri alanı olarak ele alınır (Buck-Morss, 1977, s. 64). Adorno 'da bütünlük kategorisi bir önvarsayım olarak bulunur, fakat bu Lukács'taki gibi öznenin ve nesnenin özdeşliğinden yola çıkılarak bilginin ve devrimci öznenin merkezine koyulmasından farklı olarak bütünlüğün içindeki "olumsuzlanan ögeyi epistemolojik bir başlangıç noktasına çevirir" (Tischler, 2013). Tischler'a göre negatif diyalektiğin odak noktalarından biri Hegelci bütünlüğe dayanan Lukács'ın özne teorisinin eleştirisidir. Ona göre Adorno, her şeyden önce bu eleştiriyle özdeşlik ilkesinin bir ifadesi de olan kavramı çepeçevre sararak gizleyen iktidar ve tahakküm biçimlerini dağıtmayı amaçlamaktadır. Adorno 'da bütünlük, ortadan kaldırılacak bir kategoriden ziyade bütünlüğün krizi üzerinden düşünmeye başlamaktır. Bu da Adorno'daki diyalektiğin, olumsuzun olumsuzlanması yoluyla senteze doğru doğru giden bir öznenin temsil ettiği bütünlüğe gitmek yerine bütünlüğün krizinden doğan tikellik ve kümelenmeye yer açar.

Adorno, *Negatif Diyalektik*'te "Antagonist Bütün" başlığı altında idealizmin bütünlük anlayışından doğan diyalektik üzerinde yoğunlaşan bir tartışma sunmaktadır. Adorno, bu başlık altında temel olarak idealist felsefenin gerçekliği kavrama biçimiyle, kapitalizmin çelişkili yapısı arasındaki uyumsuzluğu değerlendirmektedir. Eleştirinin merkezinde özellikle Hegelci diyalektikteki tikel unsurun eksik ve yanlış olarak değerlendirildiği ve yalnızca bütünün hakikatine vurgu yapıldığı anlayış bulunur. Adorno 'ya göre kapitalizmin zorlayıcı ve antagonist yapısı, Hegelci bütünlük aracılığıyla özne ve tinin alanına yansıtılmaktadır. Adorno açısından bütünlüğe doğru zorlayıcı yapı toplumsal ilişkilerin ve maddi üretim süreçlerinin bir sonucudur:

"Transandantal özne gibi bilinçsiz bir halde mübadele aracılığıyla özdeşlik tesis eden akıllı, tek bir ortak paydaya, öznenin düşmanı olarak özne olmaya indirgediği öznelerle ölçülemez. Öznelerden önce gelen genellik doğru olduğu kadar yanlıştır da: Hegel'in tin adını verdiği o 'uçucu şey'i kurduğu için doğru; akıl henüz akıl olamadığı, genelliği de tikel bir çıkarın ürünü

olduğu için yanlıştır. Felsefi özdeşlik eleştirisinin felsefenin ötesine uzanmasının nedeni işte budur” (Adorno, 2016, s. 22)

Adorno’ya göre mevcut düzenin çelişkilerini ve yanlışlıklarını açığa çıkartan bir araç olarak ütopya hem teorik hem de pratik düzeyde bir alternatif olasılık sunar²³. Bu durumda diyalektik, mevcut düzenin yanlışlığını ortaya çıkaran bir ontoloji olarak ifade edilir. Adorno’ya göre diyalektik düşüncenin sona ermesi ancak yabancılaşmanın ortadan kalktığı, tahakkümün ve ıstırapın olmadığı sınıfsız bir dünyada mümkündür. Mevcut durumda ise özdeşlik mantığı ancak burjuva *ratio*’sunun (aklının) irrasyonel amaçlarını sağlamlaştırmasına hizmet eder. Adorno’ya göre her şey mübadele ilişkileri aracılığıyla özdeş hale gelir. Özdeş olmayan tikel varlıklar kapitalist toplumda pazara dahil edilerek paraya eşitlenir. Bu yüzden kapitalist ekonominin mantığı Adorno’ya göre özdeşlik mantığıdır ve “bütün dünyayı özdeş olana, bütünlüğe mecbur eder” (Adorno, 2016, s. 141). Adorno açısından ise özdeşlik ancak mevcut durumdaki çelişkilerin asgari düzeye indirilmesiyle mümkün olacaktır.

Buck-Morrs, Adorno’nun anti-sistem ilkesinin onun olumsuzluğa olan kararlı vurgusu ile değerlendirildiğinde aslında toplumda mevcut olan tahakküm ilişkilerinin ve nesnelleştirme yapılarını düşüncede kopyalamaktan kaçınmayı amaçladığını söylemektedir. Bilinç yalnızca gerçeği yansıtmak yerine eleştirel kalmalı ve aklın özdeşsizliği tanınmasını sağlamalıdır. Buck-Morss’a göre Adorno’nun “aklın toplumsal gerçeklikle özdeş olmaması” düşüncesi, aklın toplumsal yapılara uymaması gerektiğini ancak onları eleştirel bir şekilde sorgulaması gerektiğini ifade etmektedir (Buck-Morss, 1977, s. 189). Bu yüzden Adorno’nun düşüncelerinde, tarihe yönelik eleştirilerini de göz önüne alırsak eğer, doğru bilinç ona göre kolektif devrimci sınıfın öznel bakışıyla özdeşleştirilmediği gibi, tarihsel sürecin genel kavramı da bütün olarak görülmez. Adorno, kendi zamanındaki bütünlük duygusunun kaybolmasını burjuva döneminin çöküşünün bir belirtisi olduğunu düşünmektedir. Mevcut tarih ise onun parçalanmasının semptomudur. Adorno’ya göre ekonomik kriz ve onu önceden haber veren kültür krizi

²³ Adorno’nun özdeşsizlik düşüncesini bir ütopya imkânı olarak değerlendirmek Ernst Bloch’un şimdiki zamanda deneyimlenen, “henüz var olmayan”ın tanınmasında ısrardan, geleceğe dair umudu ile ilişkilidir. Buck-Morss bu ilişkiyi Adorno’nun bir açılış konuşmasındaki söylemleriyle birlikte temellendirerek açıklar: “Somut özel olanla ilişkili olduğu için özdeşsizliğin ütöpik bir boyutu da vardır. Ayrıntıların geçiciliği farklı bir geleceğin vaadiydi, küçük boyutları ve kategorize edilememeleri ise ifade ettikleri toplumsal yapıya meydan okuma anlamına geliyordu. Ayrıntıların özdeşsizliği bir ütopya vaadi olarak okumak Adorno’nun Ernst Bloch’tan aldığı bir fikirdi” (Buck-Morss, 1977, s. 74).

aynı madalyonun iki yüzüdür. Aynı şekilde Adorno'ya göre büyüyen idealizm krizi ile kapitalist toplumsal düzenin mevcut hali giderek daha da zor bir şekilde meşrulaştırılır.

Yibing'e göre ise Adorno özdeşlik içinde bulunan bir özdeşsizliği savunmaktadır. Ona göre Adorno sadece düşünme edimi içerisinde bulunan bir özdeşlikten değil gerçekliğin içerisinde bulunan özdeşsizlikten söz etmektedir. Yibing, örnek olarak mübadele ilkesi ile özdeşlik arasındaki Adorno'nun görmüş olduğu bağlantıyı öne sürmektedir (Yibing, 2012, s. 66). Yibing'in Adorno'nun özdeşsizlik düşüncesinde gördüğü bir diğer özellik ise “nesnel karşıtlık içinde olma” halinde görülen özdeşsizliğin özdeşlik içerisindeki heterojenliğidir. Bu düşünceyle beraber Yibing, Adorno'nun Hegelci çelişki kavramını tekrardan canlandırdığını söylemektedir. Adorno ona göre “nesnel karşıtlık içinde olma” düşüncesiyle Hegel felsefesinin temel düşüncesine yaklaşmakta ve bu düşünceyle Marx ve Lenin'le aynı noktada bulunmaktadır (Yibing, 2012, ss. 66-67). Ancak Adorno'daki çelişki anlayışı Hegel'den farklı olarak bütünleştirici bir özdeşliğin aracı değil, özdeşlik mantığını diyalektik olarak çözüme uğratan bir araç olarak ele alınır. Bu da Adorno'nun düşüncelerini Hegel'de kayıtsız kalınan ötekiye götürmektedir. Bu bağlamda Adorno'daki öteki düşüncesi, felsefenin “farklı” olana yönelmesi gibi Adorno'nun özdeşlik içerisinde bulunan heterojen ötekinin incelenmesine götürmektedir. Adorno için kavramın özü soyut olduğundan gerçekliği tek bir özdeşliğe veya birliğe indirgemeye çalışan bir düşünme biçimidir. Bu soyutlama gücü, şeyleri bir şekilde tanımlamaya çalıştığında, şeylerin kendilerinin özgünlüğünü ve özdeşsizliğini görmezden geldiğinde sorunlu hale gelir (Thomson, 2017, s. 353).

Tischeler ise Adorno'nun ötekine yönelimini onun bütünlük kategorisinde, olumsuzlamanın olumsuzlanması aşamasında yadsınan, kavramda ise kavram aracılığıyla olumsuzlanan bir öge olarak “acı”nın merkeze alınmasıyla açıklamaktadır (Tischler, 2013, s. 124). Tischeler'in bu düşüncesi Holloway'in otonomizm ile Adorno'cu özdeşsizlik arasındaki ortaklığına dayanmaktadır. Holloway'in düşüncesine göre Adorno, özdeşsizlik düşüncesiyle her tanımlamaya karşı çıkan, onun ötesine geçen bir hareketi temsil etmektedir. Bu düşünce de aslında Holloway'in otonomist bir tersine çevirmeyle ele aldığı öznenin “biz” olarak görülmesidir. Holloway'e göre “biz” bir özdeşsizlik, olumsuzlama, ucu açık bir soru olarak görülür. Holloway'in örneği ise şu şekildedir: “Biz yerliyiz ama bundan fazlasıyız. Biz gay'iz ama bundan daha da fazlasıyız. Eğer tanımın

olumsuzlanması tanıma dahil edilmezse o tanım gericileşir” (Holloway, 2013, s. 112). Bu bağlamda Tischler, Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’te bilginin dünyayla uyuşması gerekliliğiyle söylediği “Diyalektiğin verdiği ıstırap, bir kavram düzeyine çıkarılmış olan bu dünyanın ıstırabıdır aslında” düşüncesini Holloway’in “biz”iyle, sistem tarafından yok sayılan ve ezilen kişilerle ilişkilendirir (Adorno, 2016, s. 16). Tischler’e göre Hegel’in özdeşlik felsefesi onu bir tür özgürleşme yaratmayan devlet felsefesine doğru götürdüğünden, Adorno’nun özdeşliği hiyerarşi ve tahakküm ilişkilerinin bir yansıması olarak görmesine neden olmuştur (Tischler, 2013, s. 127).

Bonefeld, Adorno’nun özdeşsizlik düşüncesini, *Komünist Manifesto*’da burjuva üretim çağı ile ilgisinden bahsedilen²⁴ dogmatizmin çözülüşüyle ilişkilendirmektedir. Bonefeld’e göre özdeşsizlik kavramdan kavram olmayana yönelerek her defasında dogmatizme karşı direnir (Bonefeld, 2013). Bu aynı zamanda bütüne karşı da bir direniştir. Başka bir deyişle burjuva üretim çağında artık bütün doğru olamaz. Jameson’a göre ise, Adorno’nun düşüncesinde özgürleşmiş bir toplumda hiçbir şekilde bütünlük olmayacaktır. Mevcut toplumda ise bütünlük en gerçek olan şeydir çünkü bütünlük, bireylerin kendilerini diğer bireylerden ayıran toplumsal ilişkilerin toplamıdır. Bu da aynı zamanda Adorno’ya göre bir tür yanılsama ideolojisidir (Jameson, 1990, s. 233). Jameson’un bir diğer görüşüne göre, Adorno’daki merkezi gerilim, toplumsal bütünlük ile özneler arasındaki gerilimle birlikte, evrensel ile tikel arasındaki ilişkinin sorunsalıdır. Sonuç olarak, Jameson, Adorno’nun düşünme biçimini, bireyle toplumsal sistem arasındaki ilişkinin giderek daha belirsiz, çözülmüş hale geldiği çağa uygun görmektedir (Jameson, 1990).

2.1.3. Aynı Bütünün Parçaları: Mutlakçılık ve Görecilik

“Görecilik ne kadar ilerici bir tutum takınmak istese de hep gericiliğe eşlik etmiş, daha Sofizmde bile baskın çıkarların emrine amade olmuştur. Göreciliğe müdahale edebilecek tek eleştiri olumsuzlama paradigmasıdır.” (Adorno, 2016, s. 44-45)

Adorno *Negatif Diyalektik*’te “Göreciliğe Karşı” başlığıyla diyalektiğin daha en başından bir tür görecilik olamayacağının altının çizmektedir. Ancak bu karşı çıkış sadece göreciliğe değil mutlakçılığa da yöneliktir. Çünkü Adorno’ya göre, görecilik onun

²⁴ “Katı, kalıcı olan ne varsa buharlaşıyor, kutsal olan ne varsa çiğneniyor, sonunda insanlar kendi yaşama koşullarını, karşılıklı bağlarını ayık gözlerle görmeye zorlanıyor” (Marx & Engels, 2014, s. 75).

ifadesiyle mutlakçılıkla “kardeştir” (Adorno, 2016, s. 42). Adorno’nun durumu böyle ifade etmesinin sebebi diyalektik düşünce gereğince. Çünkü diyalektik düşüncede görecilik de mutlakçılık da aynı bütünün parçalarıdır. Burada Adorno’nun katkısı ise her ne kadar birbirlerine karşıt gibi gözükseler de bu düşüncelerin toplumsal çıktısının aynı olmasıdır. Reijen’nin açıkça ifade ettiği gibi Adorno’da “Toplumsal eleştiri, aynı anda bir bilgi teorisi olarak felsefenin eleştirisidir ve bilgi teorisinin eleştirisi aynı anda ve aynı bakımdan, varolan toplumsal şartların eleştirisidir” (Reijen, 1999, s. 65).

Adorno, geleneksel felsefeyi daha en başından salt bilgi teorisine dönüşerek yozlaşmayla ve toplumsal şartlarla bütün olarak uğraşmak yerine gerçeklikten kopuk bir bilgi teorisi yaratmakla suçlamaktadır (Reijen, 1999). Adorno’nun bu düşüncesinin temelinde çağdaş epistemolojinin Batı düşüncesinde bulunan özne ile nesnenin birbirlerinden ayrı tutulmaları bulunur. Bu düalist yaklaşım, Adorno’ya göre nihayetinde özne ile nesnenin birliğine giden yolu açmıştır. Bu durumda Adorno şöyle der: “mutlak düalizm birliktir” (Yibing, 2012, s. 47). Adorno’nun anlayışında özne ile nesne soyutlamalar oldukları için düşüncenin ürünüdürler. Ancak özdeşlik iddialarındaki sorun öznenin nesneye hâkim olma durumudur. Adorno bu sorunu Kant’tan başlayan ve ondan miras alınarak Fichte ve Schelling’e varan bir hat olarak belirler. Hegel’de ise özne ve nesne arasındaki ilişkiyi bütünlük mantığı içerisine yerleştirilerek, tekil özneye kayıtsız kalınmış ve maddi nesne de tecrit edilmiştir. Bu sebeple Adorno, mutlak idealizmin giderek dünyayı olumlayan bir ideolojiye dönüştüğünü söyleyecektir. Nesnenin özneye karşı öncelik kazandığı, Adorno’nun “bayağı” olarak adlandırdığı materyalizmde ise özne ve nesne arasında üçüncü bir unsur olarak imge bulunduğu için ideolojikleşmektedir. Adorno örnek olarak ütopyanın tasvir edilmesini gösterir. Ona göre ütopyanın olumlu tasvirleri en materyalist olduğu anda bile teolojiyle uyum içerisindedir (Adorno, 2016, s. 196).

Adorno’nun mutlakçılığa bir diğer eleştirisi de hakikatin kaybedileceği korkusuyla tekil deneyimden uzaklaşılmasıdır. Adorno’ya göre, bu korkudan kurtulmak için felsefe üzerine konuşup durduğu hakikatten yola çıkarak toplumu açıklamaya çalışmamalı, herhangi bir hakikat iddiası olmaksızın “uçuruma” atlamalıdır. Uçuruma atlamayan, öncesinde herhangi bir hesap yaparak durumu değerlendirmeye çalışan felsefe “analitikleşir, totolojikleşme potansiyeli taşır” (Adorno, 2016, s. 42). Adorno açısından felsefe; ispata dayanma, kendi içerisinde tutarlı bir yapı oluşturmak isteme, “her şeye

yönelik sorumluluk duygusu” taşıma ve Mutlak üzerinde hakimiyet kurma arzusundan vazgeçmelidir. Bunu yaparken de felsefe Adorno’ya göre hakikat iddiasından vazgeçmemelidir. Çünkü felsefe, hakikat iddiasından uzaklaşıp göreceleşirse sorumluluk duyduğu topluma ihanet etmiş olacaktır (Adorno, 2003, s. 186). Bu yüzden Adorno, felsefe için tehlikelerden arındırılmış bir yolun olmayacağını belirtir. Bunun sebebi, felsefenin somut içeriğe olan mahkumiyetidir. Felsefe bunu yaparak yaşamın kendisini elde eder. Bunun Adorno’daki ifadesi felsefenin kültür ve yaşam alanına geçmesi olacaktır. Ona göre felsefe kültür alanını es geçerse eğer gittikçe gericileşir ve göreciliğe batar. Adorno’nun bayağı materyalist bir biçim olarak gördüğü görecilikte eksik olan taraf kültür alanının yokluğudur. Tarihsel toplumsal koşullar değişiklik göstermeye başladıkça Adorno açısından hakikatin değişmezliği ortadan kalkmaktadır.

Öte yandan, felsefenin kültür alanındaki iktidar mekanizmalarını es geçerek, dinamikliği sebebiyle burada bir hakikat iddiasında bulunamayacağı söylemine başvuran göreciliğin durumu ise Adorno’ya göre tamamen mevcut durumu korumaya yönelik bir tutumdur. Adorno bu durumun hem Antik Yunan’da Sofistlerin durumunda hem de burjuva bireyciliğinde bulunduğu ifade eder. Adorno’ya göre burjuva bireyciliği, bilinci mutlak bir hakikat olarak kabul ettiği için her bireyin düşüncesine eşit hak tanımıştır. Ancak bu anlayış mevcut toplumsal koşulların biçimlendirdiği düşünce kalıplarını göz ardı etmiştir. Adorno’ya göre bireysel bilinç, toplumsal yapı tarafından koşullanır. Bu yüzden bireysel bilincin göreliliği yalnızca bireyler arası düşünce farklılıklarıyla değil, toplumsal yapı ve ekonomik ilişkilerle şekillendiği gerçeğiyle ilişkilendirilmelidir. Burjuva bireyciliğinde ise, rekabetçi kapitalist toplumun bireyleri maddi çıkarlar üzerinden yönlendirildiği çarpıtılarak nesnel gerçeklik göz ardı edilir. Bu yüzden Adorno’ya göre görecilik burjuva üretim düzeniyle uyumludur. Çünkü görecilik varolan üretim düzenini korumaya meyilli olduğu için görecilik düşüncesi burjuva şüpheciliğinin bir yansımadır. Adorno’ya göre burjuva şüpheciliği, mevcut üretim ilişkilerinin bireysel özgürlüğü engellemesi ve bu yapının sürdürülmesi için akli sınırlandırılması gerekliliğinden doğmaktadır. Dolayısıyla görecilik, yalnızca bireylerin düşüncelerinin göreliliği ya da farklılığı meselesi olmaktan çıkıp, toplumsal mekanizmaların ideolojik aracı haline gelir.

2.1.4. Felsefi Deneyim

Adorno *Negatif Diyalektik*'in giriş bölümünde felsefi deneyim kavramını yorumlayarak kendi felsefesine veya metnin içeriğine dair bir ön açıklamada bulunur. Yibing'in değerlendirmesine göre Adorno, soyut kavramları doğrudan tanımlamak yerine, okurda felsefi bir deneyim uyandırmayı amaçlamaktadır. Adorno, eleştirdiği felsefi sistemlere karşı yeni bir model ortaya koymak için aslında bunu yapmaktadır. Adorno'nun amacı kavramsal sistemlerdeki akıl yürütme mantığına dayanan felsefeler yerine eleştirel ve diyalektik düşünce ile üretilen bir deneyim yaratmaktır. Buna örnek olarak bir önceki başlıkta kullanılan "uçuruma atlama" tanımlaması gösterilebilir. Adorno *Negatif Diyalektik*'te düşüncenin deneyimleriyle ilgili pratikten örnekler sunarak aslında felsefenin klasik bir şekilde sunulduğunda bulunan ve ona göre totaliteye uygun düşen öncül boyutunu aşmak istemektedir (Yibing, 2012). Ona göre sistemsel boyunduruğundan kurtulan düşünce diyalektik ile akrabadır (Adorno, 2016, s. 39). Boyunduruksuz düşünme biçimini Adorno, modellerle düşünme biçimi olarak adlandırmaktadır. Analitik felsefenin akademik sistem içerisinde gittikçe daha fazla uzmanlaşarak mekanikleştiğini, kavramları merkezine alıp düşünceyi reddeden teknik bir yöntemle dönüştüğünü düşünen Adorno, modellerle düşünme fikrini öne sürerek, felsefi düşüncenin açık uçlu olması gerekliliğinin altını çizer. Bu yüzden negatif diyalektiğin aslında tek bir mutlak sisteme bağlı kalmadan süreci orkestra gibi yönettiğini söyleyecektir.

Öte yandan Adorno, felsefi deneyimle ilgisinde tinsel deneyimden de söz etmektedir. Tinsel deneyim negatif diyalektikte düşüncenin özgürlüğü ve eleştirel gücü açısından negatif düşünmede belirleyici bir konumda durmaktadır. Tinsel deneyim, kısaca öznenin bilgiyle kurduğu bireysel ve içkin ilişkiyi ifade etmektedir. Ancak bununla ilgili olarak da Adorno bu deneyimin mutlaklaştırılmaması gerektiğini söyleyecektir. Çünkü tinsel deneyimin mutlaklaştırılması kavramın büyümesi gibi tinin de büyülenmesine yol açmaktadır. Bu da düşüncenin giderek ideolojikleşmesine yol açacaktır: "Deneyim sadece kendi dinamizine ve şansına bel bağladığında, dur durak tanımaz. İdeoloji, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü gibi kendiyi büyülenmiş, kaçınılmaz olarak bir mutlağa dönüşen tinde pusuda beklemektedir" (Adorno, 2016, s. 39). Adorno'ya göre kendi iç dünyasına kapanan düşünce, kendisini mutlaklaştıran bir bilince dönüşerek eleştireliliğini felce uğratar. Fakat

“Teori buna engel olur. Teori, tını kendisinin de hedeflediği kendiliğindenlikten feragat etmeye zorlamadan onun naif kendine güvenini düzeltir” (Adorno, 2016, s. 39). Teori, tinsel deneyimi denetleyen ve ona eleştirel bir mesafe kazandıran bir unsur olarak değerlendirilir. Adorno, teori ve tinsel deneyim arasındaki ilişkiyi özne ve nesne arasındaki fark üzerinden açıklayacaktır. Ona göre tinsel deneyim nesneyle tam anlamıyla özdeşlik kurmaz. Tinsel deneyim böylelikle sezgisel veya bireysel bir kavrayış değil nesneyle kurulan eleştirel bir ilişkidir. Teori ise tinsel deneyimi dogmatik bir inanca kapılmaktan alıkoyan ve onu sürekli harekete geçiren bir unsurdur. Adorno’nun savunduğu temel şey diyalektik hareketin yalnızca sistem içinde değil, sistemin eleştirisi olarak da sürdürülmesidir. Bu yüzden tinsel deneyim kendi içinde bir hakikat iddiasında bulunamaz; bilginin gelişimi, teori ve deneyimin karşılıklı etkileşimiyle mümkün olacaktır: “Teori ile tinsel deneyimin etkileşmesi gerekir. Teori her şey için bir yanıt sunamaz ama iliklerine kadar hakikatsiz olan bir dünyaya tepki verir. Bu dünyanın efsununun dışında kalan şey üzerinde yetkisi yoktur. Hareketlilik bilincin arızı bir niteliği değildir, bilinç açısından asli önemdedir” (Adorno, 2016, s. 39).

Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’te tinsel deneyimi ele aldıktan hemen sonra “Baş Dönmesi” başlığı altında düşüncenin çerçevelere, sistemlere ve kesin referans noktalarına hapsedilmesine karşıt bir tepkiden söz etmesi dikkat çekicidir. Adorno’ya göre düşünce mevcut paradigmalara sıkıştırıldığında ya da yalnızca belirli alternatifler arasında seçim yapmaya zorlandığında bir yanılsamanın içerisine girer:

“Egemen kanı, aralarından birinin seçilebileceği alternatiflere özel bir ilgi besler. Böylelikle idarenin aldığı kararlar kamuoyuna sunulan önerilere verilecek evet ya da hayır yanıtına indirgenir; idari düşünce işte böyle böyle uzun zamandır özlemle beklenen sözde özgür düşünce modeline dönüşmüştür. Ama felsefi düşünceye düşen, en önemli durumlarda bu oyuna katılmamaktır” (Adorno, 2016, s. 40)

Bu sebeple felsefe, önceden neyin düşünülmesi gerektiğini ortaya sermemelidir. Bu bağlamda söylenebilir ki felsefi deneyim, okurun kendine ilişkin kurallarını kendisinden çıkarmak yerine dışarıdan hazır bir şekilde sunulan yasaya başvurmasının önüne geçerek heteronomiye karşı çıkmaktadır. Adorno bu durumu “baş döndürücülük” olarak adlandırmaktadır. Bu şekilde adlandırılan felsefi deneyim, alışılmış mantık sistemlerine ve metinlerine meydan okuyan ve okuru ya da düşünürü belirli bir referans noktasına yaslanmaktan alıkoyan bir niteliktedir. Adorno bu yüzden felsefi düşünmenin amacını, sistematik sınırları aşarak yalnızca ikili karşıtlıklarla sınırlı kalmayan eleştirel bir alan

yaratma olarak belirlemektedir. Adorno'nun bu konuya ilişkin örneği dikkat çekicidir: "Büyük teoremler bile, teferruatlarından arındırıldıklarında, hakikatlerini elinde tutamaz; örneğin Marx ve Engels dinamik sınıf teorisinin ve bu teorinin keskin iktisadi ifadesinin, basit zengin/fakir karşıtlığıyla sulandırılmasına şiddetle karşı çıkmışlardı" (Adorno, 2016, s. 40). Adorno'ya göre bu şekilde düşüncenin derinliğini kaybetmesi onun içeriğini de bozacaktır.

Son olarak öznenin "bilginin nesneleri üzerine fırlatılması", yani düşüncenin karşılık beklemeksizin veya herhangi bir referans noktasına başvurmaksızın dünyaya yönelmesi durumu, Adorno'ya göre "baş dönmesine" yol açmaktadır. Adorno'ya göre bu "baş dönmesi" aslında hakikatin bir emaresi olarak değerlendirilir. Özetle, alışıldık ve sistematik düşünceye güvenmek yerine, onun dışında kalan düşüncel çatlaklar içinde hakikati aramak felsefi deneyimin temel uğraşı olmalıdır (Adorno, 2016, s. 41).

2.2. YARGIDAKİ UĞRAKLAR: DÜŞÜNSEL UĞRAKLARDAN SOMATİK UĞRAĞA

2.2.1. Retorik

Adorno felsefi deneyimin bir biçimi olarak retorik anlatımın içeriğinin öneminden söz etmektedir. Adorno, antik dönemden beri küçümsenmiş ve sadece bir ikna sanatı ya da yalan aracı olarak görülen retorik, aslında dil ve düşünce arasındaki ilişki için vazgeçilmez bir unsur olduğunu belirtmektedir. Adorno'nun retorik bu bakışı negatif diyalektiğin geleneği ihlal etmesiyle benzerlik taşır. Platon'un diyalektiği, olumsuzlama aracılığıyla olumluya varma süreci olarak değerlendirilirken, retorik karşı tutumu da felsefenin dilsel doğasını hor görmesinden kaynaklanmaktadır. Adorno'ya göre geleneksel felsefe hakikati dile getirme iddiasında bulunmasından dolayı bu iddiasını desteklemek için bilimle ittifak kurmuştur. Bu ittifakın sonucunda retorik, "dil etkileyici ve biçimsel yönü" bir tür aldatmaca olarak görülerek dışlanmıştır. Oysa Adorno'ya göre dil olmadan felsefe var olamaz. Platon'un felsefeyi retorikten ayırma çabası felsefenin "şeylerle arasına mesafe koyma"ısıyla sonuçlanmıştır (Adorno, 2016, s. 60).

Adorno'ya göre felsefi düşüncenin açılmanması, ortaya konulması sırasında retorik merkezi bir rol oynar. Adorno'nun felsefe için söylemiş olduğu düşüncenin sadece yalın bir şekilde değil de iç dinamikleriyle, ayrıntılarıyla ve bağlamıyla birlikte ortaya

konulmasını retorik sağlamaktadır. Adorno'ya göre retorîği saf dışı bırakmak aynı zamanda düşüncenin içeriğiyle temasını kaybederek teknikleşmesine ve soyutlaşmasına neden olur. Çünkü retorik, felsefenin salt kuru bir mantık yürütme şekli olmasının önüne geçerek düşünceye metaforlar aracılığıyla canlılık katar. Retorîğin ikna etme amacıyla kullanılması onu sürekli olarak yozlaştırır ancak bu amaçlar olmayınca da retorik, düşüncenin kültür, toplum ve gelenekle ilişkisini canlı tutmaktadır. Bunu da gelişigüzel kanaatler ile katı mantıksal kesinlikler arasındaki boşluğu doldurarak diyalektîğin gerçek içeriğe yönelmesini sağlayarak yapmaktadır. Bu noktada Adorno, retorîğin diyalektikte içeriğin tarafında olduğunu vurgulamaktadır: “Diyalektik, yani düz anlamıyla, düşünce organı olarak dil kullanımı, retorik unsurunu eleştirel bir yaklaşımla kurtarma girişimidir: şeyi ve ifadeyi neredeyse ayırt edilemezlik noktasına kadar birbirine yaklaştırmaktır” (Adorno, 2016, s. 60-61).

Adorno ayrıca retorik karşıtlığının “burjuva düşüncesinin nihai noktası olan barbarlıkla” ittifak içinde olduğunu iddia eder. Adorno'ya göre insanın özgür ifade gücünü ve kültürel birikimi baltalayan şeyler aynı zamanda retorîği reddeden düşünme biçimleriyle ortaklaşmaktadır. Öte yandan bu durum “dilın bedenini günahkâr bulanların hıncının kanıtıdır” (Adorno, 2016, s. 62). Adorno, retorik ile ütopya arasında bağlantı kurarak, retorîği dışlayan “katı” düşünce biçimlerinin, düşüncenin imkanlarla ilgilenmesinin önüne geçtiğini ifade eder. Oysa negatif diyalektik gerçekliği mutlak biçimde kabul etmek yerine, onun içindeki “imkân”ları araştırır. Çünkü “hep aynılık” mitolojiktir; yani değişmez, durağan, kalıplaşmış düşünceler bir yanılısamadır. Oysa felsefi düşünce, sürekli bir arayış ve dönüşüm içerisinde olmalıdır. Aynı zamanda bilgi de sadece var olanı anlamaya çalışmaz, olabilecek olanın peşinden giderek mevcut durumu sadece tasvir etmenin ötesine geçerek bize daha iyi bir geleceğin “imkân”larını anlatır. Bu yüzden yalnızca “katı” ve biçimsel bir mantık sistemine dönüşen felsefe hakikati keşfetmek yerine, dogmatikleşir.

Öte yandan Adorno, metaforların ve benzetmelerin metnin biçiminin canlılığını arttırmada önemli bir rol oynayabileceğini düşünmektedir. Kavramsal olmayanın aktarılmasına kolaylık sağlayan retorik, analitik aktarımı askıya alarak, anlatımın sürekliliğini garanti eder. Bu bağlamda retorik düşüncenin otonomisini korumak için bir savunma görevi de üstlenebilmektedir (Cook, 1996). Anlatım sırasındaki tanımlamaların

manipülatif ve sabitleyici olduğunu düşünen Adorno, retorığın anlatıdaki tanımlama yerine kullanılacak boşluğu doldurabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda retorik sadece metaforik anlatı biçimlerine işaret etmekle kalmaz; eleştirel düşünceyi çelişkileri açığa çıkartmaya yönlendirir (Bibuyck, 2008).

2.2.2. Anlatım Uğrağı

Adorno'ya göre felsefenin serimlenmesi, anlatım ve kesinlik arasındaki diyalektik ilişkiyle mümkündür. Serimleme, felsefenin yalnızca bir anlatım biçimi değil, aynı zamanda onun içkin bir parçasıdır da. Adorno felsefenin serimleme aracılığıyla düşünceyi dilsel olarak nesnelleştirdiğini ve kesinlikle anlatım arasında bir denge kurarak var olduğunu söylemektedir. Anlatım, düşüncenin ifade edilmesi için hayati bir unsur olduğundan, özensiz bir anlatım kötü düşünülmüş fikirleri beraberinde getirir. Ancak anlatım abartılıp, kendisini olduğundan fazla gösterirse felsefe yozlaşıp bir dünya görüşüne dönüşme tehlikesi taşır. Adorno bu yüzden “İfade edilenin, anlatılanın kesinliğini sağlayan anlatımdır. Anlatım, ifade edilen pahasına ulaşılmaya çalışılan bir amaç değildir; ifade edileni, felsefi eleştirinin konularından biri olan şeylere özgü intizamsızlıktan kurtarır” diyerek felsefenin bilime yaklaşarak katı bir kesinlik arayışına girmesine karşı çıkmaktadır (Adorno, 2016, s. 29). Öte yandan Adorno, anlatım ve kesinliği felsefenin iki ayrı yönü olarak görmez. Ona göre anlatım ve kesinlik birbirlerini tamamlayan unsurlardır.

Felsefenin aktarımı sırasında kesinlik koyutuna ulaşmadan ancak ondan da vazgeçmeden anlatılabilmesini de Adorno'ya göre düşüncenin spekülatif yönü sağlamaktadır. Adorno'ya göre düşünme eylemi verili olana direnmekle özdeştir. Çünkü ona göre ideoloji, düşünceyi pozitiflik ekseninde yönlendirmeye çalışırken aslında düşüncenin kendisini olumsuzlukla tanımlayan doğasına müdahale etmektedir. Adorno'ya göre bir düşünce, ortaya atıldığı sırada aslında sadece bir şeyi tanımlamakla kalmamakta aynı zamanda diğer ihtimalleri de dışlayarak bunu yapmaktadır. Örneğin “bu kalem siyahtır” dediğimizde aynı zamanda onun kırmızı veya mavi olmadığını söylemiş oluruz. Bu yüzden düşünce, olanı kabul etmek yerine olabilecekleri de gözetmelidir. Ancak ideoloji ise insanların düşüncelerini belirli kalıplar içinde tutmaya, yani “pozitif” (mevcut düzeni onaylayan, sorgulamayan) bir şekilde düşünmeye yönlendirerek düşüncenin doğasının altını oymaktadır. Adorno'nun felsefenin görevi olarak gördüğü şeyi (dogmatik temalara

hapsolmaktan kaçınma ve düşüncenin akışını serbest bırakma) tekrar hatırlarsak eğer, felsefenin neden bir direniş olduğunu daha rahat anlayabiliriz. Adorno'ya göre felsefi düşünüm her daim bir gerilim içermektedir: Bir yanda mevcut dünya düzeninin dayattığı sınırlar, diğer yanda ise bunları aşmaya çalışan spekülative düşünce bulunur. Felsefe, yüzeysel sloganlarla yetinmemek için derinlik kazanmalıdır. Bu da ancak mevcut düzenin yüzeyini delip geçme çabasıyla mümkündür. Aksi takdirde Adorno'ya göre ideolojik bir fanteziye dönüşebilir. Adorno spekülative düşünceyi dünyadan el etek çekmek ya da salt soyutlamalar üretmek olarak ele almaz. Ona göre spekülative düşünce, nesnellikle yüzleşerek onu aşmaya çalışmaktır. Bu bağlamda Adorno, "İstiraba ses verme ihtiyacı, bütün hakikatlerin önkoşuludur. Çünkü ıstırap, öznenin omuzlarına binen nesnelliktir; öznenin en öznel unsuru olarak deneyimlediği ifadesi, nesnellik üzerinden dolayımlandırılmıştır" söylemiyle ıstırapın öznel deneyim olmasına rağmen nesnel gerçekliklerin bir yansıması olduğunu altını çizer (Adorno, 2016, s. 28). Bu nedenle felsefe, ancak spekülative bir direnişte var olabilir; mevcut olanı aşarak, hakikati sorgulamaya ve yeniden inşa etmeye devam etmelidir. Bu sebeple felsefenin anlatımı sadece mevcut olanı açıklamak olmamalı aynı zamanda potansiyel olarak var olabilecek olanı da içererek hakikatin peşinde olmalıdır.

2.2.3. Kümelenme

Adorno, *Negatif Diyalektik*'te bir kavramı anlamının yolunun onu diğer kavramlarla olan ilişkisinde anlamaktan geçtiğini iddia eder. Ancak geleneksel düşünce biçimleri tam tersini yaparak, genellikle kavramları ayrı ayrı inceler ve onların içsel doğasını tanımlamaya çalışır. Bu durum kavramın tam anlamıyla kavranmasını sağlamaz. Çünkü bir kavramın anlamı yalnızca kendi içinde değil, diğer kavramlarla kurduğu ilişkiler içinde belirginleşir. Bu nedenle kavramları bir araya getirerek oluşturulan "kümelenme"ler²⁵ daha doğru ve kapsamlı bir anlamlandırma süreci sunar. Adorno'ya göre dilin işleyişi de bu durumu kanıtlamaktadır. Dil, sadece belirli göstergelerden ibaret bir sistem olmadığından, kavramlar arasındaki ilişkilerle anlam kazanan dinamik bir yapıdadır. Dildeki bir kelimenin anlamı tek başına ele alındığında eksik kalır. Bu sebeple

²⁵ "Konstelasyon" terimi, takımyıldızı veya takımyıldızı epistemolojisi olarak da bilinir ve Negatif Diyalektiği Türkçeye çeviren Şeyda Öztürk tarafından "constellation" sözcüğü için kümelenme çevirisi tercih edilmiştir. Bu tezde, alıntıların izlenebilirliğini kolaylaştırmak amacıyla, biz de bu çeviriye sadık kalmayı tercih ettik.

o sözcüğün bağlamı ve diğer sözcüklerle olan ilişkisi dikkate alındığında hakiki anlamı ortaya çıkar. Örneğin basitçe “ışık” sözcüğü kendi başına bir anlam taşır ancak “karanlık” ile yan yana geldiğinde, karşıtlık ilişkisi sayesinde daha belirgin bir anlam kazanır. İşte Adorno’nun bahsettiği kümelenme yöntemi de buna benzer şekilde açıklanabilir. Adorno bu yöntemi aynı zamanda nesneleri anlamak için de kullanır. Adorno’ya göre düşüncenin amacı, tek tek nesneleri katı sınırlarıyla tanımlamak değildir. Amaç, nesneleri ve kavramları, onları çevreleyen bağlam içinde değerlendirerek anlamı derinleştirmektir (Adorno, 2016, s. 154). Bu durumda bir kavram içindeki “fazlalık” ya da eksiklik olarak görülen unsurlar aslında onun anlamını zenginleştiren unsurlar olarak da görülmesini sağlar.

Thomson’a göre ise, Adorno kavramları kümelenme aracılığıyla konumlandırarak her kavramın tekil, indirgeyici bir kavram tarafından “tam olarak yakalanamayan” nesne hakkında bir şeyler ortaya çıkarmasını sağlamaktadır. Geleneksel epistemolojide bulunan şey ve düşüncenin uygunluğu, kavramlarımızın olduğu gibi dünyaya karşılık gelmesi gerektiği fikrine karşı çıkan Adorno, kavram ve şey arasındaki ilişkinin her zaman kusurlu, eksik ve çelişkili olduğunu öne sürer. Adorno’ya göre uyum, uyumsuzluğu kabul eden ve koruyan, şeyin özdeşliğe karşı direncinin kavramsal olmayan bir şekilde anlaşılmasına olanak tanıyan uyumdur. O halde kümelenmenin amacı, her şeyi tek bir kavrama indirgemek değil, nesneyi tanımlayan çoğulluğu ve çelişkileri korumak ve gerçeklikle daha derin ve eleştirel bir ilişki kurmaya olanak sağlamaktır. Thomson, Adorno’nun kümelenme yönteminin kavramları dinamik, hiyerarşik olmayan ilişkilere yerleştirerek geleneksel, indirgeyici düşünceye direnen diyalektik bir yaklaşımı temsil ettiğini düşünür (Thomson, 2017, s. 353). Terry Eagleton ise kümelenme kavramının Adorno’nun bütünlük ve özdeşliğe karşı giriştiği “en yaratıcı çaba” olduğunu ileri sürmektedir (Yibing, 2012, s. 69). Yibing ise şöyle söylemektedir: “Daha önce belirtildiği gibi, tabi kılıcı özdeşleştirici düşünce biçimine karşı çıkmak, düşüncedeki birlik içindeki her şeye karşı çıkmak anlamına gelmez; negatif diyalektiğin bilimsel bileşimi konstelasyon tarzı idraktır” (Yibing, 2012, s. 69). Buck-Morrs’a göre Adorno’nun kümelenme düşüncesi farklılaşma, özdeşsizlik ve aktif dönüşüm ilkelerine göre inşa edilmiştir. Adorno’nun kendi düşünceleri de bu kümelenmeyle uyumlu olarak bir düşüncüyü, bir kümede olumlu bir diğerinde ise olumsuz olarak yargılaması, kendi düşüncesinin de hap bilgi haline getirilmesini imkansızlaştırmaktadır. Buck-Morss

Adorno'nun düşüncelerinde uyguladığı kümelenmeyi herhangi bir entelektüel kalıp içinde kategorize edilmeye karşı direncinin ve anlaşılmasının zorluğunun nedeni olarak görür (Buck-Morss, 1977, s. 98). Yibing'e göre de negatif diyalektik anlayışı teorik bir kümelenmedir. Çünkü Adorno kavram ve kategorileri tarihsel değişimlere göre konumlandırmıştır (Yibing, 2012). Bu durum *Negatif Diyalektik*'te şöyle anlatılır: “Bir kategori değişikliğe uğradığında -negatif diyalektikte özdeşlik ve bütünlük kategorilerinin değişikliğe uğraması gibi- hem bütünün hem de her bir kategorinin kümelenmesi değişikliğe uğrar” (Adorno, 2016, s. 158).

Yibing, Adorno'nun özne ve nesne arasındaki ilişkisindeki düşüncelerinde kümelenme tarzının uygulanışını görür. Ona göre Adorno'da özne ve nesne arasındaki ilişki ne tam bir düalitedir ne de tam bir özdeşliktir: “Bu tarza göre özne ve nesne bir yandan birbirlerini kurarken -birbirlerini kurdukları ölçüde- böyle bir kurma nedeniyle aynı zamanda birbirlerinden ayrılırlar” (Yibing, 2012, s. 73). Adorno'ya göre özne ile nesne aralarındaki ilişkide birbirlerinden farklılaşır ve biri diğerine özdeşlik içerisine girmez, aksine birbirlerini karşılıklı olarak nitelerler, çünkü ona göre hiçbir nesne onu bir nesne olarak niteleyen özne olmaksızın belirlenemez ve hiçbir özne de kendi dışında bir nesne olmadan düşünemez. Düşünme eylemi varlıklara bağlıdır. Yibing bunu özne ve nesne arasında gerçekleşen bir barış olarak adlandırır: “Bu barışın özü, şeyler ve özne ile nesne arasındaki farklılıkları gözetken eşit iletişim ilişkisidir. İşte takımyıldızı tarzı ilişki budur” (Yibing, 2012, s. 73).

Adorno'nun kümelenme kavramı yalnızca felsefi düşüncede değil, bilimsel araştırmalarda da önemli bir yer yutmaktadır. Adorno'ya göre Weber'in kapitalizm gibi büyük ölçekteki toplumsal yapıları tanımlama yöntemi, kümelenmeyle örtüşmektedir. Ona göre Weber, bilimde nominalist bir yaklaşımı benimsemiş ve kavramları kesin tanımlarla ele almak yerine, onların tarihsel toplumsal bağlamlarını göz önünde bulundurmıştır. Adorno bu çıkarımını Weber'in kapitalizmi tanımlarken onu yalnızca ekonomik bir sistem olarak değil, aynı zamanda kültürel, hukuki ve toplumsal faktörlerle birlikte ele almasından yola çıkarak yapmıştır (Adorno, 2016, s. 156). Yibing ise bu durumu şöyle yorumlamaktadır: “Weber, kapitalizmin ruhunu ele alırken, tanımlara ya da özcü tezlere değil, tarih üzerine -olduğu gibi- özgül tasvire yoğunlaşmıştır. Kanımca bu değerlendirme doğru anlamlar içeriyor” (Yibing, 2012, s. 71). Buradaki durum Weber'in

kapitalizmi açıklarken kesinlik içeren, sabit bir önermeye sabitlenmediği, bunu yerine kapitalizmin tarihsel işlevi olan varlığını kümelenme tarzı bir yaklaşımla birçok farklı açılardan, ayrıntılarıyla ele aldığıdır.

Öte yandan Yibing, Adorno'nun Schönberg'de hayran olduğu klasik müzikteki tonlama sistemini yıkan atonal tarzı ile kümeleme arasında da bir bağ görür (Yibing, 2012). Buck-Morss'a göre de Adorno eserlerini fragmanlar halinde bestelemiştir ve bu yüzden atonal felsefe olarak nitelenmesi uygun olacaktır (Buck-Morss, 1977, s. 36). Boucher atonal müziği temelde şu şekilde açıklamaktadır:

“Bir dizi içinde hiçbir nota tekrar etmez, dolayısıyla sadece ve sadece 12 farklı nota vardır. Bu nota dizisi tema değil, bestenin üretildiği kaynaktır. 12 perdenin herhangi bir yerinden başlatabilir ve geriye doğru (retrograde) yazılabilir, tersine çevrilebilir (inversion) ya da tersine çevrilmiş şekli geriye doğru yazılabilir” (Boucher, 2016, s. 29).

Adorno'nun felsefesinde bu yaklaşım, deneyimle başlanarak soyutlamaların nasıl ortaya çıktığının gösterilmesiyle başlar. Ardından tekrar ele alınan deneyimden yeni bir bakış açısı türetilir ve ters yönde bir fikir daha üretilir. Bu fikirler, birbirini bütünüyle dışlıyor gibi görünseler de aslında aynı zeminden türetilir ve birbirlerine karşı hiyerarşi oluşturmada kümelenmelere yol açarlar. Bu, deneyimin farklı uğrakları arasında bağlantılar kurarak fikirlerin formel bir sisteme zorlanmadan bir arada düşünülmesidir. Adorno'ya göre, burada özne ve nesne birbirlerine karşılıklı olarak nüfuz ederler ve hakikat böylelikle ne öznelliğe indirgenir ne de öznenin nesneyle arasındaki diyalektik ilişkiyi ortadan kaldırır (Adorno, 2016, s. 124).

2.2.4. Tüm Hakikatlere Bir Önkoşul Olarak Somatik Uğrak

Adorno, dolayım tartışması aracılığıyla özne ve nesne arasındaki diyalektik ilişkiyi detaylandırır. Bu bağlamda, temel tartışma, öznenin deneyimlediği dünyanın, öznenin bilinçli eylemlerinden bağımsız olarak, önceden belirlenmiş bir nesnellik tarafından biçimlendirildiği yönündedir. Adorno'nun diyalektik bakışına göre, özne deneyimlediği şeylerin ardında saklı olan nesnelliği doğrudan kavrayamaz, çünkü bu nesnellik tarihsel ve toplumsal olarak önceden şekillenmiş bir yapıdadır (Adorno, 2016, s. 161). Adorno'ya göre öznenin özgürlüğü ancak bu belirlenmişliğe karşı direndiğinde ve nesnenin önceliğini kabul ettiğinde mümkündür. Ancak nesnenin öncelenmesi nesnenin özneyi baskılaması anlamına gelmemelidir. Çünkü Adorno'ya göre bu durum hem öznenin özne

olmasını hem de nesnel olanın bilgisini edinmeyi engelleyecektir. Dolayısıyla potansiyel olarak nesne, özne olmaksızın açıklanabilir ancak nesne olmadan herhangi bir öznellikten söz edilemez. Adorno'nun bu düşüncesi, onun bilgiyle ve toplumsal eleştiriye dair görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Jay'in yorumuna göre bilgi, ancak kendi toplumsal bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde gerçek anlamıyla eleştirel olabilir. Bu nedenle bilginin eleştirisi toplumsal eleştiriyle doğrudan bağlantılıdır (Jay, 2001, s. 90).

Adorno ayrıca öznenin nesne içerisinde yok olmasına da karşı çıkarak hakikatin içerisinde bulunduğu toplumsal bütünlüğe indirgenemeyeceğini düşünmüştür. Çünkü öznenin varlığı ve düşünsel faaliyetleri nesnel dünyanın anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Jay'in yorumuna göre Adorno bireyin edilgen bir nesneye indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü Adorno'ya göre öznellik eleştirel düşünce için vazgeçilmez bir unsurdur (Jay, 2001, s. 90-91). Dolayısıyla Adorno'ya göre her bilgi dolayımıdır ve doğrudan ve saf bir dolaysızlık yoktur. Bu yüzden Adorno diyalektiğin önceliği nesneye vermeye başlayarak materyalist diyalektik olacağını ifade etmektedir (Adorno, 2016, s. 180).

Öte yandan Adorno, Husserl'in fenomenolojisine gönderme yaparak nesnenin nesnel yönlerinin indirgenerek özneliğin bakış açısına tabi kılındığını, nesne kavramının aslında bir "maskeye" dönüşerek epistemolojik çerçevede tinsel bir biçime sokulduğunu öne sürmektedir. Adorno'nun buradaki en temel eleştirisi, nesnenin yalnızca bilginin konusu olacak şekilde tanımlanmasına yöneliktir. Adorno'ya göre nesnenin salt bilme süreci içerisinde yapılandırılması onun maddi gerçekliğini iptal etmektedir. Çünkü özneye içkin olan bu süreç, nesneyi fenomenolojik bir kategoriye dönüştürerek tinselleştirir ve somut olanı soyut hale getirir. Adorno'ya göre bir diğer hata da epistemolojinin "can damarı" olan duyumun, kendisine atfedilen bilginin kaynağı olma özelliğiyle zıtlık içerisinde bir bilinç olgusu olarak yorumlanmasıdır. Ancak Adorno'ya göre her duyumun somatik bir uğrağı vardır. Bu bağlamda somatik uğrak, fiziksel deneyimi içerdiğinden ötürü fiziksel boyut tamamen saf epistemolojik kategorilere indirgenemez. Bu yüzden fiziksel olan bilgi sürecinin zaten içkin bir parçasıdır; dolayısıyla onun epistemolojik kategoriler aracılığıyla tanımlanması onun gerçek statüsünü çarpıtmaktadır (Adorno, 2016, s. 181).

Adorno'ya göre felsefi düşüncenin ifade biçimi matematiksel kanıtlamalar gibi net çözümler üretmeye zorlanmamalıdır. Çünkü felsefede problem ve çözüm kavramları

bilimdekinden farklı anlama gelir. Adorno açısından düşünme ile düşünülen arasında bir dolayımın olduğu için, düşünülenin düşünmeden bağımsız olarak ele alınmaması gerekir. Felsefenin soru-yanıt yapısı bilimsel araştırmalardaki gibi bir önce-sonra örüntüsünden farklı olarak deneyimi ve anlamı içeren bir yapıdadır. Bu yüzden felsefi soruların yanıtları verili veya önceden belirlenmemiş, açıklanmamıştır. Soru içerisinde gelişen bir niteliktedir. Adorno'nun buradaki temel iddiası şu şekildedir: "Felsefe deneyimi kendine dahil etmek istiyorsa, sorusunu deneyimlediği şeyi model alarak yapılandırmalıdır" (Adorno, 2016, s. 67). Bu da ancak sorunun somatik uğrakla dolayımın bir yargıda bulunmasıyla gerçekleşecektir. Adorno'ya göre felsefi bir yargı ve anlama, soru ve cevapla benzerlik taşır. Anlamanın kendisi yargının içerisinde halihazırda bulunur. Yargı ise deneyimden beslenerek doğru ve yanlışın belirlenmesiyle tamamlanır. Çünkü Adorno'ya göre bir teorinin kesinliği hakkında yargıda bulunmayan biri o teoriyi anlayamaz. Burada anlama ve yargı ilişkisi klasik bir nedensel sıralama içinde değil, birbirlerini tamamlayan yapıdadır. Bu yüzden Adorno "sadece hakikat gerçekten felsefi olarak anlaşılabilir" demektedir (Adorno, 2016, s. 67).

Adornocu yargı, felsefeyi önceden hazırlanmış bir kategoriye yerleştiren yargıdan farklılaşarak kendisinin ve ötekinin deneyimiyle dolayımın yargıya dönüşür. Adorno'ya göre hakikat, deneyim aracılığıyla felsefede kristalleşir. Artık hakikat nihai bütünsel bir sistem olarak sunulmaktan ziyade parçalanmış, eksik bir haldedir. Adorno felsefi hakikatin tam da bu oluş sürecinden ortaya çıktığını öne sürer. Bu yüzden yargı, mevcut olanın anlaşılmasıyla ilişkilidir. Mevcut durumda her ne yaşıyorsa Adorno'ya göre ona ilişkin yargıda bulunulmadan hakikat anlaşılabilir. Felsefe hakikatten vazgeçmek istemiyor ise durmaksızın mevcut durumla ilgili yargıda bulunmalıdır. Dolayısıyla Adorno hem yargıyı askıya almaya karşı çıkar hem de mevcut durumun eleştirisi aracılığıyla göreliliği dışlar. Bir diğer taraftan hakikatin deneyimle ilgisinde Adorno acı deneyimini merkeze alarak şunu söylemektedir: "Acılara kendilerini duyurabilmeleri için bir olanak tanımak, bütün bir hakikat için, önkoşuldur" (akt. Jay, 2001, s. 148). Sonuç olarak yargı, deneyimden beslenir ve bugüne ilişkin yargıda bulunur. Yargıdan çıkan hakikat ise tarihsel koşullara ve toplumsal olana bağlılığı açısından içkin bir süreçtir. Buck-Morss'un söylemiyle "Adorno'nun eleştirel sorgulamasının amacı bir aşkın veya mutlak fikir değil, hakikatin mevcut nesnel durumuydu" (Buck-Morss, 1977,

s. 51). Adorno açısından şu an yaşanan şey kaçınılmaz bir referans noktasıysa eğer o zaman hakikat kavramı şu ana verilen somut içerikli yargılarda anlamını bulmaktadır.

2.2.5. Negatif Hakikat

Adorno'nun hakikat anlayışını ele almanın bazı zorlukları bulunmaktadır. Adorno, eserlerinde hakikat hakkında sık sık konuşmasına rağmen kendi hakikat anlayışını sistematik bir çerçevede sunmaz ve diğer hakikat anlayışlarına yönelik diyalektik materyalizme yaklaşan eleştirilerde bulunur. Bu nedenle onun hakikat anlayışı farklı metinlere dağılmış ve parçalı bir yapı sergilemektedir. Fakat bu demek değildir ki, Adorno'nun hakikat anlayışı tamamen kavranamaz bir vaziyettedir. Aksine, farklı bağlamlar içerisinde kendi hakikat anlayışına dair düşüncelerini bir araya getirmek mümkündür. Hatta *Negatif Diyalektik* metnindeki hakikat anlayışı ile diğer metinleri arasında belirli örüntüler de bulunmaktadır. Adorno'nun toplum felsefesi ile hakikat kavrayışı arasındaki ilişki örüntünün açığa çıkartılması bakımından önemli gözükmektedir. Topluma dair negatif diyalektik bakışının onun hakikat anlayışını da belirlediğine dair görüşler öne sürülmüştür. Öte yandan Adorno'nun hakikat anlayışının doğrudan olumlu bir içerikle tanımlanamayacağı aksine düşüncenin kendi olumsuzlamaları aracılığıyla belirlendiğine yönelik düşüncesiyle ters düşüleceği düşünülmektedir. Bu bakış açısı ile paralel olarak görülebilecek olan bir başka yorum ise, Adorno'nun kümelenmeler sonucunda ortaya koyduğu hakikat içeriklerinin birbirlerine indirgenemeyeceği dolayısıyla bütünlüklü bir hakikat anlayışının bulunmadığıdır.

Fakat bu çalışmada, Adorno'nun hakikat anlayışının tamamen negatif bir çerçeveye indirgenemeyeceğini savunmaktayız. Owen Hualatt ve Brian O'Connor gibi Adorno yorumcularının hakikatin olumluyu tamamen dışlayan bir negatiflik ve metincilik (textualism) anlayışı üzerinden şekillendirdikleri görüşünün karşısına konumlanarak, Lambert Zuidervaart ve Fernando Matamoros'un umut ve ütopyaya dayalı bir Adorno okumasını ele almayı daha verimli buluyoruz. Bu yaklaşımlar, hakikatin metnin yorumuna bağlı olarak şekillendiğini savunurken, biz çalışmanın bu bölümünde Adorno'nun hakikat anlayışının, dil ve kavramların ötesinde, daha dinamik ve toplumsal bir eleştiri perspektifi sunduğunu öne sürüyoruz.

2.2.5.1. Hakikatin Yaşamla Olan Bağı

“Budalalık, bütüncül hakikatsizlikle çevrelenmiş insanlar hakikatten vazgeçmediğinde karşılaştıkları hakikatin aldığı şekildir.” (Adorno, 2016, s. 364-365)

Adorno, Heidegger’e yönelik eleştirilerde bulunduğu sırada hakikatin bir tür kümelenme olduğunu söylemektedir (Adorno, 2016, s. 124). Zuidervaaart’a göre Adorno’nun kümelenme anlayışı Benjamin’deki gibi ebedi kümelenmeler değil, fikirlerin bir araya geliş biçimlerini aydınlatan bir tür düzenlemedir. Adorno kümelenmeleri zamansız veya ebedi olarak görmez. Aksine hakikat zamansal ve tarihsel bir durumdur; dinamik ya da sürece dayalı bir kümelenme. Benjamin’den bir diğer farkı ise Adorno fikirleri kavramlardan ayırmak yerine doğası gereği kavramsal olarak değerlendirir. Bu yüzden Zuidervaaart’ın yorumu Adorno’nun hakikat fikrinin kavramlardan oluşan dinamik bir kümelenme olduğu yönündedir (Zuidervaaart, 2024). Buck-Morss da Adorno’nun “tarih hakikatin kümelenmesine girer” düşüncesinden hareketle bir durumun hakikatinin sürekli olarak yeniden ifade edilmesi gerektiğini söylemektedir. Buck-Morss bu düşüncesini Adorno’nun tarihe yönelik kalıcı bir kurtuluş sağlayacak anlamı reddetmesiyle ilişkilendirmektedir. Buck-Morss’a göre Adorno’nun tarihe bakışıyla hakikat düşüncesi arasında ilişki bulunur. Bu ilişki kendisini diyalektik olumsuzlama aracılığıyla tarihin tersinden işlenmesiyle kurulur. Adorno tarihteki mitleri ve büyüleri bozma amacını taşımaktadır. Bunun Adorno’daki karşılığı da aslında tarihin hakikatini negatif olarak dillendirmektir (Buck-Morss, 1977, s. 52). Kümelenmeler ise eleştirel düşüncüyü harekete geçirme işlevi görmektedir.

Adorno’nun Benjamin’in kümelenme düşüncesinden bir diğer farkı da Adorno’nun Hegel’den aldığı miras olan kavrama bağlılığıdır. Ancak bu bağlılık, hakikatin bütünüyle kavramsal olarak ifade edilebileceğine değildir. Adorno, Hegel gibi hakikatin kavramlar arasındaki diyalektik ilişkide ortaya çıktığını ve her kavramın sınırlarının aşılabileceğini düşünür. Ancak Hegel’deki gibi kavramların sınırlarının kavramsal düşünce yoluyla aşılabileceği fikrine katılmaz. Adorno’ya göre kavramlar nesnelere evrensel bir özdeşlik dayatır ve bu nedenle nesnelerin kendi içerisinde tikelliği ortadan kalkar. Bundan kurtulmanın yolu ise kavramları kümelenmeler içinde konumlandırmak ve kavramsal olmayana yönelerek tikellikleri birbirleriyle uyumlu hale getirmektir. Kavramları

kümelenmeler içinde konumlandırmak nesnelerin tikel özdeşlikler içerisinde tarihsel kümelenmeler olarak sunulmasını sağlar. Ayrıca Adorno'ya göre kavramlar tarihsel süreçlerin bir kümelenmesidir ve bir kavram kümelenmesi nesnede iz bırakan çeşitli tarihsel ilişkilerden her birini kavrayan bir dizi kavramdır (Zuidervaat, 2024, s. 4). Hakikat ise bir kümelenme olarak herhangi bir nesnenin ya da şeyin etrafında toplanmak yerine tarihsel olarak gelişen ve belirleyici kavramlar arasındaki “gerilim alanı”nın etrafında şekillenir. Zuidervaat'a göre Adorno'nun hakikat düşüncesi özne ve nesne, kavram ve şey (konu) arasında kesişen karşıtlıkların dinamik bir kümelenmesidir (Zuidervaat, 2024, s. 5). Burada şu yorum yerinde olacaktır; hakikat, temelde ele alınan kavram kümelenmesinin yaşamla arasındaki gerilimde kendisini göstermektedir.²⁶ Dolayısıyla “özdeşsizlik hakikatin yeri” ise kavram her defasında yaşamla ilişkilendirilerek hakikatsizliği ortaya koymaktadır (Adorno, 2016, s. 42). Bu şekilde sunulan hakikat, hakikatsizliği içinde hakiki olacaktır.

Adorno'nun *Minima Moralia*'nın birinci bölümün ünlü “Yaşam Yaşamıyor” başlığı ve bir diğer bilindik “Bütün yanlıştır” cümlesini bir arada alırsak eğer bütünlük yalnızca mevcut toplumun yanlış olmasından dolayı değil, aynı zamanda hakikati bir bütün olarak kavramaya yönelik felsefi çabanın yaşamın yaşamıyor oluşunu pekiştiren ve yankılayan bir işlevi olduğu için “Bütün yanlıştır” (Adorno, 2005a, s. 30). Hulatt'a göre de Adorno'nun negatif hakikati toplumun tamamına içsel olarak çelişkili olmasıyla ve bu toplumsal bütünlüğün derinden kavramları aracı kılmasıyla ilişkilidir. Bu yüzden kavramlar nesneleri doğru bir şekilde kavrayamamaktadır. Hulatt'ın Adorno yorumuna göre “bu çimen yeşildir” gibi basit bir önerme bile tamamen yanlış olan bir bütün tarafından aracı kılındığı için doğrudan doğruya yanlıştır (Zuidervaat, 2024, s. 8).²⁷ Zuidervaat ise bu görüşe karşı çıkarak, hakikatin yalnızca kavramsal aracılıklar, yapılaşmış önerme iddialarıyla ve kavramsal olarak yoğunlaşmış eleştirel düşüncelerle

²⁶ “Onları daha da köşeye sıkıştırıp yok etmek amacıyla üyelerinin ağzından işkenceyle laf alan bir toplum, hakikat üzerinde hak iddia edemez. Tümel hakikatsizlik tikel hakikat üzerinde ısrar ederse, onu kendi karşısına dönüştürmüş olur” (Adorno, 2005a, s. 30). Adorno'nun bu söylemi en nihayetinde hakikatin yaşamla olan ilişkisiyle birlikte okununca anlamlı olacaktır.

²⁷ Hulatt'ın yorumuna göre Adorno'nun hakikatsizlik teorisi, bir şeyin tümünü veya parçalarının birbirleriyle ilişkisini dikkate ele almasıyla ilişkili olduğu için ve kavramların birbirlerini etkileyen kümelenmeler içerisinde bulunduğundan, ele alınan önermeyi (çimen yeşildir) mümkün kılan toplumsal-tarihsel bütünlüğü sürdürmektedir. Bu bütünlük başka epistemolojik alanlarda ve önermelerin uygulamalarına yanlışlık taşımaktadır. Dolayısıyla Adorno'nun hakikatsizlik teorisi tekil olarak doğru olsalar bile epistemolojik bütünle örtüşmeleri ve onu sürdürmeleri nedeniyle yanlıştır (Hulatt, 2011, s.91).

anlaşılamayacağını, bu durumun kavramsal olmayanın alanını daraltılacağını söylemektedir. Ona göre Adorno'nun hakikate yönelik görüşleri kavramsal olmayana dair daha geniş bir yer bırakmaktadır. Zuidervaart bu görüşünü Adorno'nun ütopyaya dair görüşlerine başvurarak desteklemektedir. Adorno, Hegel üzerine verdiği derste “Bütünün her anında yanlış olduğunu açığa çıkaran ışık huzmesi, bütünüyle hakikatin hala gerçekleştirilmesi gereken ütopyasından başkası değildir” sözüyle bütünün tahakküm ilkesi aracılığıyla mutlaklığa kadar vardığını bu yüzden Hegel'in olumsuzluğun bütünlüğünü dile getirdiğini söylemektedir (Adorno, 1993, s. 87-88). Zuidervaart'a göre Adorno, Hegel'in hakikat anlayışını bütünüyle reddetmemekte, toplumun bütünüyle yanlış olduğunu göstererek hakikatin arayışını Hegel'den daha tutarlı bir biçimde yerine getirmektedir. Böylelikle Adorno, hakikati bütünüyle reddetmek bir yana hakikat aracılığıyla yanlış olmayan bir toplumun imkanını ve mevcut toplumun bütünüyle yanlışlığını açığa çıkarmaktadır (Zuidervaart, 2024). Adorno bu bağlamda “Hegel'in yanlışlığındaki hakikat” diyerek bütünü ve hakikati eleştirel bir şekilde sahiplenir (Adorno, 1993, s. 86). *Negatif Diyalektik*'te de hakikatin ütopyayla ilişkisini açıkça belirtmektedir: “Bilginin ütopyası kavramsız olanın üzerini kavramla açmak ama bunu, onu kavramla eşitlemeden yapmaktır” (Adorno, 2016, s. 21). David Kaufmann bu görüşü hakikatin “kurtarıcı” biçimi olarak adlandırır.²⁸ Kaufmann'ın yorumuna göre Adorno, yanlışlığın belirli bir olumsuzlamasından ortaya çıkan hakikat yorumu yerine mevcut olanın olması gerekenin bozulmuş bir versiyonu olarak görmemizi istemektedir. Mevcut olanın bozulmalarına göre değerlendirilmesi talep edilir. Hakikatin politik adı ise ütopya veya bilginin göstergesidir (Zuidervaart, 2024, s. 10). Adorno *Minima Moralia*'da Nietzsche'nin “amor fati” (yazgını sev) düşüncesini eleştirirken hakikatten umuda doğru bir geçiş yaparak şunu belirtmektedir:

“Yine de, gerçekliği olumsuzladığı için ondan kopmuş olan umut, sonuçta hakikatin görünmek için büründüğü tek biçimdir. Umut olmasaydı, hakikat fikrinin düşünülmesi bile imkansızlaşırdı: Varoluşun kötü olduğunu gördükten sonra sırf görülmüş olduğu için onu hakikat ilan etmekse en büyük hakikatsizliktir” (Adorno, 2005a, s. 62).

Zuidervaart, umudun hakikatle ilişkisinde ortaya çıkan politik bir kavram olan ütopya ile hakikatin ilişkisini “kurtarıcı” bir görüş olarak doğrudan onaylayıcı veya olumlayıcı bir görüş olarak almak yerine eleştirel bir şekilde ele almak gerektiğini söyler. Ona göre

²⁸ “Zafer kazanan toplumlar değil acı çeken parçalar kurtuluş ışığının hakikatini ortaya koyar” (Kaufmann akt. Zuidervaart, 2024, s.12).

kavramsal kümelenme, yanlış olan bütünün ötesine işaret ederek şimdiyi eleştirel bir şekilde değerlendirir. Kavramsal kümelenme “bütünün hakikatının imgesidir” (Zuidervaart, 2024, s. 12). Dolayısıyla hakikati aramak ve mevcut koşullar altında “doğru yaşam”ı²⁹ sürdürmek, yalnızca yanlış eleştirmekle veya daha az yanlış bir şekilde yaşamakla sınırlı değildir. Hakikatin bütünü kavrayamasak bile mevcut koşullar altında farklı olana doğru bir yönelim gereklidir. Kavramsal kümelenmeler bize ele alınan konunun hakikat içeriğini verirken, farklı olana yönelim, hakikati sabitlemek yerine özneyi ve onun bedenini sürece dahil eder. Böylelikle hakikat, spekülâtif olandan somatik olana bir sarkaç gibi gidip gelerek hakikatin geri kazanılmasını sağlar. Adorno’nun hakikat anlayışında bir diğer önemli nokta hakikat içerikleridir. Kavramsal kümelenmelerde ele alınan konu hakikati dile getirmek yerine içeriksel bir hakikati dile getirmektedir.

Adorno’nun hakikati düşünme biçimimizdeki değişiklik talebi Auschwitz sonrası yaşamın gerektirdiği farklı bir hakikat anlayışına ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır (Adorno, 2016, s. 327-331).³⁰ Auschwitz sonrasında artık felsefe hakikati yüce kavramlar yerine gündelik ve maddi unsurları içerik olarak ele almalıdır. Adorno’ya göre bu düşünce her ne kadar korkutucu gözükse de düşünce yine de hakikati yücelterek anlan bulmaya çalışabilir (Adorno, 2016, s. 330). Adorno’ya göre sadece hakikat değil kültür ve ahlak üzerinde de Auschwitz’in sonuçları olmuştur. Felsefe, Auschwitz sonrasında artık iyilik, anlam ve hakikat hakkında olumlu beyanlar yapma yetkisini kaybetmiştir. Christian Skirke *After Auschwitz* makalesinde Adorno’nun Auschwitz sonrasında artık merkezi felsefi meseleleri anlaşılır kılma kapasitemizi kaybettiğimizi düşündüğünün altını çizer (Skirke, 2020). Auschwitz’ten sonra artık hakikatin somut içeriğinin anlaşılabilirliği

²⁹ “Oynamak zorunda olduğumuz oyun şudur: Artık özel mülkiyetin kimseye ait olmadığını, çünkü tüketim mallarının bu kadar bolladığı koşullarda hiç kimsenin bunların kısıtlanması ilkesine tutunmaya hakkı olmadığını, ama yine de sırf mülkiyet ilişkilerinin körce sürdürülmesine hizmet eden o bağımlılık ve muhtaçlık durumuna düşmemek için bile kişinin bazı şeylere sahip olmak zorunda olduğunu görmek ve dile getirmek. Ama bu paradoksun tezinin varacağı yer yıkımdır: Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık. Antitez ise, telaffuz edildiği anda, rahatsız bir vicdanla sahip oldukları şeylere tutunmak isteyenlerin ideolojisine dönüşür. Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz.” (Adorno, 2005a, s. 41).

³⁰ “Negatif diyalektiğin düşüncenin özdeşliğini talebi, düşüncenin, özellikle bugünlerde hakiki olabilmesi için kendine karşı da düşünmesi gerektiğinin açık bir ifadesidir. Kavramdan kaçan en dıştaki unsuru ölçüt bellemeyen düşünce, SS’in kurbanlarının çığlıklarını bastırmak için kullandığı fon müziğiyle aynı kalıptan çıkmaz” (Adorno, 2016, s. 330).

zayıflamıştır. Ona göre “Auschwitz sonrası”sı ifadesi aklın kendisinde bir kesintiye işaretler ve bu sebeple felsefi iddiaların değişmesi gereklidir (Skirke, 2020).

Brian O'Connor “Negativite Dialectics and Philosophical Truth” makalesinde felsefi düşünce değişikliği talebinden yola çıkarak Adorno’da hakikatin tekil deneyimlerin ışığında filozofun yanıt verme kapasitesi olarak görüldüğünü söylemektedir. Hakikat artık bir konu üzerinde araştırma yapan filozofun tekil yargılarında ve metinlerinde ortaya çıkmaktadır. O'Connor'a göre Adorno, felsefi sürecin dil aracılığıyla geliştiğini ve filozofun hakikati ifade etmek için dili kullandığını savunmaktadır. Bu sebeple de hakikat dilden kaynaklı olarak tam bir kesinlik içermez. Öte yandan Adorno’nun filozofu da kavramak istediği şeyi düşünürken ve deneyimlerken hiçbir sabit pozisyonu benimsemez. Filozofun dili nasıl kullandığı, kelimeleri nasıl seçtiği ve düzenlediği bireysel felsefi üretimleri oluşturur. O'Connor’a göre bu filozofun özgül sürecidir. O'Connor bu iddiasını Adorno’nun retorikle ilgili görüşlerinden yola çıkarak temellendirir. 2.2.1.1. bölümünde aktardığımız retoriğe dair Adorno’nun gelenekten farklı yaklaşımı, O'Connor’a göre Adorno’nun hakikate ilişkin görüşlerinin de temelini oluşturmaktadır. Bu retorik anlayışına sahip düşünür, metinlerinde kelimelere, tona, yapıya, “patos”a olduğu kadar “logos”a da dikkat eder. O'Connor için bu durum Adorno’nun metinlerinde de görünür. Bunlar hakikati arama sürecinde bir araya gelirler (O'Connor, 2020). Adorno *Negatif Diyalektik*’te felsefenin aktarılabileceğine karşı çıkarak “aktarılabılır olan felsefe gereksizleşir” düşüncesindedir (Adorno, 2016, s. 41-42). O'Connor bu yaklaşıma atıfla, aktarılamamazlık iyi felsefenin kriteri ise felsefi sonuçların tartışılmasında sorun yaratabileceğini belirtir. Ancak anlamlı bir felsefenin aktarılabilişliğinin koşullarını da göz önünde bulundurmamız gerekir. O'Connor’a göre Adorno, felsefenin aktarılamazlığı düşüncesiyle bir tür iletişim yokluğuna işaret etmemektedir. Aktarılamamazlık tezi fikirlerin okuyucunun içsel akıl yürütme ve felsefi deneyimiyle bağlantılı olarak verilen anlamı temelde değiştirmeden kendi terimleriyle anlamasıdır. Ona göre bu durum tekil felsefi hakikatle tutarlı bir tezdur. Bu yüzden *Negatif Diyalektik*’in farklı bölümlerini birleştirebilecek yegâne tema özgüllüktür (O'Connor, 2020). Dolayısıyla bu düşüncelerden yola çıkarsak eğer O'Connor, “Adorno’nun felsefi sistemlere yönelik eleştirilerinin sonuçları bizim için hakikatlerdir ve onları felsefi bir analiz için ortak kriterler olarak kullanabiliriz” demektedir (O'Connor, 2020, s. 528). Ona göre *Negatif Diyalektik*’te iki tür hakikatten bahsedilir; biri özgüllüğe dayalı, diğeri eleştirel olan.

Eleştirel olan değişmiş bir felsefenin hakikatine tekabül etmez. Çünkü değişmiş felsefede hakikat, metni okuyan okuyucunun çıkarım kapasitesine ve sunan filozofun düşünsel özgüllüğüne dayanır. Bu da bir yorum meselesidir. Hakikat tekil deneyimleri gerektiren değişmiş bir felsefenin sonucudur (O'Connor, 2020, s. 529).

Adorno'nun Auschwitz sonrasında felsefenin yeni koşullarla mümkün olduğu düşüncesini ve ütopyaaya dair düşüncelerini göz önüne alırsak eğer, Hulatt'a yönelik Zuidervaart'ın eleştirisi burada da geçerli olacaktır. Bu hakikat anlayışı, Adorno'nun sürekli olarak gözettiği bireysel deneyimin acıyla ilişkisini bir kenara atarak radikal politik tarafını ıskalamaktadır. Adorno'nun Auschwitz sonrası şiir, yaşam ve felsefe hakkındaki iddialarını bir tür imkânsızlık olarak değerlendirmek Auschwitz'in ontolojik tekilliğini kurmak anlamına gelir. Ancak Adorno'nun düşüncelerinde belirleyici olan bu tekillik değil, Auschtwitz sonrasında düşüncelerimizi çevreleyen kesinliklerin yıkımıyla ilgilidir. Auschwitz'den sonra artık ahlaki ve felsefi yükümlülüğümüz bu durumun yalnızca bir kez yaşanmasını sağlamaktır. Felsefenin değişikliğiyle ilgili talepten hemen sonra Adorno negatif bir kategorik buyruktan söz eder: "Hitler, özgürlüksüzlük içinde yaşayan insanlara yeni bir kategorik buyruk dayatmıştır: düşüncelerini ve davranışlarını, Auschwitz asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu" (Adorno, 2016, s. 331). O'Connor'ın hakikat görüşü Auschwitz'in tekrarını bir daha sağlamamaya yönelik hakikatin somatik yanını es geçerek kavramsal olmayanın alanını daraltır ve hakikati metin içerisine sıkıştırır. Adorno'nun bahsettiği Auschwitz sonrası hakikat, artık kavramlarla temsil edilemeyen ütopyaaya ve düşüncüyü kavramsallığa hapsedmeyen belirleyici deneyimlerle ilişkilidir. Hakikat sadece epistemolojik konularda önemli değil, aynı zamanda politika yapma biçimimize de etki etmektedir.

"Tarihin seyri, materyalizmin geleneksel karşıtı olan metafiziği materyalizme mecbur bırakmıştır. Tinin eskiden kendinin benzeri olarak tanımlamakla ya da kurgulamakla övündüğü şey, tine hiç benzemeyen, tinin tahakkümünden kaçan ve bu tahakkümü mutlak kötülük olarak serimleyen bir şeye evrilmiştir. Yaşamın somatik, anlamdan azade katmanı, tinin ve tinin nesnelleştirilmiş hali olan kültürün teskin edici her veçhesinin toplama kamplarında hiç acımadan ateşe verilmesinin ıstırapına sahne olmuştur. Metafiziği, bir zamanlar aleyhinde tasarlandığı şeye dönüştürerek çarpıtan süreç artık sıfır noktasına erişmiş durumdadır" (Adorno, 2016, s. 331).

Adorno özgüllükten sıklıkla söz eder ancak söz ettiğinin hemen ertesinde "Kavramdan kaçan en dıştaki unsur ölçüt bellemeyen düşünce, SS'in kurbanlarının çılgınlıklarını

bastırmak için kullandığı fon müziğiyle aynı kalıptan çıkmadır” da demektedir (Adorno, 2016, s. 330). Skirke de bu noktalara parmak basarak “Sonuç olarak Auschwitz sonrası felsefe, anlamını geri kazanabilmek için genel ve kategorik olan yerine sapkın ve kavramdan kaçanı, özdeş olmayanı önceliklendirmelidir” demektedir (Skirke, 2020, s. 578). Zuidervaart da bu düşünceye yaklaşarak, Adorno’nun yazılarından hakikate dair doğru çıkarımların kavramsal olmayan nitelikte ve kavramsal bir şekilde dile getirilmesi gerektiğini söylemektedir (Zuidervaart, 2024). Dahası tüm hakikatlere bir önkoşul olarak belirlenen acıya konuşma hakkı tanıma ve Nazi rejimi altında yaşananların zorunlu olarak yeni bir kategorik buyruğu gerektirmesi, tarihsel olarak böyle bir hakikati belirler. Aslında Adorno’nun görmezden gelmediği bu tarihsel zorunluluk kendi felsefesinin hakikatini de belirlemektedir. Adorno’nun genel olarak kavramlar ve fikirler için düşündüğü tarihsel bağlamına yönelik düşünme, genel olarak felsefi fikirlerin hakikatinin de ortaya çıktıkları tarihsel bağlama benzer şekilde ilişkili olduğunu düşünmesinden ileri gelir.

2.2.5.2. Hakikatin Politik İçeriği

“Felsefenin oluş’u ile varolan ve baki kalan temel izleği, henüz olmamış, henüz başarılmamış vatandır; Yeni’nin eskiyle diyalektik-materyalist mücadelesiyle meydana gelen, oluşan vatan” (Bloch, 2020, s. 27).

Adorno *Negatif Diyalektik*’te “Günümüzde Ölmek” başlığı altında hakikatin ölümle olan ilişkisini ele almaktadır. Tartışmanın genel izleği Auschwitz sonrası deneyimin, geleneksel metafiziksel fikirlerle ilişkilendirilen ruhun ölümsüzlüğü gibi bir yaşam sonrası umudu taşıyıp taşımadığına yöneliktir. Adorno, Auschwitz sonrası kapitalist toplumun metafiziksel deneyimi engellediğini düşünmektedir. Adorno’ya göre metafiziğin “temiz bir sayfa açma” yönündeki çabası, aslında tarihsel ilerleme fikrinde başarısız olmuş bir kültürün kendi suçlarını ve hakikatin üzerini örtbas etme girişimi olarak değerlendirilmelidir. Kültürdeki suçları tamamen tasfiye etmeye çalışan metafizik düşünceler, kendi sözde saf kategorilerinin toplumsal içerikle olan ilişkisini inkâr ederler. Toplumu dışlayan bu türden metafizik çabalar, hakikatin bilgisini ve hayata geçirilmesini engelleyen kapitalizmin devamına zemin hazırlamaktadır (Adorno, 2016, s. 333-334).

“Tek çıkış yolu, her ikisinin de dolayımlanmışlığıyla belirlenmesidir: kültür, döküntülerin üzerine örtülmüş bir kapak olarak; doğa ise, varlığın anakayası kabul edildiğinde bile, bütün değişimlere rağmen her şeyin aynı kalmasını talep eden sefil kültürel isteğin bir yansıması olarak belirlenmelidir. Ölüm bile nihai ve şüphe götürmeyen bir deneyim, Descartes’ın vaktiyle hükümsüz *ego cogitans*’tan türettiğine benzeyen bir metafizik olma konusunda kifayetsiz kalır” (Adorno, 2016, s. 334)

Adorno'ya göre yaşamın yalnızca birikim ve mülkiyet üzerine kurulu olduğu bir toplumda, ölüm kavramı da kaçınılmaz olarak bir tür mülkiyet haline getirilmiş ve kavramın içi boşaltılmıştır. Modern toplumda bireyler, ölümü kendi hayatlarının doğal bir parçası olarak değil, kendilerine dışsal yabancı bir olgu olarak deneyimler. Ayrıca ölümün tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Auschwitz sonrasında artık ölüm korkusu sadece bireyin kendi ölümüne yönelik bir korku olmaktan çıkıp ölümden daha beterinden korkma haline dönüşmüştür. Bu sebeple metafizik deneyim doğrudan bir hakikati keşfetmekten çok belirli bir tarihsel bağlam içinde şekillenir. Öte yandan ölümü mutlak olarak görmek her türlü hakikat iddiasını da temelden sarsmaktadır. Çünkü hakikatin en temel unsuru “zamansal esasıyla birlikte sürmesidir; sürem söz konusu olmadığında hakikatten bahsedilemez, ölüm hakikati ardında hiçbir iz bırakmayacak şekilde yutar” (Adorno, 2016, s. 336). Adorno'nun ölümü bu şekilde ele alması bir nevi hakikat anlayışındaki tarihsel zorunluluğa karşılık gelen diyalektiğin bir örneğidir.

Adorno bir sonraki “Mutluluk ve Nafile Bekleyiş” başlığında, boşuna bekleyiş ile hakikat deneyiminin özünde aynı olduğunu öne sürer. Hakikat burada ölümden daha fazlası, yaşamın bir parçası olmasıyla ilgilidir. Zuidervaart iki başlığı bir arada değerlendirerek “ölüm mutlak olsaydı hakikatin izinin kaybolacağı gibi gerçekten yaşayan olarak deneyimleyeceğimiz her şey de yaşamın ötesinde bir şey vaat eder yorumunda” bulunur (Zuidervaart, 2024, s. 24). Adorno burada iki temel konu üzerine eğilir; ilki, hakikatin ancak deneyim içerisinde ortaya çıkabileceği ve bunun öznenin doğrudan yaşantılarıyla bağlantılı olması düşüncesidir. İkincisi ise hakikatin öznenin yaşantısının ötesinde olduğu ve deneyimin onun yalnızca kırılan yansımasını sunabileceğidir. Adorno üstü kapalı şekilde tekrardan ütopya ve hakikat arasındaki ilişkiyi kapitalist toplumda değerlendirir. Özellikle kapitalist toplumda, deneyimin şeyleşme yoluyla belirli kalıplara sokulduğu bir toplumda hakikat, doğrudan deneyimlenemez demektir. Dolayısıyla böyle bir toplumda bireyin hakikate dair sahip olduğu bilgi Adorno'ya göre dolaylı, aracılı ve çoğu zaman ideolojik olarak şekillendirilmesine yol açmıştır. Hakikat ve deneyim arasındaki gerilim, öznenin hakikate ulaşma çabası ile dünyanın ona sunduğu sınırlandırılmış deneyim arasındaki çatışmaya dönüşür: “Çünkü hakikat fikri, yanılsamadan kurtulmuş özne olmadan olamayacağı gibi, özne olmayan ve hakikatin ilksel-imgesini taşıyan şey olmadan da varolamaz” (Adorno, 2016, s. 339). Toplum tarafından dayatılan yanılsamalardan kurtulmak ve nesnede öznenin kavramlarından kaçan şeyler

Zuidervaart’a göre metafiziksel şeylerin anahtarıdır. Bunlar hakikat deneyiminin ne olduğuna işaret etmektedirler ve tarihsel olarak erişilebilir bir olasılık sunarlar (Zuidervaart, 2024, s. 25). Ayrıca Adorno’nun bu olasılığa işaret etmesi ve tarihsel durumun zorunluluğuna yaptığı vurgu mutlakçılık ve göreceliğe de bir yanıt oluşturur. Şeyleşmiş dünyada hakikat kendisi ancak nesnel koşulların eleştirisi içinde ve deneyimin sınırlarını aşmaya yönelik bilinçte açığa vurabilir. Aynı zamanda hakikat, deneyimin içine çekilerek onun tarafından bulanıklaştırılabilir de. Bu durum hakikatin salt bir kavramsal yapı olmadığı aynı zamanda tarihsel, toplumsal ve bireysel boyutları olan bir süreç olduğunu gösterir. Dolayısıyla hakikat ve deneyim arasındaki ilişki ne tam bir özdeşlik ne de tam bir ayrışma içerir.

“Nafile bekleyiş beklentinin hedefine dair bir güvence değil, tek ölçütü o hedefi esirgemek olan mevcut durumun yansımasıdır. Hayat bakiyesi azaldıkça, hayattaki kişinin elinde kalmış sefil ve bölük pörçük artıkları mutlak görünüşler olarak kabul etmek bilince cazip gelir. Yine de bir yandan hayata da aşkın olan bir şey vaat etmeyen hiçbir şey gerçekten hayatta olan bir şey olarak deneyimlenemez; kavram ne kadar uğraşsa da bundan kaçamaz. Bu şey hem vardır hem yoktur. Varolana dair ümitsizlik, bir zamanlar bu ümitsizliğin önünü kesen aşkın fikirlere bulaşır. Bitmek bilmeyen ıstırapın sonlu dün yasının ilahi bir dünya planına dahil olmasıyla, dünyevi işlerle iştigal etmeyen herkes, pozitif normal bilinçle gayet uyumlu bir delilik haline düşer” (Adorno, 2016, s. 340).

Zuidervaart’a göre kapitalist toplum deneyimin diğer biçimlerine kıyasla bilimi ayrıcalıklı kılmış ve bu şekilde insanları sadece kendini koruma ve üretim amacına hapsetmiştir. Adorno bilginin toplumsal ve tarihsel değişebilir durumunu göz önünde bulundurarak dayatılan engeller olarak tanımlamaktadır (Zuidervaart, 2024, s. 27). Bu sebeple Adorno “umut” kavramıyla hakikat arasındaki ilişkiyi ele alır (Adorno, 2016, s. 362). Adorno’ya göre ütopya salt hayali bir beklenti değil, tarihsel olarak deneyimlenen bir zorunluluktur. Adorno bu şekilde hakikati bir kesinlik ya da pozitif bilgi olarak sunmadığını ancak tarihsel toplumsal koşulların onu düşünmeyi ve ona doğru yönelmeyi zorunlu kıldığını belirtir. Bu bağlamda hakikat bütüncül bir toplumsal dönüşüm umuduyla iç içedir. Burada deneyimin rolü hakikatin yalnızca spekülatif bir ilke değil, tarihsel toplumsal bir süreç içerisinde şekillendiğini vurgulamak açısından önemlidir. Adorno’ya göre hakikat mutlak ya da göreceli değil tarihsel direniş ve dönüşüm sürecinde ortaya çıkan bir ütopya olarak kavranır. Zuidervaart’a göre ise “Diğer bir deyişle, hakikat, bütüncül bir toplumsal dönüşüm için ölümsüz ve eleştirel bir şekilde ifade edilebilen umuttur” (Zuidervaart, 2024, s. 30). Adorno ise romantik bir ifadeyle şöyle aktarır: “Dünyanın renklerinin solmasını istemeyen gözün direnişi, değiştirilebilir mübadele

dünyasına karşı direnişin sökülüp ayrılmaz bir parçasıdır. Yanılsamada, yanılsamasızlık vaat edilir” (Adorno, 2016, s. 365).

Zuidervaart, ütopya ile hakikatin arasındaki ilişkiden yola çıkarak hakikatin neden Adorno için en önemli “metafizik” fikir olarak görüldüğünü anlayabileceğimizi söylemektedir. Negatif diyalektiğin direnişi de dahil hiçbir direniş “varlığın farklı olabileceği umudu” olmadığı taktirde bir amacı ya da anlamı olmayacaktır. Zuidervaart’a göre hakikat bu şekilde metafizik bir fikir olarak kalır, çünkü umudun varlık göstermesinin tek yolu yanılmamanın sonluluğunu ve hatasızlığını aşmaktır. Dolayısıyla bütüncül toplumsal dönüşümün umudu olmasaydı hakikate dair konuşma iddialarından vazgeçmek zorunda kalırdık. Zuidervaart’a göre Adorno böyle bir anlayışla Kant’ın metafizik eleştirisinden negatif eskatolojik bir hakikat fikrini kurtararak “metafiziğin çöküş zamanında metafizikle dayanışma” içindedir (Zuidervaart, 2024, s. 31). Hakikati “anlaşılabilir bir kümelenme” haline getirerek Adorno ütopya fikriyle beraber toplumsal dönüşümün tarihsel olarak imkânsız olmayan bir olasılığını ortaya çıkarır (Zuidervaart, 2024). Adorno’nun hakikat anlayışının en dikkat çekici tarafı hakikatin çoğu felsefi anlayışlarda ihmal edilen toplumsal umut ve toplumsal eleştiri bağlantısına dikkat çekmesidir. Ancak Adorno, umudun nesnesini tarihsel olmayan bir bilinmezliğe sürüklemekten bunu başarmaktadır. Adorno’nun değerlendirmelerine göre ütopyanın gerçekleşmesinden sonra toplumun nasıl bir şekil alacağı bilinmezdir; ancak dönüşümün gerçekleştiği bir toplumda ıstırap ve acıların egemen olmayacağını bilmemiz mümkündür. Zuidervaart’a göre de ancak umudun bulunması durumunda içinde bulunduğumuz tarihsel toplumsal yapıyı kapsamlı şekilde eleştirmek mantıklı olacaktır (Zuidervaart, 2024, s. 32). Adorno’nun *Minima Moralia*’nın sonunda söylediği gibi “Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünecekleri biçimleriyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir” (Adorno, 2005a, s. 257).

Matamoras’a göre de Adorno’nun *Minima Moralia* eseri ile *Negatif Diyalektik* arasında bir geçiş süreci bulunmaktadır. Bu geçiş, kültürün kurtuluşu ve eleştirinin ruhunun, Adorno’nun dünyanın ıstırapı üzerine yaptığı analizlerle ilişki olduğunu belirtmektedir (Matamoras, 2011). Matamoras açısından Adorno’nun bu bakış açısı, ıstıraptan oluşan

“Physis’in sakatlanmış yaşamında” insan, asgari bir metafizik anlayışına sahiptir ve bu anlayış onu yeniden bir isyan gücüyle donatmaktadır. Dolayısıyla Adorno, metafizik olmaksızın güvence altına alınmış bir politikanın ve medya yalanlarının, savaşın ve ölümün değişmezliğinin eleştirisini yaparken, bize ütopya dayanan bir hakikatin bakış açısını sunmaktadır: “Adorno, kavramın hükmünü ve şiddetini aşmak için eyleme geçmeye, nihayetinde metafizikte hakikatin gerçekleşmesinin koşulu olan acıyı haykırmaya kışkırtır: dünyayı değiştirmeye, otoritesini kendi politikasının kavramlarından alan bilimin ötesine geçmeye” (Matamoros, 2011, s. 2011).

Kurtuluş umudunun bağlandığı hakikat ve tarihsel olarak imkânsız olmayan ütopya anlayışının enikonu geç-kapitalist toplumun hem örneğini oluşturduğu hem de üzerini örttüğü ıstıraba ve acılara son vermeye dayanır. Zuidervaart’a göre batı metafiziğinin sebep olduğu tahribat ve geç-kapitalizmin egemenliği karşısında bile bu türden bir hakikat anlayışı toplumsal yaşam pratiklerinde ve kurumlarında halen bulunmaktadır. Bu yüzden iyi bir geleceğe dair umut tarihsel olarak engellenmiş durumda değildir (Zuidervaart, 2024, s. 77). Bu yüzden Adorno’nun hakikat anlayışı çağımızda önemini hâlâ sürdürmeye devam etmektedir. Radikal değişiklik olasılığına ve alternatif bir toplumun mümkün olduğu umuduna dayalı hakikat, mevcut yapılara karşı bir direnişi de simgelemektedir. Adorno’ya göre tahakkümün ekonomik süreçler aracılığıyla gerçekleşmesi geç-kapitalist toplumu bütün olarak yanlış kılan şeydir. Bu süreç dışarıda hiçbir cinsiyet, sınıf ya da ırk bırakmadan etkilemektedir. Dolayısıyla ütopya fikrine dayalı hakikat, umudunu hiçbir zaman yitirmeyen “dünyanın renklerinin solmasını istemeyen gözün direnişi”yle iç içedir (Adorno, 2016, s. 365). Bu düşünce Adorno’nun Benjamin’den aktardığı cümleyle de uyum içindedir: “Bize, salt umutsuzların hatırına umut verildi” (Adorno, 2016, s. 342).

Bir başka ifadeyle, hakikati bu şekilde ele almak, özdeşlik ilkesinin gerçekte her şeye boyun eğdirmediği ve tahakküm sürecinin her şeye gücü yetmeyeceği anlamına gelir. İnsanlarda ve nesnelerde geç-kapitalist koşullar altında özdeşlikten daha fazlası bulunur ve tahakkümün bile silemeyeceği direniş biçimlerini gerçekleştirirler. Bu yüzden Adorno “kavramdan fazla” olanı özdeşlik ilkesine tabi kılmadan ele alarak “tahakküm kalıplarını pekiştirmeden bir direniş gerçekleştirmiştir” (Zuidervaart, 2024, s. 87). Öte yandan Adorno’nun önermesel hakikat anlayışına karşı eleştirisinin altında bilgi ile toplumsal

yapı arasındaki derin ilişkileri açığa çıkarma çabası yatmaktadır. Adorno, her bilgi biçiminin belirli toplumsal ön kabuller tarafından şekillendiğini ve dolayısıyla hakikatin -özellikle önermeler biçiminde sunulan hakikatin- egemen ideolojilerden bağımsız olarak kavranamayacağını savunur. Bu nedenle önermesel hakikate yönelik eleştirisi yalnızca epistemolojik değil aynı zamanda politik ve etik bir meseledir. Diyalektik düşünce Adorno'ya göre hakikatin sabit kategoriler içerisine hapsedilmesine karşı direniş gösterir. Bu yönüyle Adorno'nun düşüncesi umut ve eleştirel praksi bir arada tutma çabasının bir parçasıdır (Zuidervaart, 2024). Dolayısıyla Adorno'nun hakikat anlayışı metinlerinde ele aldığı içeriklere göre farklı yorumlara açık olsa da temelde hakikat anlayışı özdeşlik ilkesine yönelik eleştirisini ve bunun toplumsal, ekonomik ve felsefi düzeylerde nasıl işlendiğinin gösterilmesidir. Adorno'nun hakikat düşüncesinin yalnızca Batı metafiziği veya Hegelci mutlak idealizme karşı bir yanıt olmadığını, aynı zamanda tahakküm içerisinde şekillenen düşünce biçimlerine karşı da geliştirilmiş bir direniş pratiği olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Daha önceki başlıklarda sıklıkla ele aldığımız özdeşlik ilkesine yönelik Adorno'nun fikirlerini daha geniş bir çerçeveden yorumlarsak eğer; özdeşlik ilkesi şeyleri birbirleriyle özdeş hale getirerek düşüncüyü düzenleyen bir prensiptir. Ancak Adorno'ya göre özdeşlik ilkesi sadece düşünsel bir kategori değil, aynı zamanda toplumsal tahakkümün de bir aracıdır.

Kapitalist ekonomi, bilimsel düşünce ve felsefi sistemler bu özdeşlik ilkesini pekiştirerek özneleri ve nesneleri tek tip hale getirme eğilimindedir. Adorno'ya göre bu tahakkümü aşmanın yolu negatif diyalektiktir. Zuidervaart'a göre, hakikate ulaşmak için negatif diyalektikte üç temel adım bulunur; ilki diyalektiğin ikili doğasını kabul etmek: Diyalektik hem tahakküm ilişkilerinin bir izini taşır hem de bunlara karşı bir eleştiridir. İkinci ise öz-eleştiri şeklinde özetleyebileceğimiz, diyalektik düşüncenin tahakküm süreçlerine nasıl dahil olduğunun sorgulanmasıdır. Son olarak, tahakküm ilişkilerin ötesine işaret ederek, yalnızca mevcut düşünce sisteminin içinde kalmayan, özdeşlik ilkesinin ve kapitalist mübadele mantığının ötesine geçen bir hakikat fikrinin geliştirilmesidir (Zuidervaart, 2024, s. 93). Zuidervaart Adorno'nun düşüncesinden yola çıkarak hakikatin ortaya çıkması için büyük teoriler veya evrensel iddialar yerine mikrolojik araştırmalara yönelmek gerektiğini söylemektedir. Mikrolojik analiz, toplumda özdeşlik zorlamasından kaçan direniş biçimlerini, bireysel deneyimleri ve gündelik yaşam pratiklerini incelemeyi amaçlar. Bu araştırmaların amacı özdeşlik

zorlamasından arınmış bir hakikat imkanını ve özdeşliğin dayatılmadığı anlaşılabilir bir kümelenme olmalıdır (Zuidervaart, 2024, s. 93). Ancak hakikati amaçlamak hem tahakkümü eleştirmeyi hem de toplumsal dönüşüm için sürekli bir umudu gerektirmektedir. Bu nedenle mikrojik bir hakikati amaçlasak dahi hakikat ütopyaadan yoksun olamaz. Adrian Wilding’in de söylediği gibi böyle bir okuma Adorno’nun “bütün felsefi uğrağı” dediği şeyi - yani felsefenin tarihsel çalkantılarda hakikatin izini sürebilmesini- kavramaya yardımcı olur (Wilding, 2013, s. 30).

2.2.5.3. Yüzer – Gezer Hakikat

Adorno’nun negatif diyalektiği hem dünyanın hem de kavramlarımızın parçalı ve çelişkili yapısıyla ilgilenmekte ısrar ederek mutlak veya göreceli hakikat iddialarına bir alternatif sunar. Hakikatin geleneksel metafiziğin veya bilimin indirgeyici, bütünselleştirici sistemlerine bırakmak yerine, çelişkileri canlı tutarak felsefeyi eleştirel bir araç haline getirir ve hakikatin açık uçlu kalmasını sağlar. Adorno’nun özdeşsizlik kavramı da hakikatle ilgisinde çok yönlüdür ve başka konulara da uygulanabilir. Fakat özdeşsizlik epistemolojik nesneyle ilgisinde, nesnenin mevcut olan (toplumsal olarak biçimlendirilmiş) önermelerde sahip olduğu özdeşlikten daha fazlasına işaret eder. Zuidervaart’a göre özdeşlikte bulunan “fazlalık”tan söz etmek için öznenin önermede bulunabilmesi için gereken iki şey vardır: ilk olarak nesne özdeşsizlik içerisinde olması durumunun, yani nesnenin mevcut önermelerde göz ardı edilmemesi veya baskılanmaması gerekir. Adorno açısından bu öz-eleştirisinin bir gereğidir. İkinci ise nesnenin daha fazlasına açık olması için nesneyi ele alabilecek başka yolların da gözetilmesi gerekir. Bu da Adorno’nun *mimesis* kavramıyla ifade ettiği soyut düşüncenin uçlarına kadar sürdürdüğü arkaik bir davranış biçimidir (Zuidervaart, 2024, s. 35).

Adorno, önermede bulunan özdeşliğin, yani nesnenin önermesel özdeşliğini yalnızca mimetik bir açıdan açığa çıkması gerektiğini savunur. Espen Hammer’e göre “Adorno’nun önermesel hakikat anlayışı, önerme ve özdeşleştirme arasında doğru bir ayrım yapmama” temeline dayanır (akt. Zuidervaart, 2024, s.35). Zuidervaart “bu ev yeşildir” önermesini ele alarak nesneye dair deneyimi göz ardı etmediğini söyler. Bu önermede sadece nesnenin özdeşliğinin bir özelliğine, diğer nesnelerle de paylaşılan ancak kendine özgü bir şekilde sergilendiği bir özelliğine dikkat çekilir ve nesnenin sergilediği birçok özellikten sadece bir tanesi ele alınmıştır. Dolayısıyla Adorno’nun

önermeyi ele alış biçimi sadece nesnenin özdeşliğiyle ilgisinde değildir. Zuidervaart’a göre Adorno önermesel hakikate bir alternatif olarak *niyet dışı hakikat* (unintentional truth) düşüncesine başvurmaktadır. Adorno bu sayede mimetik davranışlar, sanat eserleri ve diyalektik öz eleştiri aracılığıyla bir önermede insan stratejileri ve özdeşleştirme eğilimlerinden bağımsız olarak kendi özdeşliğini açığa çıkarmasına olanak tanımaktadır (Zuidervaart, 2024).

Adorno’nun herhangi bir kasıt gözetmeksizin ortaya çıkan hakikat düşüncesi temelde genellikle insanın ve toplumun bilinçli çabalarından bağımsız olarak hakikati söylemesine dayanır. Bu durum Adorno’nun eleştirel felsefesiyle çelişmemektedir. Çünkü hakikat bazı durumlarda kişinin niyetlerinden bağımsız olarak, toplumsal koşullar ve kültürel yapılar içinde istemsiz ortaya çıkabilmektedir. *Niyet dışı hakikat* düşüncesi, ütopya dayanan, mevcut tarihsel koşullar içerisinde tam olarak engellenemeyen hakikatle de uyumlu olacaktır. Öte yandan bu durum Benjamin’in özellikle tarihsel ve kültürel bağlamda hakikatin kümelenmeler aracılığıyla ortaya çıkmasına ilişkin ele aldığı niyet dışı hakikatin Adorno tarafından sahiplenildiğini göstermektedir (Zuidervaart, 2024, s.35 - Buck-Morss, 1977, s. 77). Buck-Morss’a göre Benjamin’in felsefesinde “niyet dışı” fikri merkezi bir rol oynamaktadır. Çünkü Benjamin için hakikat, asla niyetle bir ilişki içerisinde bulunmaz. Kavramsal niyet içerisinde belirlenen bilgi nesnesi hakikat değildir. Dolayısıyla fikirlerden inşa edilmiş hakikat niyetsiz bir yapıda olacaktır. Bu nedenle hakikate uyacak olan bilme süreci bir niyet etme değil, hakikatin içerisinde kaybolmadır (Buck-Morss, 1977, s. 78). Adorno ise niyet dışılığı, Husserl’in yönteminin idealizme nasıl saplandığını göstermek ve niyet dışılığı kendi materyalist öncülünü doğrulamak için kullandı. Buck-Morss’un yorumu Adorno’nun materyalist öncülü Marksist anlamda değil de Kant öncesi materyalizmin daha basit anlamında kullandığının altını çizer. Böylelikle, düşünce yalnızca öznenin bir ürünü değil; nesnelerin de “niyet dışı hakikatin” taşıyıcıları olduğu anlayışına dayanır (Buck-Morss, 1977). Ancak Benjamin’in nesne içerisinde kaybolma durumundan farklı olarak Adorno’ya göre öznenin nesne içerisinde kaybolmaması gerekir. Nesne öncelenmelidir ancak özneyi de göz ardı etmeden gerçekleşmesi gerekir.

Adorno, hakikatin düşüncede onu bilmeye çalışan zihinde değil, nesnede yattığını kabul etse de orada dahi niyet içermemektedir. Mevcut durum ilahi niyetle veya Hegel’in

mutlak akli ile uyumlu değildir: “felsefenin greci mevcut olanı olumlu anlamda tasvir etmek ve onu haklı çıkarmak değildir” (akt Buck-Morss, 1977, s. 81). Buck-Morss’a göre Adorno “olanın ardına bakma; onlar bizzat hakikattir” diye söyleyen Goethe ile aynı pozisyonudadır (Buck-Morss, 1977, s. 81). Bu nedenle felsefi yorumlama süreci mevcut olanın doğrudan deneyimlenmesinden daha fazlasını gerektirmektedir. Başka bir deyişle, öznenin aktif müdahalesi gereklidir. Adorno’nun bu noktadaki düşüncesinde niyet dışı hakikatin kaynağı somut olanın doğrudan ele alınmasından öznenin o hakikati yorumlamadaki rolüne odaklanmaktadır. Böylelikle Adorno mevcut dünya ile karşı karşıya kaldığında bilginin kaynağı olarak özneye bir geri dönüş yapmaktadır. Ancak Adorno bu noktada özne ve nesne arasındaki özdeşlikten vazgeçmiş değildir. Özne ve nesne burada hakikat için eşbelirleyici olarak görülmektedir. Hakikat nesnede bulunmaktadır ancak nesnenin içerdiği hakikati yakalamak için rasyonel özneye ihtiyaç vardır. Hakikatle ilgili Adorno’nun bu pozisyonu Zuidervaart’a göre Hegel’in hakikat anlayışının Benjamin etkisiyle sahiplenilmesidir (Zuidervaart, 2024).³¹

2.3. HEIDEGGER ELEşTİRİLERİ VE HAKİKATİN İDEOLOJİKLEşMESİ

2.3.1. İrrasyonalizm

Adorno’ya göre Batı felsefesinin idealist krizinin bir semptomunu oluşturan Husserl ve Heidegger’in başta geldiği fenomenoloji geleneğidir. Reijen’in aktardığına göre Adorno burjuva idealizminin kriziyle “felsefi tarihin tipik temsilcileri olarak gördüğü” Husserl ve Heidegger ile bir hesaplaşma içerisine girmiştir (Reijen, 1999, s. 18). Adorno, Husserl ve Heidegger’in felsefi geleneğe meydan okurken aslında onun özünü yeniden ürettiklerini düşünmektedir. Her iki filozof da felsefenin mevcut yapısını radikal bir biçimde sorgulamak yerine yalnızca biçimsel olarak dönüştürerek devam ettiren birer formasyon değişikliği örnekleridir. Bu yüzden eleştirisi onların felsefi yeniliklerinin yzeyssel olduğu ve özünde geleneksel metafizik yapıdan kopamadıkları yönündedir. Adorno’nun eleştirisi, hakikat anlayışı ve toplumsal eleştiri görüşleriyle doğrudan ilişkilendirilebilir. Adorno’ya göre felsefenin tarihsel sorunlarla bağını kaybetmesi ve kendi açıklamalarını mutlaklaştırarak bu sorunların tarihsel köklerini kaybetmesine neden

³¹ Zuidervaart’ın bu görüşü; Hegel’in hakikatle ilgisinde ‘tzn aynı zamanda özne’ olması düşüncesine dayandığını söyleyebiliriz. Hakikat böylelikle öznenin ötesinde duran ve öznenin sadece ele geçirmesi gereken bir şey olmaktan çıkmaktadır.

olmuştur. Bu durum, felsefenin toplumsal meselelerden soyutlanarak kendi içine kapanmasına ve bir tür uzmanlık alanına dönüşmesine yol açmıştır. Felsefe, toplumsal gerçeklikten koptuğunda, mevcut tahakküm ilişkilerini ve toplumsal yapıları sorgulamak yerine onları meşrulaştıran bir söylem üretmeye başlar. Adorno'nun bu eleştirisinde en önemli hedeflerinden biri de bu sebeple Heidegger'dir.

Heidegger'in felsefesini, nesnellik iddiası taşıyan ancak öznelci spekülasyonlardan kurtulamayan bir düşünme biçimi olarak gören Adorno, onun en önemli eseri *Varlık ve Zaman*'ı totolojik ve soyut spekülasyonlarla dolu olarak nitelendirir. Heidegger'in epistemolojiyi aşarak bir ontoloji inşa etme çabası, Adorno açısından Husserl'den bile daha problemlili bir konumda yer almaktadır (Jay, 2001, s. 33). Heidegger'in felsefesinin hakiki olanı, ilksel olanı ve otantik olanı yeniden keşfetmeye yönelik çağrıya dönüşmesi, Adorno'ya göre toplumsal bilincin gerilemesine yol açmaktadır. Adorno, Heidegger'in *Varlık (Sein)* üzerinde durarak özne ile nesne arasındaki farkın ötesine geçmeye çalışan bir bakış açısı elde etmeye çalışmıştır ancak bu çabanın başarısızlıkla sonuçlandığını düşünür. Bu yüzden Adorno "Die Aktualität der Philosophie" makalesinde burjuva idealizminin krizinin felsefenin bütünlüğe dair krizine denk düştüğünü söylemektedir (Adorno, 1977).

Heidegger, öznenin ve diyalektiğin dışında bir gerçeklik anlayışı benimsediği için özne diyalektik olmayan bir olumsuzlama ile inkâr edilmiştir. Bu durum Heidegger'in üstü kapalı şekilde öznedense nesneye öncelik tanınmasına rağmen gerçekleşmiştir. Heidegger'in ölümün ontolojik anlamı üzerindeki ısrarı ve mevcut olanın farklı olabilme olasılığını reddeden bütünselleştirici özdeşliğe duyduğu sempati, Adorno'ya göre varoluşçu irrasyonelizm ile faşizmin önünü açan kültürel bunalım ile alttan alta bağlantılıdır. Adorno *Negatif Diyalektik*'te kültürel bunalımla ilgisinde felsefi bir gereksinimden söz eder; felsefi gereksinim, fark edilmeden, somut içerik ve sağlamlık gereksiniminden, toplumda yürürlükte olan ve toplumdaki bireylere dikte edilen tinsel şeyleşmeden sakınma gereksinimine dönüşmüştür. Bunu sağlamak için şeyleşmeyi lanetleyen, kaybedilmesi mümkün olmayan bir kökenselliğe çağrıda bulunarak, onu sınırlayan ama aslında verdiği zarardan fazla olmayan bir metafiziğe başvurmaktadır. Adorno'nun buradan çıkardığı sonuç ise Heidegger'in düşüncesinin temelinde; şeyleşmiş dünyanın başlı başına dinamik olması sebebiyle, dünyanın kendiliğinden oluverdiği

varsayılan Varlık karşısındaki rezil gayrisahiliği nedeniyle değiştirilmeye değer olmadığı yatmaktadır (Adorno, 2016, s. 91). Bu yüzden Varlık hiçbir surette bir şeye dönüşmemelidir. Diğer bir deyişle, Heidegger'in felsefi gereksinimi toplumsal şeyleşmeden sakınma gereksinimi halini alır: “Şeyleşmeyi Varlığa ve varlık tarihine kaydırmanın ve böylece özdüşünüm ve onun fitilini ateşleyeceği eylem yoluyla değiştirilebilecek her şeyin yasının tutulup yazgı olarak takdis edilebilmesinin tek yolu hakikatsizliğe başvurmaktır” (Adorno, 2016, s. 92).

Adorno açısından gereksinimlerin içerikleri somut olsalar da ideolojik bir yapının parçası olabilirler. Somut ve zihinsel gereksinimler, toplumsal ve kültürel bağlamda şekillendiğinden bu bağlamın önce eleştirilmesi gerekir. Dahası, toplumsal üretim ilişkileri de göz ardı edilmeden eleştirilere dahil edilmelidir. Bu nedenle Heidegger'in şeyleşme karşıtlığı Adorno'ya göre ideolojiktir. Çünkü en temelde modern ontolojiler de toplumsal yapıları, kültürel ve ideolojik formları yansıtan yapılar olarak işlev görür. Dolayısıyla ontolojiler gerçeği veya gerçek gereksinimleri her zaman doğru şekilde temsil etmez, bazen bunun yerine toplumsal yapıları tekrardan ikame ederler.

“Bu türden çarpıtılmış gereksinimlerde, maddi yoksunluğun neden olduğu ama bunun bilincinde olmayan ıstırap tinselleştirilir. O halde bu ıstırapın, gereksinimin tek başına beceremediği şeyi yapıp, maddi yoksunluğun ortadan kalkması için baskı yapması gerekmektedir...Gereksinimler hakikatlerden ve yanlışlardan oluşan bir yığındır, hakiki düşünce, doğru şeyi arzulayan düşüncedir. Gereksinimlerin doğa durumunda değil, kültürel standart adı verilen şeye göre okunması gerektiği öğretisinde doğruluk payı varsa, bütün kötü irrasyonelliğiyle birlikte toplumsal üretim ilişkileri de bu standarda dahildir. İnsanlardan alıkonulmuş olan her şeyin ikamesi niteliğindeki zihinsel gereksinimler dolayısıyla gözünün yaşına bakmadan eleştirilmelidir. Modern ontoloji kendi içinde bir ikamedir: idealist yaklaşımın ötesinde olmayı vaat edip örtük biçimde idealizmde kalır ve ona yöneltilecek esaslı eleştirileri önler” (Adorno, 2016, s. 93-94).

Adorno'ya göre 19. yüzyıldan sonra dünyanın biçimini kaybettiği fikrine tepki olarak çıkan ontolojik gereksinim ve sabit unsurlardan oluşan bir yapı ihtiyacı popülerleşmiştir. Biçimlerin kaybolması, kültür endüstrisinin küresel etkisiyle yer değiştiren daha güçlü kurumsal yapılarla paralel bir şekilde öznenin dışarıdan belirli toplumsal düzenlerin dayatıldığı bir bağlamda, özgürlüğünü kaybetmesinin ardında sabit toplumsal unsurların etkisi bulunur. Sabit unsurlar da ontolojik gereksinimleri ve bilinci sınırlayan ideolojik bir yapı yaratır: “Sabitlik doktrini çok az şeyin değiştiği bu durumu ebedileştirir, yani pozitifliğiyle kötülüğü kalıcı kılar. Ontolojik gereksinim işte bu bağlamda yanlıştır” (Adorno, 2016, s. 96). Wilson, felsefi söylemler ile mevcut durum arasındaki farklılığa

rağmen hem pozitivist filozofların hem de Heidegger'in düşüncelerinin nihayetinde var olan her şeyin muhafazakâr bir olumlanmasına vardığını savunur. Nihayetinde “hem pozitivistler hem de Heidegger için bu olumlama, nihayetinde gerçekliğin kendisini soyut kılan bir gerçeklik anlayışına dayanır” (Wilson, 2023, s. 105). Dolayısıyla uzlaşmaya varan ontoloji, ideolojiktir. Adorno'nun özdeşlik varsayımı için söylediği, ideolojik unsurun hakikat içeriğinde hiçbir çelişkinin olmadığına dair gizli bir vaat bulunur. Ancak uzlaşmaya varan ontolojik gereksinim, Bloch'un “bilincin yakarışı” olarak tanımladığı ideolojinin “Gerçekten böyle olmalı!” umudunu gizlemiştir (akt. Wilson, 2023, s. 106). O'Connor'ın yorumuna göre Adorno Heidegger'in anlamın temelini yanlış yere yerleştirdiği için eleştirmektedir. Heidegger'in felsefesinde bulunan dünya-içinde-olma ontolojisini temellendirme biçimlerinden biri olan, somut içeriği barındırır gibi görünen ölüme aşırı anlam yükleme anlayışı da yanlış yaşamı metafiziğe dönüştürmüştür (O'Connor, 2022, s. 126). Adorno'ya göre bu metafizik, “onu anlamlı bir şey düzeyine yükselterek, böylelikle de sonunda, insanları toplumlarının ve devletlerinin onlar için istediği ölümü olabildiğince neşeli şekil kabul etmeye hazırlayarak, ölümü yozlaştırarak bir tür propagandaya dönüştürür” (akt O'Connor, 2022, s. 126).

Adorno *Negatif Diyalektik*'te ontoloji eleştirisini dışsallıktan içkinliğe taşır. Çünkü Heidegger'in Varlık (*Sein*) kavramı gibi kavramlar belirli tarihsel koşullarda ortaya çıkmış ancak somut içerikleri netleşmemiş anlamlara sahiplerdir. Bu nedenle Adorno “onun Varlık dediğine benzer bir şeyin aslında olmadığı” iddiasıyla eleştiri sınırlı kalamaz diye düşünmektedir (Adorno, 2016, s. 97). Kalsaydı eğer Heidegger'in Varlık 'ı somut, ontik varlık olarak koyutlamaması sebebiye boşa çıkardı. Adorno açısından yapılması gereken, Heidegger'in Varlık kavramını çürütülemez hale getiren epistemolojik konumu çözümlemektir.

Adorno'nun çıkarımı, Heidegger'in Varlık 'ı düşünce tarafından belirlenemeyen bir şey olarak tasarlaması, onun felsefi düşüncesinin içerisini boşaltır. Çünkü “kurtarılacak olan dolaysızca mevcutmuş gibi konuşmaya başladığı anda hakikatsizleşir” (Adorno, 2016, s. 98). Bu durumda Heidegger'in nesnelciliği, Varlık'ı düşünmenin önüne yerleştirmesi, Adorno açısından öznesini dışlayan, tersine çevrilmiş bir nesneciliktir. Dolayısıyla Heidegger'in Varlık'ı kurtarmanın anlamı olarak söylediği şeyin bilgisi de “Scheler'in tahakküm bilgisi adını verdiği şeydir” (Adorno, 2016, s. 98). Heidegger'in Varlık

anlayışının içerikten, düşünceden yoksun oluşunu, Adorno, Auschwitz olayları sırasında kulübesine çekilmiş bir şekilde “Hassas diktatörlerin, emir erlerinin onların talimatlarını harfiyen yerine getirdiği toplama kamplarını ziyaret etmekten kaçınması”na benzetir (Adorno, 2016, s. 100).

Yibing’e göre Adorno’nun ontoloji karşıtlığı onun genel felsefî duruşunu yansıtmaktadır. Ontoloji, varlığı soyut kategorilerle tanımlamaya çalışırken Adorno bunun yerine somut, tarihsel ve toplumsal süreçleri es geçtiklerini düşünür. Bu nedenle Heidegger’in Varlık anlayışına karşı çıkar ve Varlık’ın (*Sein*) yalnızca var olan şeyler (*Seiendes*) üzerinden anlaşılabilirliğinin altını çizer. Başka bir ifadeyle Varlık soyut ve aşkın bir kavram olarak değil, nesneler ve onların ilişkileri içerisinde belirlenmelidir. Ancak Heidegger Varlık’ı, bireysel var olan şeylerden bağımsız olarak ele alarak soyutlaştırır. Bu nedenle Varlık kavramı tarihsel ve toplumsal belirlenimlerden koparak mistikleşir. Dolayısıyla Heidegger’in Varlık’a ilişkin yaklaşımı Adorno açısından idealizmin bir devamıdır (Yibing, 2012). Adorno bu durumu “Fichte sonrası idealizmin *prôton pseûdos*’u (Yun. başlangıç yanılsı)” olarak görür. Soyutlama hareketinde soyutlanan şeyden kurtulmaya işaret eden bu yaklaşımı Yibing “insanlar idea dağına ‘Bir şey’ merdiveniyle tırmanırlar ancak dağın tepesinde düşünce bulutlarına vardıklarında, bu merdiveni aşağı atarlar” diyerek eleştirmektedir (Yibing, 2012, s. 45). Var olan olmadan Varlık’ın, özne olmadan da düşünceden söz etmek, mistik bir ifadedir.

Adorno’nun buradaki konumu açıktır: Negatif diyalektik hiçbir zaman temel, ilksel olanı savunacak bir yapıya işaretle varlığını sürdürmez. Bu yüzden Adorno Heidegger’e yönelik eleştirisinde bir başka ontolojiyi savunarak karşı çıkmaktadır. Düşünceye bir temel sağlamak ona göre düşünceyi tahakküm altına almaktır (Yibing, 2012). Adorno açıkça bilginin nesneye tam olarak hakim olacağını düşünmediğinden *Prima philosophia*’ya (ilk felsefeye) karşı meta-eleştirel bir dönüş yapar (Adorno, 2016, s. 25). Ancak Heidegger Varlık sözcüğünü ‘ilk ilke’ olarak görerek Varlık’ı var olandan ayırarak, ‘ideolojik ilke’ biçimini alır. Adorno bu tespitini, Heidegger’ci ontolojinin içkin

eleştirisini sürdürerek, Heidegger'in ‘-dir’ (*Ist*) kopulasına yüklediği anlam üzerinden gerekçelendirir.³²

“Varlık tapıncı kadim ideolojiden, idolafori'den (Lat. pazarın putları) beslenir: Varlık kelimesinin ve ondan türetilmiş biçimlerin karanlığında serpilen şeyden, “-dir” (“İst”) dilbilgisi öznesiyle yüklem arasında va- roluşsal yargı bağlamını üretir ve böylelikle ontik bir şeyi telkin eder.” (Adorno, 2016, s. 100)

Adorno açısından kopula sadece özne ile yüklem arasındaki bağlantıyı kurar ve tek başına bağımsız bir varlık veya töz olarak ele alınamaz. Heidegger, “-dir” içerisinde sunulan var olmaya işaret eden işlevini genel bir varlık anlayışıyla ikame ederek , varoluşu, kaçınmak için felsefi bir gereksinim duyduğu şeyvari düşünmenin ağına terkar düşürür ve onu bir “ilk töz” (pröte ousia) haline getirir (Adorno, 2016, s. 101). Oysa kopula, yargının dilbilgisel öznesi ile yüklemi arasında ‘bu ağaç’ ile ‘yeşil’ arasında bir bağlantı (*Zusammenhang*) kurmaya yarar. Burada kopula ‘-dir’, ontik bir şey, yani gerçekten var olan ya da olma potansiyeli taşıyan bir şeyi işaret eder. Ontik ‘-dir’in ne anlama geleceği önermelerde veya konuşmalardaki bağlantılardaki ilişkilere bağlıdır. Bu nedenle Adorno, Heidegger’in mantıksal bağlamda işlev gören kopuladan ontolojik bir Varlık türetmeye çalışmasını hipostaz olarak yorumlar (Zuidervaart, 2024, s. 45). Zuidervaart’ın aktarımına göre Adorno Varlı’ı Ontoloji ve Diyalektik üzerine derslerinde bir kavram olarak ele almaktadır. Derslerde Varlık kavramının ne tür bir kavram olduğuna açıklık getirerek, Kant’çı anlamda reflektif bir kavram olduğunu savunmaktadır (Zuidervaart, 2024, s. 46).

Adorno’nun bir diğer eleştirisi ise Heidegger’in Varlık kavramını indirgenemezlik anlayışı üzerine kurmasındaki eksikliklerdir. Adorno’ya göre Heidegger özne ve nesne arasındaki ilişkinin birbirine indirgenemeyeceği fikrinde haklıdır ancak bu ilişkiden yola çıkarak bir ontolojik öncelik atfetmeye çalışmak hatalıdır. Dolayısıyla Heidegger “özdeşliğin özdeşliksizliğini diyalektik olarak kavramaya çok yaklaşmış ama Varlık kavramına içkin çelişkinin üstesinden gelememiştir. Onu bastırmıştır” (Adorno, 2016, s. 103). Heidegger Varlık kavramını ele alırken kavram ile kavramın ifade ettiği şey arasındaki özdeşlik fikrini reddetmesine rağmen Varlık’ı saf bir özdeşlik olarak, başkalığından arındırılmış bir varlık olarak ele alır. Adorno açısından bu özdeşliğin

³² Kopula, bir cümlede özne ile yüklemi bağlayan sözcüktür. Türkçe ’de ek eylemler içerisinde yer alan, “koşaç” veya “bağ” adı verilen, “-dır”, “-dı”, “-mış” ve “-sa” biciyle ifade edilir. Diğerlerinden farklı olarak “-dır”, ad cümlelerinde bildirme işlevi görür. Örneğin “ev kırmızıdır” veya “ağaç yeşildir” cümlelerinde olduğu gibi özne ile yüklemi birbirine bağlar (Çiçekdağı, 2016).

içindeki özdeşsizliğin örtbas edilmesidir. Heidegger “-dir” kopulasını, ne salt öznel bir işlev ne de somut bir varlık olarak görerek geleneksel düşüncenin aksine onu nesnel bir üçüncü unsur olarak kabul ederek, ona Varlık adını vermektedir. Adorno’ya göre de bu durum kavramların derinliğini ve içsel çelişkilerini göz ardı etmesine yol açmıştır:

“Uğrakların kümelenmesi tekil bir öze indirgenemez; kümelenmeye içkin şey bir öz değildir. Varlık sözcüğünde vaat edilen birlik, ancak düşünülmediği, Heidegger’in yönteminde öngörüldüğü şekilde anlamı çözümlenmediği sürece savunulabilir; böyle bir çözümleme, Varlığın dipsizliğinde kaybolup giden şeyin ortaya çıkmasını talep edecektir. Ama Varlık çözümlemesi tabu kabul edilince, bu çözümlenemezlik de bir yanıltmacaya (Subreption) dönüşür. Varlıkta Mutlağın düşünülmesi telkin edilir ama zaten onun bir Mutlak olmasının tek ne deni düşünülemez olmasıdır; ancak uğraklara dair bilgiyi gizemli bir şekilde bulanıklaştırdığı içindir ki uğrakların ötesinde bir unsurmuş gibi görünür; en iyi haliyle düşünemeyen akıl bizatihi en kötü şeye dönüşür.” (Adorno, 2016, s. 103)

Adorno, Varlık’ın epistemolojik özne ve nesneden aşkın olmadığını, öznenin ve nesnenin karşılıklı olarak iç içe geçişine işaret ettiğini söylemektedir. Bu nedenle Heidegger kısmen de olsa haklıdır çünkü yargıdaki “-dir” ne özneldir ne de nesneldir. Kopula yalnızca “uğraklardan oluşan bir kümelenmeye” veya senteze işaretler, üçüncü bir unsura değil (Adorno, 2016, s. 104). Öte taraftan Heidegger, özneyi es geçerek fenomenolojinin şeylerin kendisine dönme arzusunu sürdürmektedir ancak özneyi sürece dahil etmeden Varlık’ın aşkınlığına başvurusu düşünmenin bütün belirlenimlerinden uzaklaştırarak belirsiz bir boşluk bırakır. Adorno’ya göre bu boşluk, Varlık’ın hiçlikle bir olma durumu, Heidegger’in hakikat anlayışını da bir tür dünya görüşü irrasyonalizmine sürüklemektedir.

Adorno ayrıca Heidegger’in ontolojisini yalnızca entelektüel bir gereksinim olarak görmez; sorunun kaynağı olarak sahte bir güvenlik arayışını ve sabit unsurlara özleminin politik sonuçlarını vurgular. Heidegger’in ontolojisi, Adorno’ya göre toplumsal dönüşüm ve maddi ihtiyaçların gerçek tatmini yerine, sabit bir unsur arzusuna yönelerek özgürleşme olasılığını engelleyen muhafazakar bir konuma denk düşer. Adorno, Heidegger’in sabit unsur arayışını yeniden restorasyoncu muhafazakârlık ve faşizmle uyumlu olarak görür (Adorno, 2016, s. 96). Zuidervaart, Adorno’nun ontolojik gereksinim ve sabit yapılarla ilgili düşüncesinde yola çıkarak Heidegger’in, tarihsel sürecin ve toplumsal değişimin barındırdığı hakikat imkanını reddettiğini belirtir (Zuidervaart, 2024). Ona göre Adorno’nun eleştirisinde temel bir karşıtlık bulunur: Heidegger’in “başka bir başlangıç” olarak kökene dönme arzusu ve Adorno’nun iyi bir geleceği mümkün kılacak toplumsal özgürlüğü vurgulaması arasındaki fark (Zuidervaart,

2024, s. 62). Bu bağlamda, Heidegger'in hakikati unutulmuş bir Varlık'ta bulma çabası, Adorno açısından hakikati daha iyi bir geleceğe yönelik umutla ilişkilendirmek yerine onu sabit bir başlangıç noktasına hapsetme eğilimindedir. Dolayısıyla hakikat geçmişte unutulmuş kökenlerde değil, gelecekteki özgürlük imkanlarında aranmalıdır. Bu nedenle Zuidervaart, Adorno'nun hakikat anlayışının sabit ontolojik unsurlarda değil, toplumsal özgürleşme olasılığında aranması gerektiğinin altını çizer (Zuidervaart, 2024, s. 62).

2.3.2. Hipostazlaştırıcı Kavramlar Ya Da Varlığı Kavramsallaştırmak

Ontik olandan bu kadar uzaklaşmış bir Varlık Adorno açısından artık üzerine düşünülecek bir şey olmaktan çıkarak, tâbi olunacak veya iman edilecek bir şeye dönüşür. Heidegger'in Varlık kavramına yönelik yaklaşımı Adorno açısından kavramın ifade ettiği şeyle özdeş hale gelerek anlamı mutlaklaştırmakta ve tarihsel bağlamından koparmaktadır. Adorno'ya göre Heidegger böyle yaparak Varlık'ı bir tür söz oyununa dönüştürerek, sözcüğün anlamını, sorgulanamaz bir biçimde Varlık'ın kendisiyle özdeşleştirir. Bu bağlamda Heidegger bir tür "el çabukluğu"na başvurarak aslında varolan ve varlık diyalektiğini, varolan olmadan Varlık'ın, "dolayım olmadan da varolanın düşünülemiyor oluşunu gizlemeye çalışır: biri diğeri tarafından dolayımından varolmayan uğrakları, dolaysız Bir ve bu Birin pozitif Varlığı olarak ele alır" (Adorno, 2016, s. 113). Böyle yaparak aslında varoluş sorusunu bir tür öz sorusuna dönüştürerek, Varlık ve öz arasındaki farkı muğlaklaştırır ve felsefi düşüncenin tarihsel çabasını tersine çevirir. Adorno'ya göre, Antik Yunan metafiziği mitolojiden ayırmak için varlık ve özü ayırmaya çalışırken, Heidegger bu ayrımı reddederek aslında mitosa geri dönme eğilimi sergiler. Adorno açısından Heidegger'in yaptığı tam olarak ontolojik farkı belirleyen kavramsal ayrımları aşarak felsefeyi bir tür arkaik düşünceye geri döndürmektir. Bu bağlamda Heidegger, ontik olanı aslında ontolojikleştirerek, hakikati elde etmek yerine bir tür yanılsama üretir (Adorno, 2016, ss. 115-116).

Bir önceki bölümde Zuidervaart'ın bahsettiği: Adorno'nun Varlık kavramını öncelikle Kant'çı bir kavram olarak, diğer kavramları ayırt etmek için kullanılan reflektif bir kavram olmasına karşın Heidegger bu kavramı kavramsallığı aşan bir ilk ilkeye (arkhe) dönüştürür. Bir diğer taraftan Zuidervaart, Adorno'nun varlığı ele alma şeklini aynı zamanda Hegel'in varlığı en soyut kavram olarak görmesiyle de ilişkilendirir (Zuidervaart, 2024, s. 66). Ancak Adorno, *Negatif Diyalektik*'te "Ontik Olanın

Ontolojikleştirilmesi” başlığı altında Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde varlık ve hiçlikle başlamasını da kusurlu bulur. Çünkü Adorno, Hegel’in özdeşsizliği diyalektik aracılığıyla ortadan kaldırarak aslında varlık ve hiçlik arasındaki ilişkiyi kurma biçimiyle ontik olanın ontolojikleştirilmesini öncelediğini düşünür (Adorno, 2016, s. 117). Adorno daha sonra Heidegger ve Hegel’in ontolojik ve kavramsal ilişkilerini tartışır. Adorno, Hegel’in kavramsal olmayı kavram biçiminde eriterek onun özgünlüğünü ortadan kaldırdığını, Heidegger’in ise Varlık’ı kavramsallaştırma biçiminin mistifikasyona yol açtığını düşünmektedir. Heidegger, Adorno’ya göre Varlık’ı Hegel’deki gibi soyut ve belirsiz bir şey olarak değil somut ve özel bir şey olarak sunmaktadır. Adorno’ya göre Hegel varlık kavramını en belirsiz kavram olarak ele alabilir; çünkü kavramsal olmayı, kavramsal olarak belirsiz olanı ancak kavramsal bir şekilde konuşmak mümkündür. Ancak Heidegger Adorno’ya göre Varlık’ı kavramı aşan bir şekilde sunarak ontik olanı ontolojikleştirir. Bir diğer taraftan Adorno, ontolojinin mevcut durumda ancak kültür üretim süreçlerinin nasıl inşa edildiğinin sunulmasıyla mümkün görmektedir (Adorno, 2016, s. 119).

Adorno ontik olanın ontolojikleştirilmesi durumunun Heidegger’in Dasein’ı kavrayış biçimini de etkilediğini söylemektedir. Adorno Heidegger’in, Kierkegaard tarafından sıklıkla vurgulanan bireysel öznenin varoluşunu, Varlık’ın ontolojik modeli olan Dasein’a “akort etmesine” karşı çıkar. (Adorno, 2016, s. 122). Adorno’ya göre Heidegger bireyin deneyimini gözetmiş gibi dursa da aslında varoluşun bireysel öznel deneyimlerden bağımsız bir biçimde Varlık üzerine bir söyleme dönüşmesini sağlamıştır. Ancak bu dönüşüm varoluşun somut ve yaşanan bir deneyim olmaktan çıkıp soyut bir kategorik kavrama dönüşmesine neden olmuştur. Adorno’nun Dasein eleştirisinin ikinci kısmında ise özne ve nesne arasındaki ilişki öne çıkar. Adorno bu ilişkiyi iki farklı şekilde ele alır: varoluş kavramının tarihsel rolü ve Heidegger’in Dasein’a yönelik düşüncelerinin otoriter katekteri (Adorno, 2016). Heidegger’in varoluşa yönelik vurgusuna rağmen Adorno açısından özne bilgi üretim sürecinin dışına bırakılmıştır. Adorno aynı durumu Fransız varoluşçuluğunda, özellikle Sartre’in felsefesinde de görür. Özne, Fransız varoluşçuluğunda toplumsal olarak iktidarsızlaştırılmış ve güçsüzleştirilmiş toplumdan soyutlanmış bir şekilde “hipostazlaştırılmıştır” ve bu Heidegger’in Varlık’ı “hipostazlaştırmasını” tamamlayacak biçimde yapılmıştır (Adorno, 2016, s. 120). Bunun yanı sıra varoluşçular, Adorno’ya göre Heidegger’in Dasein kavrayışına dayanan bir düşünceyle insan varoluşunun somut evrensel özünü açıklamaya çalışmışlardır. Ancak bu

açıklamalar, insanın toplumsallıkla dolayımlanmış özünü ve insanın özgürlüklerini sakatlayan toplumsal durumları es geçmiştir.

“İnsanın ne olduğu beyan edilemez. Günümüzde insan bir işlevden ibarettir, özgür değildir, bazı antropolojilerin otlandığı korunumsuz muhtaçlık durumunda olmadığı sürece, sabit bellediği şeylere sığınır. Binlerce yıl boyunca maruz kaldığı sakatlanmaları, toplumsal miras olarak yanında sürükler durur. İnsanlığın mevcut tabiatından yola çıkarak insan olmanın esasını deşifre etmek, insanın imkânını sabote etmektir.” (Adorno, 2016, s. 121)

Başka bir deyişle, Heidegger’in ontik olanı ontolojikleştirmesi, bireyin toplumsal dolayımını göz ardı ederken, insanlığın gelecekteki imkanını sabote ettiği gibi, sahicilik üzerine yaptığı vurgular, sahicilik üzerine yaptığı vurgular, öznel düşüncenin nesnel dolayımlanması göz ardı eder ve düşüncenin, ütopyanın gerçekleşme imkanına dayanan hakikatini engeller. Oysa yapılması gereken “ütöpik potansiyeli, tekil insanda somut biçime bürünen akıl da dolayım olarak düşünenlerin kısıtlılığını kırmaktır” (Adorno, 2016, s. 125). Heidegger’in hakikati herhangi bir nesnel ölçütü değil, düşünen kişinin kendi varoluş biçimiyle ilişkilendirmesi Adorno’ya göre “pozitivistlerin öznel aklının, akıl uğrağından mahrum bırakılarak ıslah edilmiş halidir” (Adorno, 2016, s. 124). Ancak Adorno açısından hakikat, sadece öznelliğe indirgenemez. Çünkü düşünce, yalnızca öznenin kendisini tekrar etmesiyle hakikat olmaz. Hakikatin yalnızca öznelliğe bağlanması, düşüncenin nesnel gerçeklikten koparak, içe kapanık, kendini doğrulayan bir yapıya dönüşmesine neden olur. Bir başka deyişle, öznelliğin mutlaklaştırılması, bireyin hakikati anlamak yerine onu kendi varoluşsal durumuna göre şekillendirmesi riskini doğurmaktadır. Bu durum hem göreceliğe hem de irrasyonel bir varoluşçuluğa alan açar.

Zuidervaart’a göre Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’te ‘Tarihsellik’ başlıklı bölümünde Heidegger’e yönelik eleştirilerinin en yoğun geçtiği yerdir (Zuidervaart, 2024, s. 69). Adorno Heidegger’in ontik olanı ontolojikleştirmesini hakikatin kalıcı ve değişmeyen bir noktaya götürdüğünü düşünür. Adorno burada ‘Metafizik Üzerine Meditasyonlar’ başlığında ele aldığı tarihte bulunan olasılık üzerine geliştirdiği ütopyaya dayanan hakikat kavrayışını gerekçelendirmektedir. Adorno’nun bu noktada karşı çıktığı düşünce, varoluş kavramının ontolojikleştirilmesiyle tarihsel bağlamın koparılması ve idealist bir kutsallık kazanmasıdır. Adorno’ya göre başta idealizme karşı konumlanan varoluş zamanla Varlık kavramı tarafından soğurularak felsefi spekülasyonlara hizmet eden soyut bir kategoriye dönüşmüştür. Bu süreçte varoluş ve tarihsellik arasındaki ilişki silikleşmiş, tarihselliğin değişken yapısı göz ardı edilerek “evrensel bir kavrama dönüştürülmesiyle tarih bir kez

daha ortadan kaldırıl”mıştır (Adorno, 2016, s. 125). Adorno’ya göre Heidegger’in tarihi ele alışı değişkendir; bazen tarihi kutsallaştırırken bazen de özne ve nesne arasındaki içsel ilişki koşullarını göz ardı etmektedir. Böylelikle tarih, tarihsel güçlerin nasıl meşrulaştırılacağına göre şekil almaktadır. Diğer taraftan Adorno, Heidegger’in zamansallık anlayışını da değişken bulur: zaman ve zamanın geçiciliği, hem mutlaklaşır hem de dönüşür. Adorno’ya göre Heidegger böyle yaparak: “...artık işe yaramayan bir memur gibi bir kapının önüne koyduğu felsefe tarihinin en uğursuz önyargısını da benimsemiş olur: geçici olmayanın iyi olduğunu öne süren Platoncu önyargı aslında daimi savaş durumunda her zaman daha güçlü tarafın haklı olduğunu savunmaktadır” (Adorno, 2016, s. 127). Fakat Platon ebedi bir adalet ideasıyla bu durumu dengelerken Heidegger’de olanın yalın bir şekilde onaylanması bulunur:

“Varoluş öğretisinin zi firi karanlığında ise tek bir yıldız bile parlamamaktadır. Varoluş, kutsal yan unsurun esamisi okunmadan kutsanır. Varolanın iştirak ettiği ya da onu koşullandıran ebedi ideadan geriye halihazırda söz konusu olan durumun olumlanmasından, iktidarın olumlanmasından başka bir şey kalmamıştır.” (Adorno, 2016, s. 127)

Zuidervaart, Adorno ve Heidegger’in tarihi ele alış şekillerinde farklılığa dikkat çekerek, Heidegger’in tarih anlayışında temel bir değişim olasılığının bulunmadığını, bu nedenle de Adorno’nun geçiciliğe yönelik yaptığı vurguyla, tarihte her şeyin farklı olabileceği olasılığını koruduğunu düşünmektedir (Zuidervaart, 2024, s. 72). Zuidervaart’ın yorumuna göre Adorno, toplumun tamamen farklı olabileceğine dair olasılığın, toplumun tarihsel olarak gelişmiş olmasından değil; aksine, tarihte bu olasılığın bastırılmış olmasından kaynaklandığını savunur. Bu “‘tarihsel olarak gelişmiş ancak üzücü bir şekilde bastırılmış, toplumun kendisini dönüştürmesi için gereken kurtarıcı (potansiyellik)’tir, gerçeklik tarafından engellenmiş ve hayal olmasına itilen bir kurtuluş olasılığıdır” (Zuidervaart, 2024, s. 73). Zuidervaart’ın aktarımına göre Adorno’nun Heidegger’in felsefesine yönelik kaygısının esas kaynağı ‘gereksiz acıların sona ereceği bir gelecek toplumun’ olasılığı adıdır (Zuidervaart, 2024, s. 74). Böylelikle diyebiliriz ki Adorno’nun Heidegger eleştirisinin temel amacı, engellenmiş olasılıklar üzerine mücadele etmektir. Adorno’nun Heidegger eleştirisindeki hakikat kavrayışı, tarihsel olasılıkları hayal etmenin, engelleri kaldırmanın ve toplumsal dönüşümü mümkün kılmanın gerekliliğini gündeme getirir.

2.3.3. Jargonun Mutlaklaştırılması ve Muğlaklaştırılması

Adorno metafizik üzerine verdiği derslerde *Sahicilik Jargonu*'ndaki esas amacının, Almanya'da kullanılan dilin jargonlaşmasındaki ideolojik yönünü açığa çıkartmak olduğunu ifade eder. Adorno'ya göre modern toplumda bireyin üzerinde kurulan tahakküm sadece fiziksel değil aynı zamanda düşünsel ve kültürel süreçlerle de işlemektedir. İnsanların “mutlak denetlenebilirlik” altında yaşadığı bir dünyada, farklılıkların jargon aracılığıyla ortadan kalktığını ve bireylerin uyuma zorlandığını söylemektedir (Adorno, 2017, s. 175). Auschwitz sırasında veya sonrasında, bir ölüm biçiminden söz ederek, onun dünyevi bir duruş noktasından hareketle mutlak olarak sunulması bile Adorno açısından ideolojik bir gereksinimden kaynaklanmaktadır.³³ Adorno'nun varoluşçuluk üzerine yazdığı *Sahicilik Jargonu*'nda Heidegger, Jaspers, Buber gibi önde gelen Alman varoluşçularını incelese de metafizik üzerine derslerde de örneklerini Heidegger'den vermesinden yola çıkarak, esas eleştiri odağının Heidegger olduğunu söyleyebiliriz.

Adorno bu metinde Heidegger ve diğer varoluşçuların, “sahicilik”, varoluşsal bağlılık”, “hakiki konuşma” gibi standartlaşmış kavramlara dayanan bir tür mistikleştirilmiş sahicilik anlayışı yarattığını iddia etmektedir. Bu tür kavramların düşüncenin içeriğinden çok ifade ediliş biçimine odaklandıklarını belirtir. Böylelikle varoluşçular felsefenin eski dogmalarına karşı çıkarken aslında yeni bir dogmatik sistem inşa etmektedirler (Adorno, 2012, ss. 13-14). Adorno'ya göre bu dilin en güçlü temsilcisi ise Heidegger'dir. Heidegger'in dilini, bir tür sahicilik jargonu olarak tanımlayan Adorno, bu dilin toplumsal ve tarihsel gerçekliği sorgulamak yerine onu mistikleştirerek mevcut durumu meşrulaştırdığını öne sürmektedir.³⁴ Heidegger sahici (*Eigentlichkeit*) ve gayrisahici (*Uneigentlichkeit*) kavramlarını tarihsel anlamalarından soyutlayarak, onların anlamlarını tersine çevirir ve orijinal anlamlarını yeniden kazandırdığı iddiasıyla dildeki mimetik

³³ Adorno'ya göre sahicilik iddiasında bulunanlar, ölüm karşısında saygıyla göğe bakarken, aynı zamanda yaşama dair şeylere aşırı bir tutku duyarak bu saygıyı sekteye uğratırlar. Teolojik bir bakış açısından bakıldığında doğal olan hiçbir şey dönüşüm geçirmeden ölümle yüzleşemez. Ne insan-insan ilişkisi ne de insan-tanrı ilişkisi burada doğrudan bir sonsuzluk içerebilir. Ancak sahicilik jargonu, varlık analogisinin tersine çevrilmesi yoluyla kişiler arasındaki ilişkileri nesnel kutuplara indirgenemez ilan eder. Böylece ölüm, dinamik bir unsur olarak yükseltilir ve aşkınlık insana daha yakınmış gibi gösterilerek, bireylerin ölümleri ideolojik bir araç olarak işlev görür (Adorno, 2012, s. 19).

³⁴ “Faşizm bir komploydu ama salt komplodan ibaret değildi; muazzam bir toplumsal gelişim sürecinde yeşerdi. Dil faşizme bir sığınak sağladı; için için yanan kötücüllük bu sığınakta kendini kurtuluşun ta kendisiymiş gibi ifade etti.” (Adorno, 2012, s. 11).

unsurları göz ardı eder. Ancak Adorno'ya göre felsefenin hedefi dilin sınırlarını aşmak ve düşünceyi derinleştirmek olması bakımından doğru olsa bile bu süreç düşüncenin diyalektik gelişimi içinde gelişmeli ve hakikat ile dil arasındaki çelişkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Heidegger'ci jargonda ise felsefi aşkınlığı tahrip eden bir yapı, bu aşkınlığı sözcüklere içkin ve değişmez bir özellik gibi sunarak dili katılaştırır. Böylelikle sözcüklerin anlamları, onları düşünen özne aracılığıyla inşa eden süreçlerden koparılır ve donuklaşır. Jargonun buradaki en büyük sorunlarından biri, diyalektik süreci bastırarak düşüncenin ilerlemesinin engellenmesidir. Normalde bir sözcüğün içinde bulunan 'fazla'lık, yani onun çağrışımları ve düşünsel derinliği, kavramsal dizimle ortaya çıkmaktadır. Ancak jargonda bu 'fazla'lık düşünsel süreçle değil, doğrudan kelimenin kendisinde sabitlenir ve felsefi dilin ilerleyişini durdurarak düşünceyi statik hale getirir. Bu durum da gündelik sözcüklerin mistikleşerek, bir tür kutsallıkla donatılmasına yol açmaktadır. Oysa Adorno'ya göre dünyevileşmiş bir dil, ilahi dile ancak mesafeli bir biçimde yaklaşabilir, onu doğrudan taklit edemez. Fakat jargon bu mesafeyi ihlal ederek, "empirik kavramlara aura giydirilmesi" suretiye kutsal dili dünyevi dile taşıyarak aslında riyakarlık üretmektedir (Adorno, 2012, ss. 15-16).

Öte yandan Adorno, Heidegger'ci jargonu, düşünceyi zorlayıcı olmaktan çıkaran ve cemaatin hoşnutluğunu esas alan bir söyleme benzetir. Jargon, konuşanın bireyselliğini ve özgün düşüncesini ortadan kaldırarak konuşan kişinin insanlık adına konuştuğu izlenimini yaratır. Böylece dil toplumsal mutabakatı kolaylaştırır ancak düşünsel derinliği ortadan kaldırarak bir araç haline gelir. Adorno bu tür bir dilin, modern toplumda iletişimin kendisini mutlaklaştıran bir ortamda doğduğunu savunur. İletişimin kutsallaştırılmasıyla, konuşan öznenin otoriteri ve prestiji, kendi sözlerinin mutlak bir geçerliliğe sahip olduğu izlenimini verir. Ancak bu geçerliliğin temeli boş olup, aslında içeriğin derinliğinden çok biçimsel bir rıza mekanizmasına dayanmaktadır. Adorno'ya göre Heidegger bunu sözcüklerden deneyim içeriğini boşaltarak sağlamaktadır (Adorno, 2012, s. 17).

"Birisi bir laf eder ve bu, o yüceltilmiş "bildirim" sözcüğü sayesinde hakikatin imi haline gelir, insanlar hakikatsizliğin eline düşemez, düpedüz anlamsız bir şey uğruna şehit olamazlarmış gibi. Bu kayma, ifadeyi, daha bir içerik kazanmadan önce yalan olmaya mahkûm eder. Dinleyicinin bu bildirim den, öznel güvenilirliği nedeniyle bir fayda sağlaması beklenir. Lâkin bu tutum tam da metalar dünyasından ödünç alınmıştır; tinsel olanın da, kavramsal doğasına rağmen, tüketicinin istediği gibi davranması yönündeki bir tüketici talebidir." (Adorno, 2012, s. 18)

Adorno'ya göre, jargonun sunduğu temel ayrıcalık, burjuva kökenlerin güvenilirlik kazandırdığı izlenimini yaratmasıdır. Jargon, kişinin statüsünü tescilleyen bir “iyi hal belgesi” işlevi görerek, söylenenlerin içeriğinden bağımsız olarak, konuşanı toplumsal düzenin güvenilir bir üyesi olarak kabul ettirir. Adorno, bu durumu Heidegger'in ontik olana yönelik küçümsemesiyle ilişkilendirir ve jargonun da verili mülkiyet ve iktidar ilişkilerini değiştirme düşüncesini küçümseyerek bastırdığını savunur. Ona göre, bu dile duyulan sadakatin kaynağı, insanların eskiden parti rozetlerine gösterdikleri bağlılığın, artık doğrudan jargon aracılığıyla yerine getirilmesidir.

“Kişinin tek yapması gereken inançlı olmaktır, neye inandığının bir önemi yoktur. Böylesi bir irrasyonallite, çimentoyla aynı işlevi görür. Anavatanın tarihinde en korkunç vakalar hasıraltı edilmiş olsa bile, anavatan sevgisinin, *virī patriae amantes*'in göklere çıkarıldığını Latince el kitaplarındaki çocukça tavrı takman sahicilik jargonu bu irrasyonallitenin vârisidir.” (Adorno, 2012, s. 23)

Dil, burada, yalnızca epistemolojik bir nesne olarak değil, aynı zamanda anlamı bir meşruiyet aracı haline getiren bir mekanizma olarak işlev görür. Adorno, anlamın olgusal tikeli bütüne bağlayan ve sistemin iç mantığını görünür kılan bir unsur olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bağlamın kendisinin toplumsal olarak inşa edildiğini ve sorgulanması gerektiğini vurgular. Ancak jargon, anlam sorusunu “bir şeyin doğruluğu” sorusunun önüne geçirerek, eleştirel sorgulamayı engeller. Bu bağlamda dil, yalnızca bir gösterge sistemi olarak işlev görmez; toplumu, herhangi bir içerikten yoksun haliyle, salt biçimi üzerinden savunur. (Adorno, 2012, s. 37). Bir diğer taraftan Adorno sahicilerin ne pahasına olursa olsun anlamı muhafaza etme çabasını eski anti-sofizme benzetmektedir. Adorno'ya göre sahicilik jargonu, demagojiye başvurarak anti-sofizmin iki yönlü niteliğini kullanır: bir yandan görecilikle mücadele eder görünürken, diğer yandan göreciliği savunur. Adorno açısından düşüncenin hakikate uygunluk taşıması için şüpheden arındırılmış mutlak bir ilkeye dayanması gerektiği fikri Hegel'den sonra diyalektik tarafından aşılmıştır. Fakat sahicilik jargonunda bu dogma daha katı bir biçim alarak, anti-sofizmi sahiciliğin nihai mitolojisine dönüştürür (Adorno, 2012, s. 40). Adorno'ya göre “kökene dönüş” düşüncesinin anti-sofist tavrındaki çelişki, ideolojik karakteri itibarıyla kendisini ele vermektedir. Çünkü sahicilik jargonu, sofistleri eleştirirken aslında onların keyfi düşünme biçimine benzer şekilde otoriteleri meşrulaştırmaktadır. Bir başka deyişle, saf ve değişmez bir köken arayışı özünde burjuva

toplumunun irrasyonel unsurlarını yeniden üretmekten başka özünde hiçbir işlev taşıması bakımından sofistlere benzemektedir (Adorno, 2012, s. 41).

“Sahicilik jargonunun —kendisi de onlardan biri olmasına rağmen—, yarattığı düşünüm biçimlerine infial duyduğu kültür endüstrisini doğurmuş olan liberalizm, hem kendini hem de daha sonraki olası müşterilerini ayakları altında çiğneyen faşizmin ataşydı. Bugün jargonun her tarafında yankılanan kanlı caniliğin cürmü, doğrudan şiddetle ilkesel olarak bağdaşmayan hareketliliğin şaşırtma manevrasıyla kıyaslanamayacak kadar bü yüküdür elbette.” (Adorno, 2012, s. 42)

Ayrıca Adorno, Heidegger’in kaygıyı varoluşsal bir unsur olarak ele almasını eleştirirken, onun kapitalizm koşullarında şekillenen deneyimleri ve toplumsal koşulları, somut bir duruma dayanan kaygı³⁵ ve anlamsızlık gibi hisleri, ontolojik-varoluşsal kavramlar olarak sunduğunu ve bu şekilde onların ideolojik arka planını görmezden gelerek sofistçe bir tavır sergilediğini düşünür (Adorno, 2012, s. 36). Diğer taraftan Adorno Heidegger’in Dasein’in “das Man”nın (herkes) içerisinde kaybolmuşluğuna dair vurgusunun da kapitalist düzenin yaratmış olduğu tüketim kültürüyle doğrudan ilişki olduğunun altını çizer. Ancak Heidegger şehir hayatından ve üretim ilişkilerinden bireyi soyutladığı için tarihsel ve toplumsal bağlamından bu durumu koparır (Adorno, 2012, s. 60). Adorno aynı durumu Heidegger’in deneyimi yadsımasında da gözlemler. Adorno açısından Hegel’in fenomenolojisinde bilincin deneyimi için zorunlu olan unsurlar olan yabancılaşma ve dolayım süreci Heidegger’de dışlanmaktadır. Çünkü Heidegger, bilincin deneyimini yalnızca kendilik deneyimine indirgemektedir. Adorno’ya göre burjuva düşüncesinin geç dönemde yeniden biçimlenerek kendini korumaya yönelmesine benzer olarak Heidegger’in sahicilik düşüncesi de bireyin toplumsal bağlarını koparıp onu mutlak bir kendilik fetişine dönüştürmektedir (Adorno, 2012, ss. 94-95).

Adorno açısından Heidegger’in bütün felsefesinde, sahicilik kavramı, bütün varolanların üzerinde yükselen bir ontolojik yapının içinde, doğadan bütünüyle ayrılmış bir alanda, salt doğal bir şey işlevi görmektedir. Bu durum Adorno açısından yazgının kendisini doğallaştırarak metafizik bir zorunluluk haline getirdiğini göstermektedir. Diğer taraftan

³⁵ Adorno, *Negatif Diyalektik*’te metafizik bir unsur olarak kodlanan kaygıyı, işçinin ertesi gün işsiz kalma üzerinden deneyimlediği ekonomik güvencesizliği ve üretim ilişkileri nedeniyle sürekli yaşadığı tehdit hissine bağlayarak, aslında kavrama somut içerik kazandırmaya yönelik düşüncesini uygulamış olur: “Bazılarının kaygı adını vermeyi tercih edip varoluşsal bir unsur mertebesine çıkardıkları şey bu dünyada, bu kapalı sistemde tecrübe edilen klostrofobidir” (Adorno, 2016, s. 314). *Sahicilik Jargonu*’nda ise bu durumdan şöyle söz eder: “İleri kapitalist ülkelerin bütün vatandaşlarında muzaffer tam istihdam dönemlerinde bile görülen, idari düzeyde mücadele edilen ve bunun sonucunda Platon’un yıldızlı gökyüzüne mihlanmış olan işsizlik korkusu” (Adorno, 2012, s. 32).

Heidegger'e göre özne, ancak kendi varlığına sahip çıktığı sürece sahibidir; dolayısıyla mülkiyet edinme pratiğiyle aynı doğrultuda şekillenen bir özne anlayışı burada belirleyici hale gelir. Bu sahiplenme, yalnızca fiziksel mülkiyeti değil, aynı zamanda kişinin kendi varoluşunu da mülk edinmesini gerektirir. İçselleştirme ve doğaya hükmetme ilkesinin, bir kutsallık düzeyine çıkarılması Adorno'ya göre Heidegger'in düşüncesinde şu ifadeyle yankılanır: "İnsan, tam da kendi Dasein'ına tanıklık ederken kimse, odur" (Adorno, 2012, s. 99). Dasein'nın tanıklığı, bir dünyanın yaratılması ve yükselmesi kadar, onun yıkılması ve çöküşü üzerinden de gerçekleşir. İnsan olmanın ve bununla birlikte insanın asıl ifşasının tanıklığı, özgürlüğün karar verme zorunluluğu içinde gerçekleşir; bu özgürlük, zorunlu olanı kavrayarak en yüksek emre boyun eğmeyi içerir. Adorno Heidegger'in felsefesinde, askeri disiplinin mantığını ontolojik bir yapı içinde yeniden ürettiğini söylemektedir: Özdenetim ve mutlak itaat anlayışı, varoluşun özsel bir gerekliliği haline getirilerek felsefi bir otoriteye dönüştürülür (Adorno, 2012, ss.102-103).

Dahası Heidegger'in sahibiliği ölüm üzerinden tanımlaması, Adorno'ya göre bireyin özgürlüğünü yalnızca kendi iç dünyasına hapseden bir söylem oluşturmaktadır. Adorno bu söylemin aynı zamanda dışsal dünyayla tüm ilişkilerin önemsiz hale getirilmesine yol açtığını söylemektedir. Dolayısıyla Heidegger'in ölüm felsefesinde, bireyin sahibiliğe ulaşmasının ancak Herkes'ten kurtulmasıyla mümkün olabileceğini söyleyerek aslında Adorno açısından sahibiliği bireysel bir deneyim olarak mutlaklaştırmakta ve bireyin tarihsel- toplumsal bağlamının üzerini örten bir ideoloji üretmektedir. Çünkü Herkes'ten kaçış, ontolojik olarak mümkün olmadığı gibi, toplumsal ilişkilerin ve maddi koşulların inkar edilmesini de beraberinde getirmektedir. Birey kendisini Herkes'ten soyutlamaya çalışırken aslında varlığın dolayımını görmezden gelmek zorunda kalır. Bu bağlamda Adorno Heidegger'in dolayımın yerine ölümün kendisini koyduğunu söylemektedir (Adorno, 2012, ss. 116-117). Adorno açısından Heidegger'in felsefesinde ölümün ontolojik bir gereklilik olduğu iddiasının nasıl kurulduğu ve bunun politik sonuçlarının nasıl şekillendiği önem kazanmaktadır: "Ölümün övülerek sahibiliğe yüceltilmesinde dile getirilmeyen şey Heidegger'i ölümün korkunç tarafının işbirlikçisi yapar. Musalla taşının sinik materyalizminde ontolojik tiradlardan çok daha doğru biçimde tanınıp nesnel açıdan daha güçlü biçimde ilan edilir bu korkunçluk" (Adorno, 2012, s. 120). Çünkü sahibi varoluşu ölümle tanımlayan felsefe, yalnızca bireyin varoluşsal durumunu belirlemekle kalmaz, aynı zamanda ölümün politik ve ideolojik bir araç haline gelmesine de yol açar.

Bu bağlamda ölümün şişirilerek ebediyete vardırان coşkulu söylemler, ölümün bir tehdit olarak kullanılmasına ve savaşların kaçınılmaz olduğuna yönelik propagandaya hizmet etmektedir. Bu nedenle Adorno'ya göre burjuva toplumun gelişim sürecinde Heidegger'in ölüm metafiziği fiziksel olarak maruz kalınan tüm kötülüklerin felsefi düzlemde meşrulaştırıldığı bir alan olarak işlev görmektedir (Adorno, 2012, ss. 120-121).

Adorno, eleştirisini güçlendirmek adına Heidegger'in haysiyet ve fedakârlık kavramlarını ele alış biçimini göstermektedir. Heidegger'in felsefesindeki haysiyet, bireyin ölmek zorunda olduğu gerçeğine indirgenerek bir tür saygı talebine dönüşür; ayrıca haysiyet, bireye değil, Varlığın kendisine atfedilerek bireysel varoluşun anlamının ölüm karşısında silikleşir. Bu durum, Adorno açısından tikelin bütün adına feda edilmesinin önünü açmaktadır. Adorno'ya göre Heidegger'in fedakarlık anlayışı da bu çerçevede, Varlığın inayeti için Varolana veda etmek olarak tanımlanır (Adorno, 2012, ss. 123-124). Böylelikle Heideggerin felsefesi çoğu konuda, kaygı, anlamsızlık, ölüm gibi anlatımları mutlaklaştırırken kaçınılmaz bir şekilde dilin ideolojik tuzağına düşmektedir. Dolayısıyla Heidegger'ci hakikat kavrayışı da bu konularda olduğu gibi gerçek, somut acılardan uzak kalarak Adorno'nun ütopya üzerinden şekillendirdiği hakikat kavrayışının tam zıttına konumlanmaktadır.

3. BÖLÜM

ADORNO’NUN DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ VE KİTLELERİN ALDANIŞI OLARAK POST-HAKİKAT

3.1. SAĞ RADİKALİZM VE DUYGULAR

3.1.1. Teori Eksikliği ve Popülizm

Adorno, savaş sonrasında Batı Almanya’ya döndüğünde, Nazizmin nedenlerini sorgulayan çok sayıda halka açık ders, konferans ve radyo konuşmaları yapmıştır. 1959’daki konferansta faşist eğilimlerin demokraside yaşayabilmesinin, demokrasiye karşı doğrudan bir faşist karşıtlıktan daha tehlikeli olduğunu belirtmektedir. Ona göre, demokratik temsil ile sermayenin yoğunlaşma eğilimi arasındaki çelişki, savaş sonrasında da varlığını sürdürmüştü. Faşist hareketler, bu anlamda demokrasinin tam anlamıyla yerine getiremediği vaatlerin “açık yaralar”ı olarak Adorno tarafından anlandırılır (Adorno, 2020a, s. 31). Adorno, *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*’nde faşist hareketlerin demokrasi içerisinde varlığını sürdürürken başvurmuş olduğu propagandalardan, popülizmden söz eder. Adorno günümüzün, öfkeli yurttaşlarının tepkilerini yıllar öncesinden sezerek, ekonomik belirsizlik ve toplumsal statü kaybı korkusunun milliyetçiliği beslediğini tespit etmektedir. Adorno’ya göre sağın yükselişiyle şekillenen politik kriz, ekonomik krizden önce gelmiş ve değişim talep etmek yerine, bir tür kıyamet retorikine ve nostaljik bir özleme sığınmıştır. Öte yandan Adorno, 1967 yılında verdiği konferansta liberal demokrasilerin kırılan olduğunu ve faşist eğilimlerin her zaman bir tehdit oluşturduğunu belirtir (Adorno, 2020a).

Adorno 1966’da *Auschwitz Sonrasında Eğitim* başlıklı konuşmasında, “Tüm eğitimin öncelikli talebi Auschwitz’in bir daha asla yaşanmamasıdır” diyerek Alman vatandaşlarını demokrasiyi benimsemeye ve faşist eğilimlerden uzaklaşmaya teşvik etmeyi amaçlamıştır (Zembylas, 2021). Adorno’ya göre, faşizmle yüzleşmede duyguların oynadığı rol göz ardı edilmemelidir. Alman halkının Auschwitz sırasında ve sonrasında demokrasiyle duygusal bir bağ kuramaması, politikanın bir tür kamusal pedagoji olarak ele alınması gerektiğini ve halkın duygularının eğitilmesinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Ona göre eğitim, yalnızca yüzeydeki politik biçimsel yönleri öğretmekle kalmamalı, aynı zamanda toplumda bu tür eylemleri mümkün kılan mekanizmaları da

açığa çıkarmalı ve ortadan kaldırmalıdır. Aksi takdirde, yeni bir Auschwitz'in önlenmesi mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda, Adorno'nun eğitim konusundaki kaygıları, Auschwitz'in kapitalizmin yarattığı toplumsal parçalanmanın en uç noktası olduğu yönündeki daha geniş çaplı eleştirisiyle birlikte ele alınmalıdır. Adorno, Auschwitz'in tekrarını önlemenin yalnızca belirli bilgi ve becerileri öğretmekle değil, aynı zamanda farklı bir düşünme, hissetme ve eyleme biçimi geliştirmekle mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu da, öğrenmeyi faşist ideolojiden ve onun şiddet biçimlerinden koparabilecek eleştirel bir eğitim modeli gerektirir (Zembylas, 2021). Adorno bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Auschwitz sonrası eğitimden bahsettiğimde, iki alanı kastediyorum: İlk olarak, çocukların eğitimi, özellikle de erken çocukluk dönemindeki eğitim; ikinci olarak ise, dehşete yol açan saiklerin görece bilinçli hale geldiği, böylece bir tekrarın artık mümkün olmayacağı entelektüel, kültürel ve toplumsal bir iklim sağlayan genel aydınlanma” (Adorno, 1998, akt. Zembylas, 2021, s.813).

Bu eğitim süreci yalnızca belirli bilgiler edinmek değil, aynı zamanda bireyleri manipülasyona açık hale getiren ideolojik, toplumsal ve maddi mekanizmaları sökme sürecidir. Adorno, Auschwitz'in tekrarlanmasını önleme çabasında, manipülatif karakterin hangi koşullarda ortaya çıktığını anlamının ve ardından bu koşulları değiştirerek onun oluşmasını önlemenin temel mesele olduğunu savunmaktadır (Adorno, 2005b). Öncelikle Adorno'nun eleştirel düşünme ve düşünsel özerklik ile ilgili demokratik eğitim modeli, yalnızca akılcı bir süreçle değil aynı zamanda duygusal gelişimle beraber mümkündür. Fakat bu, yüzeysel veya bayağı duygusallık tehlikeye düşülmeden gerçekleştirilmelidir. Adorno'nun bahsetmiş olduğu duygusal gelişim Faşist ideolojilerin soğuk rasyonalizmine ve duygusal katılığına bir tür karşı çıkışı simgelemektedir. Bu nedenle Adorno'ya göre eğitim, bireylerin duygularını bastırmak yerine, onları özgürce deneyimleyebilecekleri ve anlamlandırabilecekleri bir alan açmalıdır (Adorno, 2005b). Ancak Adorno faşist eğilimlerin ortaya çıkışını sadece bir tür entelektüel düzeyin düşüklüğü ve teori yoksunluğu çerçevesinde değerlendirmesine karşı çıkmaktadır (Adorno, 2020a, s. 39). Çünkü Adorno açısından asıl belirleyici unsur, propaganda araçlarının teknolojiyle paralel gelişmesi ve bu gelişmişmenin, amaçların karmaşıklığıyla birleşmesidir. Dolayısıyla eğitim tek başına yeterli değildir.

Adorno faşizm koşullarını araçların giderek amaçların yerini aldığı, politikanın esasen propagandadan ibaret olduğu bir süreç olarak tanımlamaktadır:

“Ve rasyonel araçlarla irrasyonel amaçlar kümelenmesi olarak özetlenebilecek bu durumun bir bakıma uygarlaşmanın genel eğilimine denk düştüğünü, yani tekniklerle araçların yetkinliği ne odaklanılırken toplumun tamamı adına gözetilmesi gereken amacın göz ardı edilmesiyle uyumlu olduğunu düşünüyorum. Söz konusu propagandanın esas dahiyane özelliği, bu partilerin ve bu hareketlerin reel çıkarlarıyla göz boyama amaçlı sahte amaçları arasındaki apaçık farkı kapatmasıdır.” (Adorno, 2020a, s. 39)

Bu nedenle de Nazi liderleri Hitler ve Goebbels’in propaganda ustaları olmasının tesadüfi olmadığını ve bütün yaratıcılıklarını bu alana yönlendirdiklerinin altını çizmektedir. Adorno, kriz zamanlarında nesnel koşulların elverişli hale gelmesiyle bu türden hareketlerin büyüyebileceğini ve radikal sağa dinamik bir üstünlük sağlayabileceği düşüncesindedir. Adorno’ya göre sağ radikal hareketler yüzeysel değişikliklerine rağmen belirli bir tutarlılık sergiledikleri için tarihsel olarak varlığını sürdürebilmektedirler. Adorno örnek olarak siyahi karşıtı grupların, komünizm karşıtı gruplarla birleşerek belirli zamanlarda yükselişe geçmelerini gösterir. Dolayısıyla Adorno sağ radikalizmin kapitalist toplumda sürekli bir potansiyel taşıdığına inanmaktadır (Adorno, 2020, ss. 39-41). Adorno konferansın devamında sağ radikalizme hangi tip insanların yatkın olduğuna açıklık getirir. Sağ radikal bireyler, özellikle muhafazakâr, antidemokratik, milliyetçi ve etnosentrik ideolojilere yatkındır. Bu bireyler, çocuklukta öğrendikleri aile disipliniyle otoriteye aşırı uyum sağlarken, gelenekleri ve kurumları yıkma arzusunu da içten içe beslerler. Bu çelişkili durum, Nazizm gibi otoriter rejimlerin temelinde yatan psikolojik yapının bir parçasıdır. Adorno’ya göre bu kişiler, kendi bastırılmış öfkelerini başkalarına yansıtarak düşman imgeleri oluşturur ve zayıflık, tehdit ve kontrol kaybı korkularını dışsallaştırır. Fakat anti-semitizm ve ırkçılık gibi eğilimler yalnızca bireyin psikolojik yapısında değil, toplumsal süreçlerden de beslenir.

Adorno’nun “manipülatif tip” adını verdiği: Hitler, Goebbels, Himmler ve Amerika’da faşist lider potansiyeli taşıdığını düşündüğü ve benzer teknikleri kullanan Martin Luther Thomas’ın popülist söylemlerini analiz eder (Adorno, 2020, s. 41, 2023, s. 11). Adorno *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas’ Radio Addresses* adlı eserde popüler bir Amerikan demagogunun kullandığı taktikleri ve aldatıcı stratejilerini analiz ederek halka yararlı bir kılavuz sunar. Adorno ilk olarak görünüşte demokratik bir Amerikan manzarasının, Hitler’in Almanyası’na oldukça benzer olduğuna dair endişelerinden söz eder. Adorno açısından liberal propagandacılar ile Nazi

propagandacılar “boş ve şişirilmiş liderler”, “sahte bir karizma” sergileyerek halkın yönetilen toplumdaki güçsüzlüklerini ve çaresizliklerin sömürerek, itaat ve irrasyonellik yaratan benzer özellikler sergilemektedir (Adorno, 2023, s. 50-51). Adorno *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*’nde örnek olarak Nazi Almanya’sındaki askerliğin ve disiplinin popülist söylemlerle yüceltilmesini gösterir. Adorno’ya göre gençlere yönelik disipline ve askerliğe yapılan vurgular, askeri disiplinin bir amaç haline getirilip, bireysel özgürlüklerin kısıtlandığı bir askeri düzenin fetişleştirilmesine yol açmaktadır (Adorno, 2020a). Amerika’da ise Martin Luther Thomas, askeri disipline olan hayranlığını dillendirerek diktatörlüğü politik ve ekonomik bir mesele olmaktan çıkarır; onu mistikleştirerek kitleleri faşizmin kaçınılmazlığına inandırır (Adorno, 2023, s. 63).

Adorno açısından bu manipülasyon taktikleri “kinik bir şekilde, ‘hakikat’in farklı versiyonlarının var olmasına imkan” tanımaktadır (Adorno, 2023, s. 41). Geç-kapitalist toplumda ekonominin karmaşık yapısı, insanları edilgen birer insana dönüştürdüğü için Adorno’ya göre yönlendirilme arzusunu artırmaktadır. Dahası manipülasyonun teşhiri dahi bir manipülasyon yöntemine dönüşmüştür. İnsanlar liberalizmle bağımsız ve kendi inisiyatifleriyle hareket eden bireyler olduklarına ikna edilirken, gerçekte onların bu yetisi ellerinden alınmaktadır. Adorno için bu bağımsızlık algısı giderek bir ideolojiye dönüşerek yüceltilmektedir. Çünkü kendi kararlarını verdiklerine inanan bireyler, aslında derinlemesine düşünmeden hareket etmeye daha da meyilli hale gelirler. Böylece propaganda yalnızca kitleleri yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda onların bağımsızlık fikrini de içeriden kuşatarak denetimi altına alır. Buradaki asıl hedef Adorno açısından “doğru olmayan bir savı insanlara kabul ettirmekten ziyade, dinleyicilerdeki mantık hissini tümünden çökerterek sonunda zihinlerinde hakikat mefhumuna karşılık gelebilecek her türlü anlamı yerle bir etmektir” (Adorno, 2023, s. 48).

Adorno için bu teorik olmayan tavır otoriterizm örüntüsünü dayanak almaktadır. Güç peşinde koşan politikacılarda da gözlemlendiği gibi hakikate ve hakikatin teorik ifadelerine duyulan kinik ve görecilik içeren küçümseme, tek başına bu tavrı açıklamaya yetmemektedir. Adorno’ya göre buradaki esas mesele teorinin içeriğinden bağımsız olarak bizzat teorinin kendisidir. Varsayımsal ve gelişigüzel konuşmalarda dahi bir neden-sonuç ilişkisi ve nesnellik bulunur. Faşist zihniyet için bu nesnellik bir tür sorun teşkil etmektedir. Çünkü düşünme eylemi doğası gereği sorgusuz bir araç olmaya direnir.

Mantıksal bir tutarlılık izleyen, bağlantılı bir teori, faşistlerin tahakküm kurmak istedikleri insanlara bir tür güvence ve “seslerini duyurabilme imkanı” taşıdığı için faşist zihniyet açısından bir tabu niteliği taşımaktadır (Adorno, 2023, ss. 115-116). Dolayısıyla propagandacı aktarımı kavramsal yoldan değil de kopuk, anlaşılmaz olgulardan ve olguların çarpıtılmış imgelerinden sağlamaktadır. Adorno’nun tabiriyle faşist ajitatörler, etkisi daha önceden kanıtlanan ve popülist imgeler barındıran temalara dikkat çekerek dinleyicilerinde hızlı ve güçlü duygusal tepkiler uyandırmayı umar. Gündeme getirdiği konular genellikle; komünizm, marjinal ve radikal gruplar, yönetim ve belirli dış politika unsurlarıdır. Bunlardan en dikkat çekici olan ise Almanya’da ve Amerika’da komünist hareketin varlığı bile söz konusu olmadığı dönemde komünizm imgesinin hâlâ düşman olarak muhafaza edilmesidir:

“Bütün faşistlerce kullanılan komünizm karşıtı argümanların tümü tek bir yöne işaret eder; komünizm tehdidi kapıdadır ve geleneksel mülkiyet, aile ve din kurumları acilen savunulmalıdır. Ne var ki burada çok önemli bir nokta dikkat çeker. Thomas hiçbir zaman komünizmi gerçek haliyle ele almamaktadır. Ne diyalektik materyalizm doktrinlerine herhangi bir eleştiri getirir -ki bunlara dair hiçbir fikri olmadığı her halinden bellidir- ne de Komünist Parti’nin politikalarını ya da Rusya’da gerçekte hüküm süren koşulları eleştirir. Mevcut koşullarda sınıfsız bir toplumun mümkün olup olmadığı veya Rusya’da halkın durumunda herhangi bir gelişme kaydedilip edilmediği gibi asıl tartışma konularına asla temas etmez. Marksist teoriyle somutlaşmış idealleri hiçbir zaman mercek altına almaz. Bunun yerine komünizmi "öcü" haline getiren imgeler yaratarak, eli kulağında bir yıkımın tasviriyle halkı dehşete düşürmeyi seçer. Materyalizm gibi konuları muğlak bir şekilde genellemek dışında, Marksist sisteme hiçbir eleştiri getirmez” (Adorno, 2023, s. 117).

Adorno’nun da üzerinde durduğu gibi faşist lider komünizmden söz ederken, sınıf mücadelesi veya kapitalist ekonomi gibi kavramlara değinmek yerine sağ ve sol siyaseti birleştiren toptancı -en nihayetinde bu bakış dışlayıcıdır- bir popülist retorikten beslenir. Eric Fassin *Popülizm: Büyük Hınç* kitabının Türkçe basımı için yazdığı önsözde de belirttiği gibi popülist retoriğin amacı faydacılıktır (Fassin, 2021). Propagandacının elinde bir silaha dönüşen popülizm, Adorno açısından komplo aygıtından beslenen faşist liderin tipik karakteristiğidir. En nihayetinde propagandalarda sıklıkla bulunan “komünist komplosu” ile “banker komplosu” gibi muğlak ve sistemin kendi içerisindeki çelişkileri örten imgeler³⁶, “belirli bir hakikatin ifadesi değil, boş gösterenlerden yola çıkılarak halkın inşasıdır” (Adorno, 2023, s. 120; Fassin, 2021, s. 23).

³⁶ “Bankerleri tüm güçlü gösteren imgelem, onların tüm güçlerini yitirdiklerine yönelik hissin oluşmasını da rasyonelleştirir. Komünistlerin komplocu suçlular olarak görülmesi ise, kapitalist sistemin bütününe duydukları husumete dayandırılır. Bu tutum Komünistlerin hedef ve taktiklerinin formülasyonuna belirli kısıtlamalar getirir, dolayısıyla da pek çok kişiye "gizemli" görünmelerine yol açar.” (Adorno, 2023, s. 120)

Adorno yeni sağla ilgili seminerinde hakikatin ideolojinin hizmetine sokulmasının sadece Nazi Almanyasıyla sınırlı olmadığını, hakikati çarpıtarak kullanma stratejisi, popülist sağ hareketlerin en önemli araçlarından biri haline geldiğini vurgulamaktadır. Adorno'ya göre sağ radikalizmin ideolojisi tamamen temelsiz değil, aksine, hakikat de bu ideolojinin hizmetine sokulmuştur. Dolayısıyla asıl mesele sağ radikalizme karşı çıkarken, onun hakikati nasıl çarpıttığını ve hakikatsizliğin hizmetine sunduğunu açıkça eleştirmektir. Adorno örnek olarak sağ radikal hareketlerin geleneksel partileri yozlaşmış ve halktan kopuk olarak tanıtır, kendilerini halkın gerçek temsilcisi olarak sunmalarını gösterir. Adorno için demokratik sürecin işleyişine dair duyulan memnuniyetsizliği bu şekilde kendi lehine çevirerek, mevcut düzen partilerinin halkın iradesini temsil etmediklerini iddia etmektedirler. Bu tür popülist söylemler, özellikle ekonomik kriz dönemlerinde veya toplumsal huzursuzluk arttığında daha fazla karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda sağ radikalizmin en büyük avantajı mevcut düzenin eksikliklerini eleştirirken, kendisini her zaman “alternatif” ve “sistem dışı” bir güç olarak sunmasıdır. Adorno'ya göre sundukları çözüm önerileri ise ya çok yüzeysel kalmakta ya da otoriter eğilimler barındırdığı için demokrasiyle çelişmektedir (Adorno, 2020a, s. 48-50). Fakat faşizmin hiçbir zaman tam anlamıyla geliştirilmiş ve tutarlı bir teorisi olmadığı için ideolojik esnekliği sayesinde demokrasiyle çelişmeler dahi popülist söyleme başvurarak bu durumu aldedebilmektedir. Adorno bu noktada propagandanın yalnızca sağ radikal ideolojinin yayılmasını değil, aynı zamanda kitleleri harekete geçirmeyi amaçlayan bir psikolojik teknik olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla propaganda, ideolojiyi güçlendirmekten ziyade kitlelerin belirli bir düşünce ve eylem biçimine yönlendirmesini hedeflemektedir. Ancak kitlelerin de faşizme yönelme konusunda bir arzusunun bulunduğu bir hakikatin göstergesidir.

3.1.2. Faşist Lidere Meyletme

“Siyaset felsefesinin temel sorusunun hala Spinoza'nın ortaya koyduğu (ve Wilhelm Reich'in yeniden keşfettiği) soru olmasının nedeni budur: "İnsanlar neden kendi kullukları için inatla, sanki bu kendi kurtuluşlarıymış gibi savaşıyorlar?" İnsanların "daha çok vergi! daha az ekmek!" diye bağırma noktasına gelmeleri nasıl mümkün oluyor?" (Deleuze & Guattari, 2014)

Adorno savaş anılarının daha taze olduğu bir dönemde, kitlelerin nasıl olur da hala sağ radikalizme yönelebildiklerini sorgulayan *Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?* adlı halka açık bir seminer sunar. Adorno'ya göre kapitalizmin toplumsal bilinci zayıflatması savaş öncesinde olduğu gibi savaş sonrasında da devam etmektedir. Diğer yandan toplama

kamplarında yaşanan suçun ölçsüzlüğü, insanların suç rasyonalize etme, geçmiş bastırma ve bellekten vazgeçme eğilimlerinin hem psikolojik hem de toplumsal dinamiklere sahip yönleri bulunmaktadır. Adorno açısından suçun ölçsüzlüğü, onu haklı çıkarma işlevi görmekte ve insan zihni, kurbanların bir şekilde suçun gerçekleşmesine neden olduğu fikrine sığınarak kendini rahatlamaya çalışmaktadır. Böylelikle Nazizmin ortaya çıkışına dair belirsiz gerekçeler ve genelleştirilmiş bahaneler, suçun sorumluluğunu bulanıklaştırarak, onu bir tür kaçınılmazlık gibi göstermektedir. Adorno'ya göre suçun sorumluluğunu üstlenmekten kaçınma mekanizması, çoğu zaman suçlular yerine dolaylı olarak suçla ilişkili olanları ön plana çıkarmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Hitler'in işlediği suçlardan, ona coşkuyla destek verenler değil de, sadece ses çıkarmayanlar sorumlu tutulmaktadır. Dolayısıyla bu tür çarpıtmalar Adorno için kolektif belleğin zayıflatılmasına ve geçmişin sorumluluk duygusundan bağımsız hale getirilmesine hizmet etmektedir (Adorno, 2020b, s. 63).

Adorno bu durumu yalnızca Almanya'ya özgü olarak değerlendirmez: benzer bir tarihsel yabancılaşma durumunu Amerika'da da gözlemler. Adorno için Henry Ford'un "Tarih safsatadır" sözüyle ifade edilen tarih karşıtlığı kilit bir noktadadır. Bu söz Adorno'ya göre burjuva toplumun hafızasız bir insanlık yaratma sürecinin semptomudur (Adorno, 2020b, s. 65). Burjuva toplumunun gelişimi için mübadele ilkesinin yaşamın her bir yanına dağılmasına paralel olarak bilinçlerin de dönüşümü gerektirir. Mübadele Adorno'nun yorumuna göre zamansız bir şey olduğu için hafızasızlaşmaya katkıda bulunur. Bu bağlamda zaman, üretim süreçlerinde giderek daha az önemli hale gelir ve sanayileşme, belleği gereksiz bir yük olarak görür. Dolayısıyla modern üretim süreçleri geleneksel bilgi edinme biçimlerini ve çıraklık benzeri öğrenme süreçlerini ortadan kaldırırken, hafızanın ve anımsamanın gereksiz görünmesine yol açmaktadır. Adorno açısından bu süreç burjuva toplumun ilerlemesi için kaçınılmazdır. Adorno böylelikle bu olguyu yalnızca bireysel bir unutkanlık sorunu olarak değil nesnel bir toplumsal gelişim yasasının bir yansıması olarak değerlendirir. Bu nedenle:

"...nasyonal sosyalizmin unutulmasını, psikopatolojiden çok genel toplumsal durumdan yola çıkarak kavramak gerekir. Utanç ve rahatsızlık verici anılara karşı direnmenin ruh bilimsel mekanizmaları bile, son derece gerçeğe uygun amaçlara hizmet etmektedir. Direnmekte olanlar güya pratik kaygılarla, olan biteni gereğinden fazla somut ve ısrarla anımsamanın, dışarıda Alman prestijine zararlı olabileceğini söylerken, bu amaçları kendileri ifşa etmiş olurlar" (Adorno, 2020b, ss. 65-66).

Adorno'ya göre egemen ideoloji, bireylerin güçsüzlüklerini içselleştirmelerine yol açarak, insanların nesnel koşulların etkisinde oldukları ölçüde koşulları değiştirme iradesinden yoksun olduklarını düşündürmektedir. Burjuva toplumda varolan "her şey adama göre değişir" safsatası, toplumsal yapıdan kaynaklanan sorunları bireylerin sorumluluğuna indirerek toplumsal koşulların sorgulanmasına direnç oluşturur. Adorno, kapitalizmin yapıları, kurumları ve normları itaatkar, düşünmeyen ve uyumlu bireyler ürettiği için mevcut kitlesel demokrasi biçimlerini de eleştirmektedir. Adorno'nun liberal demokrasilerde gördüğü şey; vatandaşların, verili duruma karşı çıkabilen, durumu alt üst edebilen ve mevcut durumu yeniden şekillendirebilen negatif, eleştirel düşünme kapasitelerini engellemesidir. Bu bağlamda mevcut koşullar otoriteye bağımlı karakterlerin güç-zayıflık ekseninde tanımlanan düşünme biçimleriyle hareket etmesini körüklemektedir. Adorno'ya göre bu kişiler donukluk, konformizm, kendi üzerine düşünme yetisinin zayıflığı ve genel deneyim eksikliği gibi özelliklerle tanımlanırlar. Adorno açısından bu kişilerin benlikleri zayıftır ve bu eksikliği büyük kolektif yapılarla, belirli bir ideolojik içeriğe bile ihtiyaç duymadan özdeşleşerek gidermeye çalışmaktadırlar. Adorno Freud'un "Kitle Psikolojisi ve Ben Analizi" kuramındaki, kolektif özdeşleşmelerin parçalandığında ortaya çıkması gereken panik atağın Almanya'da gerçekleşmediği çünkü kolektif özdeşliklerin bilinçdışında varlığını sürdürerek yenilginin tam anlamıyla kabullenmediğini gözlemlemektedir. Adorno'nun yorumuna göre Nazi rejiminin sona ermesine rağmen, toplumun önemli bir kesimi, Hitler'in sağladığı birlik duygusunu özlemeye devam etmiş ve bu özlemi, ekonomik refah veya kolektif başarı anlatılarıyla telafi etmeye çalışmıştır. Öte taraftan:

"Faşizmin hala yaşıyor olması, o çok sözü edilen geçmişin işlenmesinin bugüne kadar başarısız ve kendi karikatürüne, boş ve soğuk unutuşa dönüşerek yozlaşmış olması, faşizmi olgunlaştıran nesnel toplumsal önkoşulların hala geçerli olma sıdından ileri gelmektedir. Bunun belli başlı öznel yatınlıklardan çıkarsanması olanaksızdır. Ekonomik düzen ve büyük ölçüde onu örnek alan ekonomik örgütlenme, eskiden de olduğu gibi çoğunluğu, üzerinde hiçbir etkisi olamayacağı durumlara bağımlılığa ve dolayısıyla da ergin olmamaya iter" (Adorno, 2020b, s. 77).

Adorno'ya göre Alman toplumunun büyük bir kısmı, geçmişte yaşananları tam anlamıyla kabullenmek yerine, ekonomik başarıları bir telafi mekanizması olarak görme eğilimindedir. Örneğin ekonomik kalkınma, topluma, "çalışkan ve üretken" olduğu fikrini aşılarken, savaş ve soykırım gibi konuların arka plana itilmesini sağlar (Adorno, 2020b, s. 73). Diğer yandan ekonomik refahın toplumsal bilinç üzerindeki etkisi, yalnızca

geçmişin unutulmasına neden olmakla kalmaz, aynı zamanda mevcut politik eğilimleri de belirler. Milliyetçiliğin bu bağlamda aldığı yeni biçim dikkat çekicidir. Adorno'ya göre geleneksel anlamda ulus-devlet fikri, teknolojik ve ekonomik gelişmeler karşısında gücünü yitirse de, milliyetçilik bir ruhsal yatırım olarak varlığını sürdürmektedir. Özellikle küresel ekonomik rekabetten hak ettikleri payı alamadığını düşünen toplumlar, milliyetçiliği bir çıkış yolu olarak görme eğilimindedir. Adorno, milliyetçiliğin bu dönüşümünü ele alırken, otoriter rejimlere duyulan özlemi de bu bağlamda değerlendirir. Bireyler, demokratik sistem içinde yaşasalar da, çoğu zaman kendilerini toplumsal süreçler üzerinde hiçbir etkisi olmayan nesneler gibi hissetmektedir. Bu durum, otoriter yönetimlere duyulan ilgiyi artırır. İnsanlar, karar alma süreçlerinde gerçek bir etkiye sahip olamıyorsa, güçlü bir devlet figürüne sığınarak bu eksikliği telafi etmeye çalışır. Adorno'nun değindiği bir diğer önemli nokta, faşizmin geçmişle kurduğu ideolojik ilişkidir. Faşist ideolojiler ona göre geçmişe yalnızca propaganda malzemesi olarak bakmaz, aynı zamanda onu geleceğe yönelik bir model olarak kurgularlar. Bu noktada “palingenetik mit” kavramı devreye girer. Yeniden doğuş anlamına gelen bu kavram, faşist hareketlerin geçmişin “şanlı” imparatorluklarını ve ulusal birlik fikrini gelecekte yeniden inşa etme arzusuna denk gelir. Faşist ideolojide modernite ve onun getirmiş olduğu materyalist dünya görüşü bir tür ruhsuzluk olarak adlandırıldığı için bunun yerine geçmişin mistik ve tinsel değerleri savunulur. Adorno'ya göre bu nedenle faşistler günümüz dünyasına savaş açarak geçmişin ideallerine dayalı bir gelecek inşa etmeye çalışırlar. Bu süreç halkın yeniden inşasıyla doğrudan bağlantılıdır çünkü gelecekteki toplumu bugünden oluşturmak gerekmektedir. Dolayısıyla sağ ideolojiler geçmişten miras kalan bir umudu şimdiye taşıyarak kitleleri geleceğe yönelik bir kurtuluş vaadiyle özgürlüklerini ellerinden almaya çalışır. Bu nedenle de Adorno açısından burjuva demokrasileri vaat ettikleri bireysel özgürlüğü yerine getirmediği sürece kitleler faşizme yönelmeye devam edecektir (Adorno, 2020b, s. 84). Dolayısıyla faşizme meyleden kitleleri, faşist liderler sözde demokratik özgürleşme vaatleri sunarak, faşizm adına antifaşizmi kitlelere inandırabilmektedir.

3.1.3. Faşizm Adına

Adorno popülizm ve milliyetçilikle harmanlanmış, demokrasi görüntüsü altında işleyen faşist eğilimlere dair uyarılarda bulunmaktadır. 1959 ve 1967'de verdiği iki konferansta

Adorno genel olarak nasyonal sosyalizmin demokrasi içerisinde nasıl varlığını sürdürebildiğini ve faşist eğilimlerin demokratik sistemleri kullanarak nasıl alan açtığını tartışmaktadır. Adorno'ya göre yeni sağ otoriter projelerini meşrulaştırmak için demokrasi kavramını kendi çıkarına göre tanımlamaktadır. Böylelikle de muhaliflerini antidemokratik olarak yaftalayabildiklerini söylemektedir. Adorno endişesini şu şekilde açıklar:

“Nasyonal sosyalizmin demokrasi içinde yaşamını sürdürebilmesini, faşistçe eğilimlerin demokrasiye karşı yaşam sürmelerinden potansiyel olarak daha tehlikeli buluyorum. İçerisiz bölme ve nüfuz kazanma nesnel bir olguyu tanımlar; neidüğü belirsiz kimseler ancak bu sayede, koşullar onların işini kolay laştırdığı için iktidar konumlarına geri dönüş yapabiliyorlar” (Adorno, 2020b, s. 65).

Adorno Amerika'daki demokrasinin Almanya'dakinden daha köklü bir geleneğe ve duygusal bir bağa sahip olduğunu düşündüğü için faşistlerin Amerika'da gerçek emellerini zorunlu olarak gizlemesi gerektiğinden söz eder (Adorno, 2023). Ancak Adorno burada da bir sorun görmektedir: temelde Amerikan demokrasisi sunduğu vaatleri yerine getirmediği için demokrasi içten içe zayıflamaktadır. Hatta ona göre, demokrasi paradoksal bir şekilde antidemokratik güçler ve hareketler doğurabilmektedir. Çünkü modern siyasi partiler ile finans kapitalizmin demokrasiyi çıkar gruplarına bağımlı hale getirdiğini, bu nedenle de halkın kendi kaderini belirleme konusundaki etkisinin giderek azaldığını savunmaktadır. Diğer taraftan seçimlerin ve oy verme işlemlerinin demokrasiyle özdeşleşmesi, vatandaşların demokratik süreçlere katılımını biçimsel hale getirirken, onları gerçek anlamda güçsüzleştirmektedir. Bu bağlamda demokrasiye dair hayal kırıklığı yaşayan bireyler, temsil güçlerini kaybettiklerinde, güçlü görünen lidere yönelmeye meyilli olmaktadır. Sözde demokratik lider ise demokrasi içerisinde açıklıkları kullanarak kitlelerden “demokrasiyi demokrasi adına devirebilecek kadar güç elde etmeyi” ummaktadır (Adorno, 2023, s. 11).

Faşist liderse sadece kendi arzularından kaynaklı olarak demokrasiyi ortadan kaldırmak istememektedir. Adorno'ya göre faşistler modern sanayi toplumunun doğasında var olan otoriter eğilimleri meşrulaştırma gereksinimi duymaktadır. Bunu yaparken, otorite karşısı düşüncelerle mücadele etmeleri ve kitleleri otoriteye tabi kılmaları gerekir. Bu süreç, genellikle çarpıtma ve manipölasyonlarla yürütölür. Propaganda tekniklerinden biri, otoritenin popöler ve kabul görmüş fikirler üzerinden meşrulaştırılmasıdır. "Aktarım" ve "sürü psikolojisi" gibi yöntemler, insanların bir lideri veya hareketi sorgusuz kabul

etmesini sağlamak için kullanılır (Adorno, 2023, s. 49). Adorno'nun buradaki temel argümanı lider kültürünün yalnızca irrasyonel bir tapınma olmadığıdır. Lider kültürü, modern sanayi toplumunun güç ilişkileri içinde ekonomik ve toplumsal çatışmalarla şekillenir. Ona göre totaliter liderler, geleneksel meşruiyet kaynaklarından (hanedan ya da seçilmiş lider gibi) bağımsız olarak, sadece kişisel karizmalarıyla otorite iddiasında bulunmaktadır. Bu da aslında kültür endüstrisindeki reklamcılık ve tüketim kültürüyle bağlantılıdır. Reklamcılık nasıl bir ürünü sürekli tekrarlayarak insanların bilinçdışına kazıyorsa, faşist propaganda da lider figürünü mutlak ve sorgulanamaz bir otorite olarak inşa eder: "Bir fikri satmak esasen sabun veya içecek satmaktan pek de farklı değildir. Sosyopsikolojik açıdan 'lider' kelimesinin büyümlü niteliği, dolayısıyla da Führer'in karizması, ticari sloganların büyümlünün hakim siyasi aktörlerce ele geçirilmesinden ibarettir" (Adorno, 2023, s. 51).

Adorno, Weimar Cumhuriyeti'ndeki çok partili sistemiyle Nazi propagandasının nasıl hedef aldığını ve bunu "birlik" kavramının propaganda amacıyla nasıl manipüle edildiğine değinerek Amerika'daki demokrasi karşıtlığına yönelik analizlerini sürdürür. Nazi propagandası nasıl ki Almanya'daki politik istikrarsızlığın sebebi olarak çok sayıda partinin varlığını göstererek halkı tek bir otoritenin etrafında birleşmeye çağırmışsa, Martin Luther Thomas da Amerikan toplumundaki bölünmelerden beslenen bir propaganda yöntemi kullanarak demokrasi karşıtlığına doğru kitleleri yönlendirmektedir (Adorno, 2023, ss. 59-60). Adorno açısından gerçek bundan oldukça farklıdır; Weimar döneminde hiçbir zaman çok sayıda parti belirleyici bir rol oynamamıştır ve asıl önemli partilerin sayısı bundan çok az sayıdadır. Buna rağmen propaganda bu hakikati çarpıtarak demokrasiye yönelik bir başarısızlık algısı yaratmıştır. Bir diğer demokratlık kisvesi ise Adorno'nun "sıradan vatandaş" aygıtı olarak adlandırdığı, faşist propagandacıların kendilerin halkın içinden biri gibi göstermek ve entelektüellere karşı sıradan insanın yanında oldukları izlenimi yarattıkları yöntemdir (Adorno, 2023, s. 63). Bu yöntemin altında anti-entelektüel ve popülist bir yaklaşım yatar. Adorno'ya göre entelektüellerin ve kültürel elitlerin yozlaşmış olduğu fikri işlenerek halkın içinden gelen bir liderin en doğru kişi olduğu mesajı bulunmaktadır. Adorno propagandaların altında yatan sebepleri açık ederek demokrasiyi savunmanın en etkili yolunu izlediğini düşünmektedir: "Ne var ki demokrasi fikrini kendilerine yontarken, tam da kullanmak istedikleri hisleri kaçınılmaz olarak inciteceklerdir daima. Bu nedenle karşı propaganda demokratik

fikirlerin demokrasi adına nasıl çarpıtıldığını her seferinde mümkün olduğunca somut biçimde göstermelidir” (Adorno, 2023, ss. 62-63).

Demokrasi karşıtlığının somut örneklerinden biri de faşist propagandada bulunan “çoğunluğun iradesi” söylemidir. Demokratik sistemlerde çoğunluk, yönetimin meşruiyetini sağlayan bir ilkedir. Ancak Adorno’ya göre bu ilke faşist söylem tarafından çarpıtılarak, çoğunluğun kararlarının her zaman ahlaki ve doğru olduğu bir anlayışa dönüştürülmektedir. Oysa çoğunluk, kendi başına bir değer taşımaz; çoğunluğun tercihleri, ahlaki doğrularla her zaman örtüşmeyebilir. Bu, özellikle reklamcılık ve istatistiksel yaklaşımlar tarafından desteklenen bir algı yönetimiyle pekiştirilir. Çoğunluk yanılışı, insanların ‘herkes böyle düşünüyor’ diyerek eleştirel bakış açısını kaybetmesine yol açar. Faşist propaganda, bu durumu avantaja çevirerek, toplumsal sorunların çözümünü sadece çoğunluğun taleplerine indirger ve bunun mutlak doğru olduğunu iddia eder (Adorno, 2023, s. 64).

Özellikle Adorno Amerikan demokrasisinde, çoğunluk kavramının bir yönetim ilkesi olmaktan çıkıp, kendi başına bir amaç haline geldiği belirtmektedir. Bu, popülist hareketlerin faşist söylemlerle nasıl kesiştiğini gösteren önemli bir noktadır. Popülist liderler, çoğunluğun sesi olma iddiasıyla hareket eder ve çoğunluğun duygularını manipüle ederek, demokratik sürecin işleyişini kendi lehlerine çevirirler. Ancak burada kritik bir tehlike bulunur: Çoğunluğun talepleri, her zaman adil ya da demokratik olmayabilir. Adorno örnek olarak, çoğunluğun belirli bir azınlık grubuna karşı ayrımcılığı desteklemesinden bahseder. Bu durum ayrımcılığı meşru hale getirmez. Ancak faşist propaganda, çoğunluğun iradesini mutlaklaştırarak, baskıcı ve otoriter politikaların toplum tarafından kabul edilmesini sağlar (Adorno, 2023).

3.2. SAHTE DEMOKRASİ VE HAKİKAT İLKESİ

3.2.1. Demokratik Yönetimlerde Deneyimden Kopma Sorunu

Adorno Amerikan kültürü üzerine yaptığı çalışmalarda baskın ideolojiye bilinçli bir karşı çıkış sergilemeden, gündelik yaşamlarında gerçekleştirdikleri küçük eylemler aracılığıyla nasıl direniş gösterdiklerini açıklamaya çalışır. Ona göre İnsanlar, sistemin ideolojik baskılarına rağmen, içlerinde taşıdıkları ve bilinçlerine derinlemesine yerleşmiş demokratik eğilimlerle sisteme karşı direniş sergilemektedirler. Adorno açısından bu

direnış, kültür endüstrisinin ve modernliğin sistemleştirici g  lerinin ortasında, onların çatlaklarında ortaya çıkmaktadır. Kültür endüstrisi, kapitalizmin mantığı , özdeşlik düşüncesi ve sahte demokratik kurumlar gibi yapıların her şeyi kapsayıp bütünlüklü bir kontrol kuramadığını savunur. İnsanlar bazen farkında bile olmadan baskın söylemleri ve değerleri reddetmektedir; böylece sistemin mutlak işleyişi sekteye uğratılır. Adorno, bu bilinçsiz direnişleri önemser çünkü insanlardaki bu eğilimler demokratik bilinç geliştirme potansiyeline açıktır. Mariotti'nin de belirttiği gibi onun hedefi, bireylerin toplumsal, ekonomik ve politik g  lerinin nasıl zayıflatıldığını fark etmelerini sağlamaktır (Mariotti, 2016). Adorno farkındalık sağlayarak insanlara mevcut iktidarların savunduğunu iddia ettikleri demokratik ideallerin aslında i lerinin ne kadar boş olduğunu ve kendi yaşamlarında ve kamusal alanda daha anlamlı, daha hakiki demokratik yapıları kurmaya teşvik etmeye çalışır. Ancak Adorno sadece insanların eleştirme ya da reddetme kapasiteleriyle demokratik bir yaşamı hayata geçirmeye çalışmaz. Aynı zamanda başkalarının acılarına duyarlılık gibi etik eylemlerinde önemini vurgular. Bu nedenle de demokratik yönetimlerde yaşayan bireylerin deneyimlerine odaklanmaktadır.

Mariotti'nin yorumuna göre Adorno, demokrasiyi yalnızca bir toplumun belirli politik kurumlara sahip olduğu için demokratik olarak adlandırılmayacağını; demokrasiyi pratik, vatandaşların günlük yaşamındaki bir deneyim olarak tanımlanabileceğini söyleyerek kendi zamanın çok ilerisinde bir görüş ortaya koymaktadır (Mariotti, 2016, s. 33). Adorno insanların deneyimlerine dayalı olarak anlamlı demokrasinin varlığını ya da yokluğunu  le ebileceğimizi düşünmektedir. Örneğin radyonun insanların üzerindeki etkisinden ve deneyimlerini nasıl şekillendirdiğinden bahsederken, radyonun Amerikan toplumundaki demokratik ideallerle nasıl çeliştiğini analiz etmektedir. Adorno'ya göre radyo yüzeyde demokratik, eşitlikçi ve kişisel bir iletişim biçimi sunar ancak gerçekte otoriter bir yapı kurmaktadır. Çünkü radyo sesi, dinleyiciyle samimi ve doğrudan bir ilişki kuruyormuş gibi görünür; ancak bu yakınlık, eleştirel düşünceyi bastıran, bireysel deneyimden uzaklaştırarak itaatkar ve edilgen bir vatandaş kimliğini teşvik eden bir yanılsama oluşturmaktadır (Adorno, 2009, s. 47). Dolayısıyla radyo bireylere özerklik ve eleştirel bilinç kazandırması gereken gerçek bir demokrasinin unsurlarını üretmek yerine yalnızca demokratik bir görüntü oluşturmakla kalmaktadır. Adorno'nun bu konuyla ilgili  rneği dikkat çekicidir; radyo daha önce yalnızca elit kesime hitap eden canlı performansları geniş kitlelere sunarak azınlığa ait bir ayrıcalığı deneyimlediği

yanılsamasını yaratmaktadır. Ancak bu görünüşteki eşitlikçilik bir yanılsama yaratarak sınıfsal ayrımları ortadan kaldırmak ya da dinleyiciler arasında daha fazla eşitlik sağlama gerekliliğinin üzerini örter (Adorno, 2009).

Diğer taraftan Adorno radyonun dinlenme biçimlerine de dikkat çekmektedir. Ona göre radyo genellikle bireysel ya da dar bir aile çevresinde, özel alanda dinlendiği için bu durum dinleyicileri yalnızlaştırır ve onu kamusal sorgulamalardan uzaklaştırır. Böylece ortak dinleme ortamlarının sağlayabileceği eleştirel düşünme ve muhalefet potansiyeli bastırılmış olur. Adorno için radyo ne kadar özel alana hitap ederse, otoritesi o kadar artmaktadır. Böylelikle dinleyici, anonim bir otorite karşısında ezildiğini hissederek topluluk hissi yerine bireyselleşmeye geri çekilir. Radyo aynı zamanda bireylere özgürlük ve seçim hakkı sunduğu izlenimini verir. Ancak Adorno'ya göre bu özgürlük sadece görünüştedir. Dinleyicilerin yaptığı seçimler, aslında önceden belirlenmiş seçenekler arasında gerçekleşir ve kapitalist piyasanın standartlaştırıcı mantığına tabidir. Radyo, bireylere gerçek bir özerklik sunmaz; bunun yerine, bireylerin özgür olduğunu sanmalarını sağlar. Bu sahte özgürlük, yalnızca radyoya değil, tüm kamusal yaşama yayılmıştır. Modern toplum birey üzerinde giderek artan bir baskı kurarken, bu baskıyı gizlemek için mahremiyet ve özel alan yanılsamaları yaratmak zorunda kalır (Mariotti, 2016). Bu bakımdan Adorno'nun kültür endüstrisi üzerine yaptığı analizler de burjuva demokrasisine karşı bir eleştiri olarak okunabilir. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te sıklıkla üzerine eğildiği özdeşlik deneyimi ve *Minima Moralia*'daki "sakatlanmış bir yaşam" ve "yanlış yaşam" söylemleri burjuva demokrasinin deneyim üzerinden anlaşılabilmesi bakımından önem taşımaktadır.

Mariotti de Adorno'nun deneyime dair fikirleriyle demokrasiye dair yazılarının örtüştüğünü vurgulamaktadır. Ona göre Adorno'nun Amerikan kültürü üzerine yaptığı analizler, demokrasiyi deneyimleme kapasitemizi yeniden canlandırmayı amaçlamaktadır ve insanlara doğal, kaçınılmaz olarak sunulan şeylere karşı düşünme ve hissetme deneyimini, kültür endüstrisinin ve mübadele mantığının özdeşlikçi düşüncesine karşı canlı tutmaya çalışmaktadır (Mariotti, 2016, s. 47). *Negatif Diyalektik*'te maddi dünyanın nesneleri ve bu nesnelerin çelişkili doğası kritik bir rol oynamaktadır. Adorno'ya göre, maddi nesneler, geleneksel kavramlarla açıklanması zor olan, çelişkili ve bozucu nitelikler taşır. Bu çelişkiler, mevcut duruma karşı bir itiraz taşır ve alternatif yaşam

biçimlerine dair ipuçları sunar. Eğer insanlar bu çelişkili unsurları duyumsayabilirse, yani özdeş olmayanın sesine kulak verebilirse, bu durum, toplumsal yapıları eleştirel bir şekilde sorgulamak için bir motivasyon kaynağı oluşturur. Mariotti'nin yormuna göre Adorno'nun düşüncesinde dünyayı doğru algılayabilme ve bu algıyı eleştirel bir şekilde değerlendirme kapasitesi demokrasinin özünü oluşturmaktadır (Mariotti, 2016). Ancak burjuva toplumun güçleri bu türden bir eleştirel düşünmeyi ve deneyimi bastırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, Adorno'ya göre demokrasi pratiğini yeniden kazanmak için, dünyayı nasıl deneyimlediğimizi keşfetmek gereklidir. Toplumsal güçler ve yapılar, insanların deneyimlerini daraltmak için sürekli bir baskı uygular, ancak bu baskıya karşı duyarlı ve eleştirel bir yaklaşım geliştirebilmek, gerçek bir demokratik toplumun temellerini atmak için önemlidir (Adorno, 1965). Öte yandan Adorno *Negatif Diyalektik*'te özdeşsizliği, düşünsel ve bedenler arasında yer alabilen bir deneyim olarak tanımlamakla çevremizdeki dünyanın çelişkili öğeleriyle karşılaştığımızda yaşadığımız bu bozulma duygusunu bir "şok" olarak tanımlar. Amerika üzerine yazdığı yazılarda da karşıt eğilimler olarak adlandırdığı bu duygular, mevcut duruma ve egemen ideolojiye karşı bir direnç biçimini de temsil etmektedir. Bu bağlamda negatiflik yalnızca düşünsel bir faaliyetle sınırlı değildir; aynı zamanda bedensel, somut ve duyuşsal bir etkinlik olduğu için demokrasi pratiği de insanların deneyimleriyle ilişkilendirilerek ele alınmalıdır. Adorno'nun anlayışında, negatif duygular, politik eylem için potansiyel atlama noktalarıdır. Bu duygular, özdeş olmayan deneyimlerin bir ifadesi olarak mevcut durumu "yanlış yaşam" olarak gösterir ve değişmesi gerektiğini işaret eder.

Dolayısıyla Adorno'nun çalışmaları, duyguların toplumsal ve politik sorunların değerli göstergeleri olduğunu kabul eder. Özellikle, depresyon, kaygı ve yabancılaşma gibi duygular, toplumun daha geniş yapılarıyla bağlantılı olarak analiz edilir. Çünkü Adorno için insanlar kendilerinden yabancılaştığında demokrasiden de yabancılaşmaktadırlar. Bireylerin özdeş olmayanla karşılaşma yetileri sınırlandığında, toplumsal eleştiri ve değişim de zayıflar. Bu durum, bireysel kayıplardan çok daha geniş bir toplumsal sorun haline gelir. Dolayısıyla Adorno'nun demokratik yönetimlerdeki deneyim sorununa dair görüşleri, demokrasinin yalnızca seçimler veya bireysel özgürlükle değil, insanların dünyayı nasıl deneyimledikleri ve bu deneyimleri toplumsal anlamda nasıl şekillendirdikleriyle ilgili olduğunu ortaya koyar. Bu durum, bireysel kayıplardan çok daha geniş bir toplumsal sorun haline gelir. Demokrasi, bu eleştirel deneyimleri

geliştirebilen ve bu deneyimler üzerinden toplumsal eylemde bulunabilen bireylerin var olduğu bir sistemdir.

Görülebileceği üzere Adorno açısından yaşadığımız dünya yalnızca düzenli, sistematik ve uyumlu bir yapıdan ibaret değildir. Yaşam hiçbir zaman tam anlamıyla kavramlarla, tanımlarla ya da piyasa mantığıyla kuşatılamayacak kadar karmaşık, özgün ve özdeşsiz unsurlarla doludur. Örneğin bireyler modern toplumun onları belirli kalıplara sokmaya çalışan normlarına karşı, çoğu zaman içsel huzursuzluklarla ve doğrudan hastalık ya da patolojiyle tepki göstermektedir. Ancak Adorno'ya göre Batı demokrasilerinde bu çatlakları, farklılıkları ve uyumsuzlukları bastıran güçlü mekanizmalar bulunmaktadır. Bu mekanizmalar her şeyin olması gerektiği gibi olduğu, başka türlüünün mümkün olmadığı yanılsamasını yaratmaktadır. Adorno'nun negatif diyalektiği ise bu sahte uyumun karşısında konumlanmaktadır. Modern idealist düşüncelerden kapitalist piyasa düzenine kadar farklı olanı susturarak tek tip bir deneyim üretmeye çalışılmaktadır. Adorno ise bu bastırılmış farklılıkları yani özdeşsizliği demokrasi eleştirilerinde görünür kılmaya çalışır. Adorno'nun hakikate dair düşüncelerini göz önünde bulundurursak, özdeşsizliği yalnızca bir eleştiri değil; aynı zamanda bir olanak ve bir çağrı olarak da düşünebiliriz. Bu durumda, Adorno'nun demokratik yönetimlerde deneyime yaptığı vurgu, dünyayı başka türlü deneyimlemenin ve mevcut duruma mahkûm olunmadığını fark etmenin bir yolu haline gelir.

3.2.2. Demokratik Lider Eleştirileri ve Hakikat Aşısı

Adorno "Democratic Leadership and Mass Manipulation" adlı 1965 yılında yayınlanan makalesinde, demokratik yönetimlerde ve özellikle demokratik liderlerin manipülasyonlarındaki çelişkilerden söz etmektedir. Adorno makalede demokratik liderlik anlayışında hakikat ilkesine dayalı politik yönelimi savunmaktadır. Adorno'nun bu yönelimi hakikatin bastırıldığı veya manipüle edildiği koşullarda bile onun izini sürmeyi amaçlamaktadır. Çünkü ona göre gerçek demokratik lider liberal bir ideolojiyi benimseyen politik çıkarların sözcüsü olmanın ötesine geçerek, kitleleri irrasyonel yollarla etkilemeye yönelik her türlü çabadan kaçınmak zorundadır (Adorno, 1965, s. 419). Ancak modern partilerin çoğalmasıyla "çıkar grupları"na olan bağımlılık artarak partiler giderek kurumsal bir kimliğe bürünmüştür. Bu nedenle de Adorno açısından demokratik liderliğin zaten hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmemiş olan potansiyeli

de daha da bastırılmış ve hakikatin politik düzlemdeki dolaşımı zorlaşmıştır (Adorno, 1965, s. 420). Öte yandan parti ile liderlik arasındaki ilişki, Adorno için hakikatin toplumsal iradeyle temas ettiği yaratıcı bir alan olmaktan çıkarak, sadece çoğunluk iradesinin yüzeysel görünümü sayılabilecek oylama mekanizmalarına indirgenmektedir. Dolayısıyla hakikat giderek daha araçsalsal bir biçimde sunulmakta ve “kitleler ise seçim sandığının ötesinde hiçbir öz-belirleyicilik deneyimi yaşamamaktadır” (Adorno, 1965, s. 420). Adorno’ya göre hakikat burada yalnızca akılla kavranan değil aynı zamanda duygularla bastırılan ve bu nedenle de kolaylıkla manipüle edilebilen bir şey haline gelmektedir. Hakikatle ilgisinde toplumsal yaşamda bulunan boşukta karizmatik ve otoriter lider figürleri -Hitler ve Mussolini örneğinde olduğu gibi- sahte hakikat imgeleriyle kitleleri kendilerine bağlamaktadır. Adorno’nun buradaki tespiti dikkat çekicidir: halkın demokratik süreçlerle özdeşliği zayıfladığında ve bu süreçlerin özgünlüğüne olan inancı kırıldığında, insanlar kendi kaderlerini güçlü olduğunu düşündükleri bir başkasına devretmeyi gerçek bir tercih gibi yaşamaya başlarlar. Oysa ona göre bu durum, hakikatin manipülasyonu üzerinden gerçekleşen bir özdeşliktir (Adorno, 1965, s. 420).

Adorno açısından demokratik liderliğin temel işlevi, kitleleri yaşamış oldukları öznel hakikatlerine dair farkındalık geliştirmeye teşvik etmektir.³⁷ Bu, yalnızca bilgilendirme yoluyla değil; bastırılmış olanla yüzleşmeyi sağlayacak duygusal ve bilişsel süreçleri harekete geçirecek yollarla gerçekleştirilebilir. Adorno’nun önerdiği hakikat ilkesi, liderin bu tür bir yüzleşmeye aracı olmasını talep eder. Bu bağlamda demokratik liderlik, hakikati manipülasyonun aracı olmaktan çıkarıp, bireylerin kendi iç çelişkilerini tanıyacakları bir sürece dönüştürmelidir. Adorno’nun “hakikat ilkesi” bu noktada belirleyici hâle gelir (Adorno, 1965, s. 422). Ona göre demokratik liderlik, manipülasyon ya da propaganda yoluyla kitleleri yönlendirmeye değil, bireyleri kendi arzuları, ihtiyaçları ve bastırılmış yönleriyle yüzleşmeye yönlendirmelidir. Ancak hakikatin bu biçimi yalnızca entelektüel yollarla tesis edilemez. Kitlelerin bilinçdışı da mevcut iktidar ilişkileri tarafından öyle şekillendirilmiştir ki, gerçekler tek başına dönüştürücü bir işlev

³⁷ Adorno’nun buradaki yaklaşımı, Marx’ın *Kapital*’in önsözünde okuyucusuna seslendiği söylemle paralellik gösterir: “Anlatılan senin hikayendir!” (Marx, 2018, s. 18).

üstlenemez. Bu nedenle hakikatin demokratik dolaşımı, bireyin duygusal ve düşünsel yapısını birlikte hedefleyen bir aydınlanma süreci gerektirir:

“Hakikat ilkesi daha somut biçimde formüle edilmedikçe, yalnızca tatlı bir söz olarak kalacaktır. Görev iki yönlüdür. Bir yandan, iletileri alıcılarına göre uyarlarlarken neredeyse kaçınılmaz olan hakikatten sapmalara en küçük bir taviz vermeyen bir yaklaşım bulunmalıdır. Öte yandan, bu yaklaşım, ataleti, direnci ve koşullandırılmış zihinsel davranış kalıplarını da aşabilmelidir” (Adorno, 1965, s. 423).

Adorno’ya göre demokratik lider bireyleri anti-demokratikleştiren yönlerden manipüle etmeye çalışanlarla aynı düzeyde çalışmak zorundadır: duygular, arzular ve hisler düzeyinde (Mariotti, 2016, s. 104). Ancak Adorno burada demokratik lidere bir yasak koyar: “Demokratik liderlik, daha iyi ve daha kapsamlı propagandaya yönelmemeli, bunun yerine hakikat ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalarak propaganda ruhunu aşmaya çalışmalıdır” (Adorno, 1965, s. 423). Adorno’nun önermiş olduğu programın ilk adımı hakikate bağlı halırken, aynı zamanda hakikatin kabulünü engelleyen öznel etmenleri aşmayı hedefleyen bir iletişim tarzının geliştirilmesidir. Bu bağlamda geliştirilecek iletişim tarzı yalnızca içeriksel düzeyde değil, biçimsel ve psikolojik düzeylerde de hakikat ilkesine sadık kalmalıdır. Adorno açısından hakikatin karşısındaki başlıca engel bireyin irrasyonel yönelimleridir. Fakat ona göre bu irrasyonel yönelimler salt bir veri ya da değiştirilmez bir doğa durumu olarak kabul edilmemeli, aksine eleştirel özdüşünüm yoluyla dönüştürülmelidir. Başka bir ifadeyle iletişim, nesnel ve olgusal güvenilirliği, bireyleri rasyonel ve özerk yargılarda bulunmaktan alıkoyan bilinçdışı eğilimleri ifşa etme ve anlama çabasıyla birleştirmelidir :

“Demokratik liderliğin yaymakla yükümlü olduğu hakikat, keyfi çarpıtmalarla ve çoğu zaman bizzat kültürümüzün ruhuyla bulandırılmış olgulara ilişkindir. Bu hakikat, tüm güçlü koşullandırmaların pençesinden kurtarılmak istenen bireylerde öz düşünümü (self-reflection) teşvik etmeyi amaçlar. Bu iki yönlü gereklilik, antidemokratik ideolojilerin yanılsamaları ile içe bakış eksikliği (ki bu da büyük ölçüde savunma mekanizmalarının bir sonucudur) arasında neredeyse kuşkusuz bir etkileşim bulunduğu gerçeğiyle daha da meşrulaşmaktadır” (Adorno, 1965, s. 425).

Adorno hakikatin iletilmesi bağlamında hem uyaranların hem de etkilerin yoğunlaştığı bir örnek vaka olarak antisemitizmi ele alır. Adorno’ya göre hakikatin sistematik biçimde tahrif edildiği, duygu ve düşüncenin kaba bir manipülasyona indirgenerek faşist demagogun elinde bir araç haline geldiği sahne tam da bu örnekle görülür olur. Adorno açısından antisemitizm faşizmin yalnızca ideolojik değil aynı zamanda psiko-teknik bir silahıdır. Çünkü antisemitizm yüzeyde kendisini “vatanseverlik” görüntüsü altında gizler.

Ancak bu görüntü dikkatlice örülmüş bir sahte hakikat içerir (Adorno, 1965, s. 425). Adorno açısından faşist karakter hakikate kapalı kişilik yapıları sergilemektedir. Çünkü ona göre faşist kişilik yapısı, yalnızca politik bir tercihi değil, hakikate karşı belirli bir psikik kapanmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu karakter tipi, hakikati dışsal bir tehlike olarak görmekle beraber içsel bir tehdit olarak da deneyimlemektedir. Çünkü Adorno'ya göre hakikat bastırılmış itkilerin ve yönlendirilmiş öfkenin aydınlatılmasını talep etmektedir. Ancak faşist karakter karanlıkta kalmayı tercih eder (Adorno, 1965, s. 428-429). Karanlıkta kalan faşist karaktere karşı Adorno yaşamdaki küçük direnişleri görmemizi sağlayacak ve demokratik pratiği güçlendirecek aşılardan söz eder. Aşılari yapmayı sağlayacak şey ise mevcut durumla uzlaşmayan hakikat ilkesi ile antidemokratizmin sinir uçlarına dokunabilecek yöntemin birleştirilmesidir (Adorno, 1965, s. 430).

Adorno'nun "Democratic Leadership and Mass Manipulation" makalesinde bahsetmiş olduğu hakikat ilkesi *Negatif Diyalektik*'teki ve diğer teorik eserlerinde hakikati ele alış biçimiyle uyumludur. Hakikatin mevcut olanın ötesine işaret eden ütopyya dayalı biçimi ile hakikat ilkesinin özdeşliğin ötesine geçerek çelişkilerin ve direncin ifade bulmasına olanak tanınması, hakikatin elde edilmesi süreci, bireylerin ve toplumların mevcut duruma karşı duyarlı bir şekilde var olan önyargıları ve dogmaları sorgulayarak daha derin bir anlayış geliştirmelerini gerektirmektedir. Bu bağlamda ütopyya dayalı hakikat ile hakikat ilkesi, benzer biçimde doğruların ve mevcut yapıların yalnızca yüzeysel ya da sabit olmayan, tersine, sürekli değişen ve çelişkili bir yapıda anlaşılabilceğini savunmaktadır. Adorno aşılari toksinlerden üretilmesi gibi hakikati de umut vadeden, potansiyel olarak ve ütopyya açık olan her şeyden, yanlış, kırılmış ve sakatlanmış yaşam biçimlerinden çıkarsamaktadır. Mariotti, Adorno'nun *Current of Music, The Psychological Technique of Martin Luther's Radio Addresses* ve *The Stars Down to Earth* metinlerini hakikat ilkesiyle yapılan aşılari pratik adımları olarak yorumlar (Mariotti, 2016, s. 126).

Mariotti'ye göre Adorno'nun bu yazıları hakikat ilkesi etrafında şekillenen, kültür endüstrisine ve özellikle radyoya dair analizinde nasıl işlendiğini; aşılari (mevcut kültürel yapıların içerisinde türeyen karşıt eğilimler) yoluyla nasıl bir dönüşüm umudu barındırdığını göstermektedir. Adorno'nun radyo eleştirisinin göbeğinde bulunan

radyonun bireyin duyuşsal ve bilişsel dünyasını homojenleştiren bir hakikat manipölasyonu aygıtı olmasının yanında költür endüstrisinin dayattığı standardizasyon ve yaygınlık karşısında bazı mikro düzeyli aşılar gelişmektedir. Mariotti'ye göre bunlar bireyin özerkliğini geri kazanma yönünde cılız ama anlamlı girişimlerdir (Mariotti, 2016). Örneğin radyo dinleyicisinin kanal değiştirerek “iyi alim” arayışı, hakikati bulmak umuduna bağlanan bir eylemdir; ancak sonunda birey kendi girişimini mekanizmanın işleyişine tabi kılarak hakikati değil, yalnızca kendi hayal kırıklığını içselleştirmektedir. Buradaki aşı arzu edilen fenomenle kişisel bağ kurma ihtiyacından doğmaktadır ama bu çaba radyo nesnesinin doğası tarafından başarısızlığa uğratılır. Kanal değiştirmekten sıkılan bireyin radyoyu kapatma eylemi ise sistemin tümüne karşı bir yok etme olarak hakikat ilkesinin reddi kadar ona dönük bir nihilist özlem içermektedir. Birey artık hakikate ulaşamayacağına inandığı için sistemi topyekûn yok etmeyi arzular; ancak bu arzunun kaynağı da hakikatle bağ kuramamanın yarattığı umutsuzluktur (Mariotti, 2016, ss. 126-129).

Fakat bu örnekler Adorno'nun ütopyanın gerçekleşmesini sağlayacak ve bütünüyle yansıtabilecek kadar büyük politik pratik eylemler değildir. Ancak Adorno'nun Amerika'daki demokrasi üzerine yazılarında Amerikan költüründeki gizli kalan deneyimleri gündelik yaşam düzeyinde daha sağlam bir politik pratik geliştirmeye yönelik çabalarının bir parçasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Adorno'nun demokratik liderliği, ne karizmatik bir yönlendirme ne de ideolojik bir rehberliktir. Aksine, hakikatin içsel zorluklarını gözler önüne sererek bireyi düşünmeye, kaygı duymaya, rahatsız olmaya ve bu rahatsızlıktan yeni bir düşünce tarzı üretmeye sevk eder. Çünkü Adorno'ya göre doğru yaşam kamusal veya politik alanın ötesinde bulunmamaktadır. Bu açıdan Freyenhagen'ın de belirttiği gibi Adorno, yalnızca bireysel davranışa odaklanan demokratik bir etik anlayışını reddettiği gibi, böyle bir etik yaşamın ancak toplumun temelden dönüşümü ile mümkün olacağını düşünmektedir (Freyenhagen, 2014). Adorno'nun Batı liberal demokrasileriyle ilgili yorumları, mevcut durumun en kötüsünü engellemeye yönelik tarihsel temellere dayanmaktadır. Bu bağlamda Mariotti'nin hakikatle ilgisinde ele aldığı demokrasi tartışması mevcut olan düzeni eleştirmek açısından verimli olsa da tezin temel önerisi olan hakikatin ütopyaya bağlı yanının öne çıkartılması devrimci pratiğin engellenen koşullarında teoriye nefes alma imkanı sağlamaktadır.

3.3. POST-HAKİKAT

3.3.1. Kitlelerin Aldanışı Olarak Post-Hakikat

Son yıllarda Post-hakikat, akademide birçok tartışmanın odağı haline geldi: postmodernizmin “büyük anlatıların sonu geldi” düşüncesinden, hakikatin politikadaki yerine, kitlelerin propagandayla aldatılmasından, insanların manipülasyona açık olmasına ve yargılarda duyguların öne alınışına dek uzanan geniş bir yelpazede tartışıldı. Post-hakikat belirli bağlamlarda bir tarihsel döneme işaret edecek şekilde de kullanılmaktadır. Doğru ve yanlış arasındaki ayrımın belirsiz hale geldiği bir dönem olarak yorumlanan post-hakikat, bazı tartışmalarda ise demokratik toplumun kurumlarını, mekanizmalarını ve özel ve kamusal alanı tümünden etkileyen teknolojik dönüşümün tetiklediği bir çöküş olarak ele alınmaktadır. Postmodernizmin modernizmden doğması veya onun bir reddi olarak ortaya çıkmasına benzer şekilde, post-hakikatin de hakikatin bir devamı veya reddi mi olduğu sorusu akla getirmektedir.

Post-truth sözcüğü ilk olarak 1992’de “*A Government of Lies*” başlıklı The Nation dergisinde yayınlanan Steve Tesich’in makalesinde kullanıldı. Sözcük, makalede ABD dış politikasının uygulanma şeklini eleştirmek adına “hakikatin anlamsızlaşması” olarak karşılık buldu. Steve Tesich, post-truth sözcüğünü halkın politikacıların yalanlarına özgürce katılması ve hakikatin kamusal alanda işlevini yitirmesiyle ilişkilendirdi (Tesich, 1992). Sözcüğün günümüzdeki kullanımı, Tesich’in kullanımından daha farklı anlamlara gelmektedir. Sözcüğün anlamının bu dönüşümü Trump’ın 2016’da ABD’de başkan seçilmesinden sonra *Oxford Sözlükleri*’nin *post-truth*’u yılın sözcüğü olarak seçmesinden sonra iyice pekişmiştir.³⁸ Sözcüğün 2015 yılı içerisinde kullanımının yüzde 2000’lik artışı bu seçimin en önemli gerekçesidir (McIntye, 2019, s.23). Sözlükte sözcük “nesnel hakikatlerin/gerçeklerin/olguların belirli bir konu üzerinde kamuoyunun görüşünü belirlemede duygulardan ve kişisel inançlardan daha az etkili olması durumu/ olması hali...” diye tanımlanmaktadır (Terzi, 2020, s.81).³⁹ Sözcükteki ‘post’ ön eki tarihsel bir

³⁸ McIntye post-truth’un Oxford Sözlükleri tarafından yılın sözcüğü olarak seçilmesiyle ilgili olarak, Trump’ın başkan seçilmesinden önce, Cumhuriyetçi Parti’nin adayı olarak seçilmesinden itibaren sözcüğün kullanımındaki artışa karşılık olarak gerçekleştiğine dikkat çekmektedir (McIntyre, 2019, s.24).

³⁹ Adem Terzi “Post-Truth Kavramı ve Türkçe Karşılıkları Üzerine” başlıklı incelemesinde sözcüğün tanımının sığa karşılık gelmesine karşın Türkçeye çevrildiğinde bir ada işaret etmesine dayanarak sözcüğün sıfat olarak çevrilmesinin uygun olmayacağını söylemektedir (Terzi, 2020, s.82).

sınır çizgisini mi yoksa teorik bir sınır çizgisinin işareti olduğu ise muğlaktır. Ralph Keyes sözcüğü Oxford Sözlükleri tarafından yılın sözcüğü olarak seçilmesinden 12 yıl önce yazdığı “The Post-truth Era” metninde, yalan söylemenin bir kabahat olmaktan çıktığı, gerçeği gizlemenin bir sorun teşkil etmediği bir döneme işaret etmek amacıyla kullandı. Keyes’e göre yalancılığın bu yükselişi bir etik düşüşe işaret etti (Keyes, 2017, s.18). Post-hakikat teriminin bu kullanımı, kültürdeki yalanların ve sahtekarlığın yaygınlaşması olarak kavramsallaştırılarak bir güven krizini vurgulamaktadır. Bazı yorumculara göre post-hakikat en temelde sosyal medyanın yükselişi ve bunu takip eden bilgi dezenformasyonu ile bağlantılıdır.

McIntyre ise post-hakikat sözcüğündeki “post” ön ekinin zamansal anlamda bir “sonra” anlamına gelmediğini; bunun yerine, hakikatin bir kavram olarak eskisine kıyasla daha az güçlü olduğu duruma işaret ettiğini belirtmektedir (McIntyre, 2019). Macmullen ise politikada hakikatin rolünün azalmasından dem vurarak olgusal hakikatten bahsettiğini vurgulamak için “post-truth” yerine “post-factual” terimini kullanmaktadır (Macmullen, 2020). Genellikle yazarların üzerinde uzlaştığı nokta, hakikatin artık kitleler tarafından saygı duyulan bir şey olarak görülmemesidir. Bunun yerine öznel yorumlar ve anlatılar değer görmeye başlamıştır. McIntyre ise post-hakikat kavramının, hakikatin önemli olmadığı anlamına gelmediğini; hakikatin her zaman örtbas edilebileceği ve bir yorumunun diğerine tercih edildiği politik bir bağlamda sunulabileceği inancını ifade ettiğini belirtmektedir. (McIntyre, 2019, s. 28).

Peter Dahlgren ise post-hakikati sözcüğün tanımına içkin olan; duygusal tepkilerin akılcı analizlerden ve olgusal kanıtlardan önce geldiğini ima eden yeni bir epistemik durum olarak değerlendirir (Dahlgren, 2018, s. 25). Bu durum epistemolojik bir kapanma yaratan “yankı odalarını” artıran sosyal medyanın yükselişiyle ilgilidir. Robert Talisse yankı odalarını insanların yalnızca aynı görüşleri tekrar tekrar duyduğu bilişsel ortamlar için kullanmaktadır (Talisse, 2017, s. 112). Bireylerin karşıt görüşleri rasyonel bir değerlendirme yerine, kendi görüşlerinin tek meşru görüşler olarak değerlendirmesine neden olan duygusal değerlendirme biçimleri yankı odalarıyla post-hakikate bağlanmaktadır. McIntyre’a göre ise bu durum, post-hakikatte bulunan bireylerin fikirleri sağlam kanıtlarla desteklenip desteklenmediğine bakmadan, kendi çıkarları ve kanaatleri doğrultusunda, yalnızca kendi ideolojilerini destekleyen hakikatleri kabul ettiği

dönemle ilgilidir (McIntyre, 2019, s. 32). Post-hakikate yönelik düşüncelere baktığımızda, aslında sorunun “hakikat diye bir şeyin olmadığı” iddiasından ziyade, hakikatin ideolojik çıkarlar doğrultusunda eğilip bükülebilir olmasıyla ilgili olduğunu görürüz. McIntyre bu nedenle post-hakikatin ne olduğunu tanımlanmasından ziyade, neden ortaya çıktığının araştırılması gerektiğini savunmaktadır (McIntyre, 2019, s. 32).

Düşünürlerin çoğu, göreceliliğin ve post-hakikatin ortaya çıkmasında en çok postmodernist filozofların neden olduğunu düşünmektedir. Dennet, McIntyre ve D'ancona gibi birçok post-hakikat tartışmacısı postmodernizmin, anlaşılması zor birçok duygu ve tanımlamayı bir araya getirip; büyük ideolojilere, meta-anlatılara ve tekil, nesnel bir hakikate karşı çıkararak farklı bakış açılarını⁴⁰ ön plana çıkardığını, felsefenin göreceli pozisyona geri çekildiğini düşünmektedirler (Brahms, 2020). Jameson, postmodernizmle ilgili temel kitabının hemen girişinde, postmodernizmin kültür endüstrisiyle olan ilişkisine dikkat çeker: “...aslında postmodernin her sofistike kuramı Horkheimer ve Adorno'nun eski ‘Kültür Endüstrisi’ kavramının MTV ya da parçalı reklamların ellerinin televizyon dizileriyle taşıdığı ilişkinin aynısını bir ölçüde taşımak durumundadır” (Jameson, 2022, s. 8). Postmodern anlayışta, içinde yaşanılan çağda herhangi bir “sistem” veya “güncel durum” gibi tutarlı bir büyük anlatının varlığından emin olunmadığı düşüncesi hâkimdir. Ancak Jameson’a göreyse bu durum kapitalizmin genel mantığına içkin bir düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, yeni bir kültürün doğumunun başarısız bir sonucudur (Jameson, 2022, s. 10). Geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak adlandırılan postmodernizmdeki “geç kapitalizm” kavramının kullanımı ya da onun eşdeğeri olan “yönetilen toplum” ifadesi, Adorno'nun metinlerinde sıklıkla yer almaktadır. Jameson’a göreyse kapitalizm üçüncü aşamaya geçerek artık kendi üstyapılarını yeni bir dinamikle üretmektedir (Jameson, 2022, s. 21). Bu bağlamda postmodern kültür Jameson’a göre tüm dünyadaki Amerikan askeri ve ekonomik tahakkümünün, tamamen yeni bir dalga içindeki içsel ve üstyapısal ifade olduğunu öne sürer. Bu ifadeden yola çıkarak da tüm sınıflı toplumlar tarihi boyunca yaşandığı gibi

⁴⁰ Adorno ‘Ontoloji ve Diyalektik’ dersinin ilk oturumu için ‘Bakış açısı felsefesinin ötesine geçmek’ notunu düşmüştür. Adorno’ya göre “felsefenin görevi ‘bir bakış açısı edinmek değil, bakış açılarını tasfiye etmektir’ denilir, çünkü dışlayıcılık momenti ‘bakış açısı felsefesine aittir. Bakış açısı felsefesi, dünyanın görüldüğü gibi olduğunu gösteren sözümona olguların dolaysızlığına dayanır. Verili olanı sorgusuz sualsiz kabul etmeyen, yapıcı önerilerde de hiç bulunmayan eleştirel teori, bakış açısı felsefesi tarafından kısır, hatta saçma ve nesnellik dışı bulunur. Sonra bir de bordrolu filozoflar geliyor ve bize, sabit bir bakış açısına sahip olmadığımız suçlamasını yöneltiyorlar.” (akt Behrens, 2011, s. 41).

kültürün altında yatan şeyin de kan, işkence ve ölüm ve şiddet olduğunu iddia eder (Jameson, 2022, s. 27). Bu nedenle, postmodern dönemde artık yabancılaşma gibi kavramlar kullanılmaz; bunun yerine öznenin parçalanmışlığı ön plana çıkarılır. Jameson’a göre artık burjuva aklı eskisi gibi ideolojisini topluma dayatmak yerine artık norm içermeyen bir biçimsel ve söylemsel heterojenlikle hareket etmektedir. Bu durumda kapitalizmin üçüncü aşamasında ortaya çıkan merkezsizleşmiş büyük boyutlarını algılayamayan öznelerin göreceliğe sürüklenmesine neden olmaktadır.

Jameson’ın buna karşı sunduğu çözüm, Adorno’nun söylemlerine yaklaşmaktadır: “Bir şekilde zihinlerimizi, kapitalizmin aynı anda insan ırkının başına gelen iyi ve en kötü şey olduğunu anlamanın olanaklı olduğu bir noktaya yükseltmeliyiz. Bu katı diyalektik zorunluluktan ... geç kapitalizmin kültürel evrimini diyalektik olarak, felaket ve ilerleme olarak bir arada düşünmek için en azından biraz çaba sarf etmemiz gerekiyor.” (Jameson, 2022, s. 72). Dolayısıyla, postmodernizmle bağlantılı olan post-hakikat hem epistemolojik hem de politik bir sorunun ifadesidir denebilir.

Newman “Post-Truth, Postmodernism and the Public Sphere” makalesinde belirttiği üzere Batılı liberal demokrasilerde post-hakikat ve özellikle sağcı popülist hareketlerin arasında mutlu bir evlilik gerçekleşmiştir. Bu yüzden Newman’ın tanımına göre post-hakikat, alternatif gerçekler, komplo teorileri ve yanlış bilginin kasıtlı olarak yaygınlaştırılmasıyla ve yeni bir politik ve epistemolojik paradigmayla ilgilidir (Newman, 2022). Newman’a göre Donald Trump’ın danışmanlarından Rudy Giuliani’nin “Hakikat, hakikat değildir” sözü ve Michael Gove’un “halk uzmanlardan bıktı” ifadesi politikadaki hakikatin itibarsızlaşmasını simgelemektedir (Newman, 2022, ss. 13-14). Hannah Arendt’in dile getirmiş olduğu gibi hakikatin kırılgan olmasına rağmen iktidar için bir tehdit olması durumu Newman’ın yorumuna göre artık ortadan kalkmıştır. Post-hakikat çağında hakikatin iktidarı tehdit eden bir kuvvet olarak algılanmadığı; tersine, iktidarın hakikati kendi retoriğinin bir parçası haline getirerek onu etkisizleştirdiği dönemin işaretidir. Tam da bu nokta da Arendt’in kamusal alan anlayışı - hakikatler etrafında kurulmuş ortak dünya fikri- radikal biçimde tehdit altına girmektedir. Çünkü Arendt’e göre politik alanın varlık koşulu, üzerinde uzlaşılan temel hakikatlerdir; ancak post-hakikat anında bu hakikatlerin kendisi artık uzlaşılmazdır (Newman, 2022, s. 16). Dolayısıyla, kitleler post-hakikat kısılcısından kurtulmayınca, radikal bir hakikate

tutunamadıklarından popülist demagogların alternatif gerçeklerine ve komplo teorilerine kanmaktadırlar.

3.3.2. Neoliberalizmin Sacayakları

Politikada yalan söylemek tarihsel olarak yeni bir duruma işaret etmese de post-hakikatte, hakikat ile yalan arasındaki çizginin bulanıklaştığı, belirsizleştiği ve hakikatin kamusal alanda bu kadar değer yitirdiği yeni bir durum anlatılmaktadır. Bazı yorumculara göre post-hakikatin yükselişinin nedeni demokrasilerdeki popülist liderlere olan rağbetin artmasıyla bağlantılıdır (Newman, 2022, Conrad, 2024). Liberal demokrasilerde politikacılar kamuoyu yönlendirme araçlarıyla kendi politik mühendisliklerine demokratik bir görüntü kazandırmaya çalışmaktadır. Bu durum totaliter rejimlerdeki yöntemlerden farklı gözükmemektedir. Totaliter rejimlerde parti lideri çoğunlukla hakikatin inşacısı konumunda durmaktadır. Ancak post-hakikatle bağlantılı olan popülist liderlerde hakikat önemsizdir. Newman'a göre politik söylem artık hakikatle sınanan değil, onun üzerinde oyun kuran bir alan haline gelmiştir. Bu bağlamda politikanın yalanla ilişkisi epistemolojik bir sapma olmaktan çıkarak ontolojik bir tercihe dönüşmektedir. Bu tercihte hakikat, yalnızca geçersizleştirilmez aynı zamanda tiyatralaştırılır. Newman açısından bu durum popülist liderin kendi hakikat rejimini kurmasından çok, hakikatin herhangi bir rejim altına alınmasına gerek kalmadığını göstermektedir (Newman, 2022). Örneğin post-hakikatle ilgili yazılarda en çok örnek gösterilen Trump'ın başkanlığının ilk yılında söylemiş olduğu 2.140 yalanın ifşa edilmesi Trump'ın seçmenleri için önem taşımamaktadır (McIntyre, 2019, s. 19). Dolayısıyla artık iktidar yalanın kendisini teşhir etmesine müsaade ederek aslında kendi ahlaki ya da epistemolojik meşruiyet ihtiyacının kalmadığını ilan etmektedir. Bu durum yalnızca etik normların aşınması değil, normun bir yanılsama olarak görülmesidir. Post-hakikat döneminde artık yalan bir sapma değil, düzendir; hakikat ise bir kayıp değil, artık politikacıların onarmayı düşünmediği bir alet haline gelmiştir.

Post-hakikat bir yandan politikanın bilgiyle değil duyguyla kurduğu yeni bir ilişki biçimini de ifade etmektedir. Post-hakikatin tanımından da çıkarılabileceği üzere seçmenler, rasyonel değerlendirmelerden çok hisleri ve inançları doğrultusunda hareket etmektedir. Bu da onları, popülist liderin ürettiği çarpıtılmış hakikatlere açık hale getirmektedir. Keyes'e göre post-hakikat koşulları hakikatin epistemolojik değil, stratejik

bir unsur olarak kullanıldığı politik bir atmosfer yaratmıştır (Keyes, 2019). Bu atmosferde, popülizmle bağlantılı olarak post-hakikat yalnızca geri dönen bir ideolojik eğilimi değil, aynı zamanda kapitalizmin koşulları altında duygulara hitap eden yeni bir politik yapının ifadesidir. Chantal Mouffe'nin "popülist bir moment"e tanıklık ediyoruz sözleriyle tanımladığı bu yeni dönem popülizm, Newman'a göre yalnızca neoliberal düzenin krize bir tepki değil, aynı zamanda bu düzenin hakikatle kurduğu ilişki biçiminin çöküşüne verilmiş bir toplumsal yanıttır (Mouffe, 2019, s. 17; Newman, 2022).

Manuel Arias Maldonado ise günümüz popülizmindeki yeniliğin ideolojik içeriğiyle veya demokrasiyle kurmuş olduğu ikircikli ilişkiyle değil, dijitalleşmenin artışından faydalanarak duyguların harekete geçirilmesiyle açıklamaktadır (Maldonado, 2017). Dolayısıyla "popülizmin dijital ve duygularla kesişimi yalnızca onu anlamak için değil, aynı zamanda liberal demokrasiyi ve onun geleceğini düşünmek için de önemlidir" (Maldonado, 2017). Aynı şekilde dijitalleşmenin gerçekliği kavramsallaştırma biçimiyle duyguların hem bireysel hem de kolektif algılara etkisi popülist eğilimleri güçlendirirken, aynı durum post-hakikatte de görülmektedir. Maldonado açısından bir ideoloji olarak popülizm, üslup olarak sağ ve sol popülizmlerdeki ortaklıkları ön plana çıkartır. Örneğin sağ ve sol popülizm halkı homojen bölünmez bir bütün olarak resmederken, dışlanmış grupları kapsama hedefi taşımaz. Sol popülizm genellikle yerli azınlıkları kapsayan bir söylemi benimserken sağ popülizm daha çok ulusalcı bir halk tasarımı kullanır. Aynı durum elit tabiri için de geçerlidir: Elit tabiri, konu bağlamına göre politikacıları, iş insanlarını, gazetecileri ve uzmanları da içerebilir. Müller'e göre popülist teriminin sağ ve sol popülizm ayrımından önce Amerika'daki kullanımı ile Avrupa'daki kullanımları arasında farklılık göstermektedir. ABD'de popülizm tabiri genellikle eşitlikçi sol liberaller için kullanılırken Avrupa'da ise liberalizmle yan yana gelmemektedir (Müller, 2021). Diğer taraftan ABD'de popülizm söylemi tabana dayalı, "ilerici" bir hareket olarak da kullanılabilirken Avrupa'da genellikle demagoglukla ve politik sorumsuzlukla ilişkilendirilir (Müller, 2021, s. 26). Müller'e göre popülizm temsili demokrasinin başlangıcıyla birlikte yükselişe geçerek demokrasiyi gölgesi gibi takip eder (Müller, 2021, s. 36).

Adorno'nun yeni sağ ile ilgisinde bahsettiği ajitatörün halkın duygularını harekete geçirmek için kullandığı "ben sizden biriyim" söylemi, Müller'in günümüz

popülizmdeki en temel kural olan “tüm halkın adına konuşan birisi olmadan popülizm olmaz” düşüncesiyle kesişmektedir (Adorno, 2023, s. 33; Müller, 2021, s. 37). Popülist lider halka aynı sınıftan olduğunu ifade ederken dahi iktisadi bir sınıf ayrımını kullanmadan bunu yapmaktadır. Müller’e göre her halk söylemi popülist olmadığı gibi halkın idealize edilmesi de her zaman popülüzmde özgü değildir. Popülist lider halk söylemini sadece sempati kazanmak için kullanmaz, aynı zamanda halkı gerçek ve doğru şekilde temsil ettiğini ileri sürmelidir. Diğer taraftan halkı da “her zaman çalışan” saf ve masum olarak sunarken, hiç çalışmayan elitlere karşı konumlandırması da gerekmektedir. (Müller, 2021, s. 40). Sağ popülüzmde ise halkın karşısında sadece elitler değil hiç çalışmayan, “parazit gibi yaşayan” toplumun en alt kesimi de yer alır (Müller, 2021, s. 40). Adorno’nun da söylediği gibi faşist lider toplumdaki en savunmasız azınlığı halkı sömürmekle suçlamasına benzer şekilde, popülist lider de çalışmayan alt tabakayı bazı etnik gruplarla özdeşleştirir. Örneğin Macaristan’daki sağ popülist Jobbik Partisi Çingeneleri halkın düşmanı olarak konumlandırır. Trump ise halk ile “bir önemi olmayan” yozlaşmışlar üzerinden bu ikiliği sürdürür (Müller, 2021, s. 41).

Ernesto Laclau’ya göre popülizm farklı toplumsal grupların taleplerini bir araya getiren ve bu talepleri, ortak bir düşmana (genellikle elitlere) yöneltmekle birleştiren özgül bir politik mantıktır. Bu talepler bir eşdergerlik zinciri kurar ve dağınık istekler yerine halk adına konuşan bütüncül bir talebe dönüştürülür. Dolayısıyla halk, baştan var olan bir kolektif özne değil, popülist söylem aracılığıyla kurulan bir kurgudur. Bu nedenle de popülizm politik olanı yapılandıran bir mantıktır (Mouffe, 2019, s. 23). Maldonado’ya göre popülizm modern demokrasinin ve liberalizmin akılcı temellerine sert bir şekilde karşı çıkan duygusal bağların gücünü öne çıkartmaktadır. Böylelikle popülüzmün duygusal yönü; liderin karizmasında, halkla kurulan doğrudan ilişkide ve karşıt bir elit düşman figürü üzerinden oluşturulan kolektif “halk” öznesinde somutlaşır (Maldonado, 2017). Bu bağlamda post-hakikatin ortaya çıkışına kolaylık sağlayan dijitalleşme ve sosyal medyanın sunduğu doğrudan iletişim imkanlarıyla birlikte popülist liderler daha da avantajlı bir konumdadır. Maldonado’ya göre özellikle geleneksel medyanın sarsıldığı ortamlarda, popülist liderlerin sosyal medyada kurduğu doğrudan ilişki bu liderlerin etkisini pekiştirmektedir. Böylece hakikat, doğruluğundan çok duygusal etkisiyle değerlendirilir hale gelerek, komplo teorilerine ve yankı odalarına bağlanmıştır (Maldonado, 2017). Bu yoruma göre hakikat yalnızca ideolojik grupların yankı

odalarında anlam taşıırken, farklı gruplardan gelen hakikat iddiaları artık bir tür provokasyon ya da saldırı olarak kodlanmaktadır. Böylelikle post-hakikat çoğulcu demokrasilerin içsel mantığının bir türevi ve hakikatin radikal göreceleştirilmesinin politik tezahürü haline gelir. Bu bağlamda bir bakıma post-hakikat, popülist retoriğe denk düşmektedir.

Şu ana kadarki yorumlarda post-hakikat anlatısının temelinde demokrasinin derin bir epistemolojik krizinin yattığı ve demokratik hayatın özüne hakikatin yeniden yerleştirilmesi gerektiği düşüncesi dile getirilmektedir (Newman, 2022). Ancak demokrasinin kurtarılması adına tekrar gündeme getirilen hakikatin ne olduğu ise muammadır. Hakikate sıkı sıkıya bağlanarak toplumu popülist propagandaya karşı aydınlatmak ve post-hakikate karşı propaganda yürütmek tek başına çözüm sunmamaktadır. Çünkü popülist aktörler hem bilinçli fail olarak hem de post-hakikat rejiminin semptomları olarak işlev görmektedirler. Dolayısıyla post-hakikat fenomeni sadece hakikatin yitimine değil, aynı zamanda onun yerine dayatılmak istenen alternatif bir düzenin ifşasıdır. Örneğin post-hakikatle iltisaklı bir görüş olan alternatif sağ hareket, hakikatin yitirildiği, gerçeklik algısının dağıldığı ve mevcut olanın ötesine geçilinemeyeceği bir tarihin sonu tezinden neşet edebilmiştir. Newman'ın da belirttiği gibi hakikatin korunmasının tek yolu, onu iktidarla ve mevcut sistemle ilişkisinin eleştirel sorgusuna açmaktır (Newman, 2022). Post-hakikat bu açıdan yalnızca hakikatin reddi değil hakikatin iktidar tarafından düzenlenmesini içeren yeni bir stratejidir. Artık neyin doğru olduğuna dair mücadele değil, hakikati kimin tanımlayabileceği konusunda bir iktidar savaşı yaşanmaktadır.

Diğer taraftan neoliberal bireyselleşme yalnızca ekonomik üretim tercihlerini değil, hakikatin de bir tüketim nesnesine dönüşmesine neden olmuştur. Birey, sosyal medyanın da yükselişe geçmesiyle birlikte bilgiyi mağazadan ürün seçercesine istediği haber sayfasından seçmekte, epistemolojik pozisyonlar, kişisel değerlerle ve kimlikle özdeşleştirilmektedir. Bu bağlamda post-hakikatin ve popülizmin neoliberalizmle olan ilişkisi, neoliberalizmin halk nezdinde başarı sağlaması için kullanılan bir yöntem olarak, “onun hizmetinde bulunan bir silah” şeklinde hizmet görmektedir (Fassin, 2021, s. 44).

Can Ulusoy'un yorumuna göre modernitede parçalanmış ve dünyevileşmiş de olsa bir hakikat fikrinin hala varlığını sürdürdüğünü; ancak postmodern dönemle beraber, gelecek

tahayyüllerine bağlanan bu hakikatin, 1970’lerden itibaren özellikle politik alandaki hakikat rejimlerin çöküşü ve reel ekonomilerin yerini simgesel ve tüketim odaklı yapılara bırakmasıyla, yerini duygulara, deneyimlere ve yankı odalarına bırakmıştır:

“Düşünsel ve kültürel bağlamda post-modernite siyasal olarak popülizm bu sürecin bakiyeleri olmuştur. Kapitalizmin bu apokaliptik dönemi, yani post-kapitalist dönem, hakikatin yitirildiği, gerçeklik algısının dağıldığı bir döneme tekabül eder ki gerçeğe olan bu sadakatin azalması ve doğru söylemenin bir önem taşımaması semptomlarıyla kendini gösteren post-truth bir olarak neşet edebilmiştir” (Ulusoy, 2021, ss. 74-75).

Ulusoy’un bir diğer yorumu, Batı Avrupa’nın birkaç on yıl içerisinde ekonomik, kültürel ve politik gerçeklikten kopması; ABD’nin üretim alanından çekilip finans ve hizmet sektörlerine yönelmesiyle, reel ekonomi ile gerçeklik arasındaki bağın zayıflamasının post-hakikatin semptomlarını da beraberinde getirdiğidir. Diğer taraftan, enformasyonun bilginin yerini aldığı, tüketimin ise üretimin önüne geçtiği bu dönem, Ulusoy açısından kapitalizmin apokaliptik evresine denk düşmektedir. Dolayısıyla içerisinde bulunduğumuz kapitalizmin bu evresinde sadece iktisadi yapılar değil, hakikat ile kurduğumuz düşünsel bağ da parçalanmıştır. Ulusoy’a göre bu kırılmanın en belirgin sonucu gerçeklik yanılışmasının hüküm sürdüğü post-hakikattir (Ulusoy, 2021, ss. 78-80). Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’te diyalektiği “yeni ve farklı olanın aynı zamanda eski ve tanıdık” biçiminde yorumlaması; kültür endüstrisine dair söylediklerinin post-hakikatle de ilişkilendirilebileceğini göstermektedir (Adorno, 2016, s. 68). Adorno kültür endüstrisinin ürünlerini “teknolojik aklın hakikat üzerindeki zaferinin onaylanması” olarak yorumlamıştı (Adorno, 2011, s.71). Post-hakikatle ilgili yorumlara baktığımızda sosyal medyanın ABD seçimlerine olan etkisinden sonra popülerlik kazanması, durumun neoliberalizmle ve tüketimle ilişkilendirilmesi Adorno’yu geç de olsa haklı çıkartmıştır. Özne-nesne arasındaki ilişkide öznenin ağırlık kazandığı postmodern düşünce ve onun eki olan post-hakikat, Adorno’nun öngördüğü gibi hakikatsizliğe dönüşmüştür: “Özne adına nesnel hakikatin yadsınması, öznenin de inkârı anlamına gelir: Her şeyin ölçüsü için hiçbir ölçü kalmaz ortada; olumsuzluğa düşen özne, hakikatsizlik haline gelir” (Adorno, 2005, s. 65). Adorno’nun insan doğasıyla ilgisinde söylediklerini düşünürsek, post-hakikatle özdeşleştirilebilen özneleri hangi koşulların ortaya çıkarttığını hesaba katmak gerekir. Neoliberalizmin savaş alanına çevirdiği bireyin zihnindeki hakikat kavrayışı artık sistemin işleyişindeki adaletsizlikleri görmek yerine, tezin 3.1 bölümünde genel olarak bahsedilen ajitatörün tuzaklarına göre şekil almaktadır.

Tuzaklardan en sık yineleneni, kapitalizmin insan doğasına en uygun sistem olduğunu ve bu nedenle değiştirilemeyeceğini ileri süren hakikatsizliktir. Mevcut olanın ötesini düşlemeyi imkansız kılan post-hakikat durumu ve onunla bağlantılı şekilde yorumlanan Alternatif Sağ akımı, Adorno'nun *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*'nde belirttiği gibi, eskiden olduğu şekliyle faşizmdeki kudretli bir devlet kurma hayali yerine kıyamet retoriğine sığınarak neoliberalizmi meşrulaştırmaktadır (Adorno, 2020a, s. 37). Örneğin Alternatif Sağ düşüncesini ciddi ölçüde etkileyen Guillame Faye, “modern dünyanın bireyselci ve eşitlikçi ideolojisinin artık sürdürülebilir olmadığını” ve “giderek daha arkaik, yani modern öncesi eşitlikçi olmayan bir düşünce yapısının benimsenmesi gerektiğini” söyleyerek aslında kıyamet gününe hazırlık yapılmasını, bunun da “kaos sonrasını, felaket sonrası dünyayı algılamamıza” yardımcı olacağını söylemektedir (Faye, 2010, akt, Hermansson, 2023, s.36). Sistemin krize girdiği ve yoksulluğun arttığı dönemlerde, dikkatleri gerçek nedenlerden saptırmak amacıyla başvuru taktikler tarihsel bir süreklilik taşır. Örneğin, Nazizm, toplumdaki yoksulluk sorununu iktisadi sınıflarla ilişkilendirmek yerine, meseleyi ırksal temelde açıklayarak bir hedef şaşırtma pratiği sergilemiştir. Bu yaklaşımın günümüzdeki karşılığı, 21. yüzyılda ABD menşeli Alternatif Sağ hareket aracılığıyla Avrupa'ya taşınmış; neoliberal krizlerin sorumluluğu ise toplumsal cinsiyet eşitliği, LGBT+ hakları ve azınlıkları savunanlara yüklenerek eski söylemler yeni bir ambalajla yeniden sunulmuştur. Ancak Alternatif Sağ'ın bu manipülatif söylemleri, toplumda yeni bir hakikatin keşfedildiği izlenimi yaratmakta ve bu sayede giderek daha fazla destekçi toplamaktadır. Nitekim Donald Trump, “küresel elitlere”, kimlik siyasetine, çokkültürlülüğe ve hatta neoliberalizmin bazı yönlerine karşı oy alarak seçilmiş bir neoliberaldir. Başka bir deyişle, “ırk siyaseti neoliberalizmin karanlık yüzüdür” (Fassin, 2021, s. 34). Buradaki temel hedef, neoliberalizmi ulusal kimlikle destekleyerek onun krizini bertaraf etmeye çalışmaktır.

Sistemin kriz dönemlerinde, Adorno'nun da belirttiği üzere, verilen tepkiler çoğu zaman irrasyonalliteyle yoğrulmuş nefret biçiminde ortaya çıkar (Adorno, 2020a). Neoliberalizm, demokrasiyi yalnızca piyasa mantığıyla uyumlu olduğu sürece meşru saydığı için, kriz anlarında hakikatin kamusal alanda inşasını mümkün kılan demokratik kurumlar zayıflamakta, yerlerini ise lidere ya da devlete yönelik irrasyonel sadakat ve manipülatif söylemler almaktadır. Bu bağlamda post-hakikat, yalnızca bireylerin ya da kitlelerin nedensiz ve failsiz biçimde hakikatle bağlarını yitirmesi olarak okunmamalıdır.

Böyle bir okuma, Adorno'nun özellikle uyardığı ideolojik tuzağa düşmek ve egemen konumda olanların iktidarını meşrulaştırmak anlamına gelir. Post-hakikatin temelinde, finans kapitalizminin gerçeklikle olan bağının çözülmesi ve bu çözülmenin yeni bir toplumsal tahayyülün yitimine işaret etmesi yatmaktadır. Dolayısıyla, finansal krizleri ve buna bağlı olarak artan yoksulluğu yalnızca Trump'ın yalanlarını sıralayarak açıklamak, post-hakikati basitçe Trump karşıtlığına indirgemenin ötesine geçemez; nitekim bu durum Žižek'in de işaret ettiği gibi “semptomu tedavi etmeye çalışmak”tan ibarettir (Žižek, 2013, akt. Uzunoğlu, 2017, s. 14).

Byung-Chul Han'ın *Şeffaflık Toplumu*'nda hakikat ile şeffaflık arasında kurduğu bağda söz ettiği gibi, mevcut düzen ancak sistemi kökten değiştirebilecek hakikatin varlık kazanmasına izin vermeyecek şekilde olumsuzluğa izin verir:

“Şeffaflık ile hakikat özdeş değildir. Hakikat, diğer her şeyi yanlış ilan ederek kendini ortaya koyar ve kabul ettirir. Daha fazla enformasyondan ya da enformasyon yığınından ortaya hakikat çıkmaz. Bunlarda yön, yani anlam eksiktir. Tam da hakiki olanın barındırdığı olumsuzluğun eksikliğinden ötürü olumlunun urlaşması, yığınlaşması söz konusudur. Aşırı enformasyon ve aşırı iletişim hakikat eksikliğinin, dahası varlık eksikliğinin belirtisidir. Daha fazla enformasyon, daha fazla iletişim bütünü temel belirsizliğini ortadan kaldırmaz. Hatta daha da artırır.” (Han, 2020, s. 23)

Post-hakikat söylemine karşı çıkmak, yalnızca doğrulama girişimleriyle ya da sosyal medyadaki yanlış bilgilere sansür ve cezayla mücadele etmekle sınırlı kalırsa yetersiz olacaktır. Post-hakikat durumunun aşılması, maddi dünyanın dönüşümüne imkân tanıyacak bir hakikat kavrayışının toplumsal bilinçte yeniden kök salmasıyla mümkün olabilir. Sömürenle sömürülen arasındaki farkı belirsizleştiren ve kapitalizmin zaferini mutlaklaştırarak alternatifleri geçersiz kılan post-hakikat, “büyük anlatıların sonu” düşüncesiyle meşrulaştırılan bir ideolojik çarpıtma olarak teşhir edilmelidir. Berk İlke Dünder'in de vurguladığı gibi, post-hakikati ideolojik eleştiri çerçevesinde ele almak bu yüzden önemlidir (Dünder, 2021, s. 163). Hakikatin üretimi yalnızca bilgiye dair değil, aynı zamanda politik ve toplumsal sonuçlara sahiptir. Dolayısıyla hakikatin terk edilmesi, sadece bilgi rejiminde bir dönüşümü değil, aynı zamanda tarihsel olarak yeni imkânları düşünme kapasitesinin çöküşünü de ifade eder. Bu çöküş, kapitalizmin birey üzerindeki tahakkümünü yalnızca ekonomik değil, etik ve duygusal düzeylerde de sürdürdüğünü göstermektedir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nin temel düşüncesi olan araçsal aklın, neoliberal globalleşmeyle birlikte bütün alanlara yayılmasının bir çıktısı da bir bakıma post-hakikattir. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te "artık hiçbir düşünce piyasadan kaçamaz" geriye kalan herşey mübadele ilişkileri üzerinden değerlendirilmeye alınır söylemi hakikatin de bir bakıma post-hakikatle birlikte pazara açılmasıdır (Adorno, 2016, s. 16). Pazara sunulan hakikat de, Adorno'nun deyimiyile "piyasaya sürülmüş olanlar da öylesine seyretilmiş ve tanınmaz hale gelmiştir ki güncel deneyimlerden yola çıkarak çürütülmeleri iyice zorlaşmıştır" (Adorno, 2016, s. 100). Kapitalizmin kendi ilkesi olan eşdeğerlilik ilkesini finans kapitalizmle ihlal etmesi sonucu piyasa artık "yanlış bilinci" üretmek zorundadır (Adorno, 2016, s. 177). Dolayısıyla gündelik deneyimlerin dahi sönümlendiği çağda yeniden hakikati kuvvetli bir biçimde savunmanın yolu, tarihte potansiyel olarak her zaman mevcut olan ütoppyaya dayalı hakikatin diyalektik bir şekilde post-hakikatin karşısına konulmasından geçmektedir.

3.3.3. Post-Hakikate Karşı Ütopyanın Hatırlanışı

"Hakikatin ışığı dünyayı anlatıdan arındırır" (Han, 2020, s. 58)

Adorno'nun Amerika'daki yıllarında yeni filizlenmeye başlayan kapitalist refah ütopyası, 1950'li yıllardan sonra kapitalizmin krizine paralel biçimde yerini, daha iyi bir geleceğin mümkün olabileceği düşüncesinden ziyade geçmişin "güzel yılları"na yönelik nostaljik bir romantizme bırakmıştır. Bu bağlamda, Trump'ın başkan seçilmesinden sonra kavramsallaştırılan ve popülerlik kazanan post-hakikat olgusunun, geleceğe dair umutsuzlukla olan bağlantısının da ayrıca açıklanması gerekmektedir.

1960'lı yıllardan itibaren refahın azalması ve geleceğe duyulan toplumsal güvenin sarsılmasıyla birlikte, distopya anlatıları giderek daha fazla rağbet görmeye başlamıştır. Günümüzde bu eğilimin karşılığı, post-apokaliptik filmlerin popülerliğinde gözlemlenmektedir. Bu yapımlar, izleyiciye artık daha iyi bir geleceği hayal ettirmekten çok, kapitalizmin çöküşü sonrası yaşanacak kaotik senaryoları sunmakta; böylece post-hakikat çağının karamsar ruh halini yansıtmaktadır. Kıyamet sonrası dünyaları konu edinen bu anlatıların temel nedeni genellikle kapitalizmin açgözlülüğü nedeniyle kaynakların tükenmesi yatsa da, bu çöküşün faili doğrudan sistem değil, insan doğasının "doğal" açgözlülüğü olarak gösterilmektedir. Bu çarpıtma, sistemsal sorumluluğu bireysel doğaya yükleyerek yapısal eleştiriye etkisizleştirir.

Bu bağlamda kültür endüstrisinin bir parçası olan sinema ürünlerinde distopik eleştirilerin bile kapitalist düzenin sınırları içinde şekillendiği görülmektedir. Soğuk Savaş döneminde de Amerika'da sosyalist fikirlerin baskılanması, kapitalizme yönelik eleştirilerin yalnızca sistemin içinden gelmesine neden olmuştur. M. Keith Booker, *The Post-Utopian Imagination: American Culture in the Long 1950s* adlı eserinde bu durumu, 1950'li yıllarda Amerika'da tüketimin patlaması sonucunda oluşan toplumsal eleştirinin bile bir metaya dönüşmesiyle açıklar (Booker, 2002, s.7). Booker'a göre geleceğe yönelik toplumsal tahayyülün çöküşü, 50'li yıllarda Amerika'da refahın ve küresel gücün zirvede olduğu bir dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum ilk bakışta çelişkili görünse de Soğuk Savaş'ın yarattığı tehdit algısı ve kapatılma psikolojisi, Booker açısından ulusal kimlikte ciddi bir kriz yaratmıştır. Öte yandan tüketim kültürünün körüklediği doyumsuzluk ise bireysel tatminini imkansız hale getirerek, görünürdeki refahın altında toplumsal ve politik sorunları biriktirmiştir. Politikacıların bu sorunlara yönelik getirdiği her alternatif öneri, Soğuk Savaş'ın kutuplaşmış ortamında komünizmle özdeşleştirilerek bastırıldığı için politikacıların umut verici söylemleri bile toplumda yerleşmiş olan mevcut sistemin alternatifsiz olduğu inancına çare olamamıştır. Dolayısıyla kültürel ürünler dışarıdan eğlenceli dahi gözükseler de çoğunlukla karanlık bir ton taşımaktadır (Booker, 2002, s. 2).

Diğer taraftan kültürel ürünlerdeki karanlık ton ve karamsarlık, dönemin Amerikan kültürüne özgü bir nihilizmi temsil etmektedir. İdeal bir yaşam arayışına yönelik radikal kuşkuculuk, anaakım Amerikan ruh halini yansıtmaktadır. Booker bu kültürel ürünlerdeki karanlık tonun, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Amerikan ütopyacı hayal gücünün çöküşüyle doğrudan ilişkili olduğunu ve bu çöküşün aynı zamanda postmodernizmin başlangıcına işaret ettiğini öne sürmektedir. Kültürel ürünler yalnızca filmlerden ibaret olmadığından Booker romanlardaki değişimlere de odaklanmaktadır. Çünkü ona göre roman tarihsel olarak ütopyacı enerjiyle en fazla yüklü olan edebi biçimlerden biri olmuştur (Booker, 2002). Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda Aydınlanma sürecine ve Avrupa toplumunda feodalizmden kapitalizme geçişine etkin biçimde katkı sunan romanlar, toplumsal dönüşümün hayalini kurma ve biçimlendirme işlevi görmüştür. Bu nedenle Amerikan romanında bu ütopyacı enerjinin kaybolması ilk olarak ABD'de gerçekleşmiş ancak sonrasında Amerika'nın artan küresel gücü ve kültürel etkisiyle dünyaya yayılmıştır. Booker'ın söylemleri Fredric Jameson'ın postmodernizmi

“geç kapitalizmin kültürel mantığı” olarak tanımlayan yaklaşımını destekler biçimdedir. Çünkü *Jameson Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* eserinde postmodernizmin bir kültürel form haline geldiğini öne sürmektedir (Jameson, 2022). Jameson’ın tanımladığı şekliyle postmodernizm de post-ütopyacılık ile paralel biçimde 1950’lerde ortaya çıkmıştır.

Jameson postmodern kültürün birçok özelliğinden biri olarak ütopyacı düşüncenin kaybindan söz eder. Ona göre bu kayıp postmodern özelliklerle de iç içedir; özellikle bütünlüklü tarihsel anlatılar kurma yetisinin kaybıyla, Marksist anlamda ütopya yalnızca düş gücünün bir ürünü değil, tarihsel bir sürecin hedefi olan, derin biçimde tarihsel bir kategoridir. Ayrıca ütopyacı düşünce Jameson’a göre bütünlükçü bir yapı taşır ve bu düşüncenin yokluğu, postmodernizmle ilişkilendirdiği toplumsal, psikolojik ve kültürel parçalanma ile de örtüşmektedir. Jameson *Ütopya Denen Arzu* metninde modernizmden postmodernizme geçişteki kopukluğu şöyle açıklamaktadır:

“Eski Ütopya metinlerinin esasen değişim için turnusol kâğıtları, yeni toplumlar için inşa planları sundukları ve rehberli geziler, yeni kurumlara ilişkin sistematik tanımlar ve bunların üstünlüğüne ilişkin argümanlar ve açıklamalarla kendilerini meşrulaştırdıkları görülür. Anderson tam da bu bakımdan haklıdır, 1960’ların ve 1970’lerin büyük feminist Ütopyaları bir bakıma bu türün son geleneksel örnekleridir. Paradoksal bir biçimde, anti-Ütopyalar bu (özcü de meyelim ama) tözel görüler üzerinde, yalnızca olumludan olumsuzu dönüştürerek tersyüz ettikleri bu anlatı temalaştırmaları üzerinde yükselmiştir. Dolayısıyla Thatcherizmin doğuşu ve sosyalizmin krizi, dünya çapındaki geç kapitalizmin -dört başı mamur küreselleşmenin ve postmodernliğin içinden sökün ettiği- modernist kabuğundan sıyrılması için bir tür kopuşun gerekli olduğu söylenebilir. Bu sancılı geçiş döneminden sonra, nedeni ne olursa olsun, geleneksel Ütopya üretiminin durduğu görülmektedir” (Jameson, 2009, s. 292).

Jameson’a göre Amerika’da tüketim kültürünün tam anlamıyla egemenliğe ulaştığı dönemde bireylere sınırlı bir ütopya- mutluluğun tüketimle özdeşleştirilmesini- sunsa da, bu sistemin temelinde yer alan arzu, doğası gereği hiçbir zaman doyurulmayacak bir arzudur. Dolayısıyla bu tür bir ütopya, toplumun dönüşümüne değil mevcut düzenin pekişmesine hizmet etmektedir:

“Ütopya üretiminin mevcut durumunu, Ütopik Tahayyülün Ütopik Tasavvur ile ikame edilmesi, bir genel ya da yapısal Ütopya görüşünün tek tek bir sürü Ütopik ayrıntı hazzına boğulması (zira bu pek çok bireysel Ütopyacı görüşün ve kişisel fantazinin ya da yaşam tarzı fantazisinin bölüştürülmesine ve temalaştırılma- sına denk düşer) olarak nitelendirmek uygun olmaz mı?” (Jameson, 2009, s. 294)

Jameson ütopyanın işlevini ve geleceğe dair tahayyülün kapitalist sistemde kuşatılmış olmasına rağmen temel bir soru sormaktadır: Bugün ütopya nasıl mümkün olabilir ya da

hala bir işleve sahip midir? Jameson'a göre kapitalizm her ne kadar geleceği sömürgeleştirip, planlama, yatırım, sigorta gibi kavramlarla nötralize etse de bugün hala kapitalist işleyişinden radikal bir kopuş düşünülebilir. Jameson ütopyaı geleceğın kapitalist sömürgeleştirmesine karşı düşünmenin ve tahayyülün en güçlü aracı olarak görmektedir. Ona göre bu tahayyül, nostaljik değil; tam aksine bugünü radikal biçimde çatlatarak başka bir dünyanın mümkün olduğunu düşleyebileceğımız bir düşünme biçimi olarak kavranmalıdır (Jameson, 2009, ss. 307-308).

Ancak bu tezde de aktarıldığı şekliyle Adorno, Jameson'ın ütopyaı içeriklendirme düşüncesini *Negatif Diyalektik*'te bir tür "tasvir yasağı"nın ihlali olarak görmüştür (Adorno, 2016, s. 192). Çünkü her tasvir, bir tür özdeşliğe, dolayısıyla ideolojiye açılmaktadır. Esgün'e göre Adorno bir yandan ütopyaı ve umudu formel ve negatif düzlemde korurken, öte yandan beklentiyi ve umut imgesini bastırarak hayal kırıklığından korunur (Esgün, 2024). Adorno'nun totaliteryanizmin yükselişe geçtiğı ve faşist ütopyanın henüz dağılmış olduğı bir dönemde bu düşünceleri ortaya koyduğunu düşünürsek Adorno kendi çağına göre haklı bir çağrıda bulunmuştur. Tarihsel olarak her zaman bir hakikat olarak bulunan ütopyanın tasviri Adorno'da "henüz değil"e bağlanmıştır. Ancak bugün, Jameson'ın da vurguladığı gibi kapitalizm çocukluktan kalma deneyimleri dahi dönüştürdüğü için o dönemden bir deneyim bulup çıkartarak ütopya umudunu korumak neredeyse imkansızlaşmıştır. Kültürel ürünlerde sıklıkla işlenen geleceğın kaybı üzerine yaşanan varoluşsal korkular, sıradan bir şekilde ekolojik ya da ekonomik çöküş değil, geleceğın tahayyülünün bile artık mümkün olmaması, yani tarihselliğın tamamen ortadan kalkmasıdır (Jameson, 2009). Başka bir açıdan ütopyanın parçalanışıyla gerçekleşen tarihsel bilincin kaybının bir semptomu da hakikatin parçalandığı post-hakikat anlatısıdır. Bu anlatıya karşı ütopya umudu bir aşı görevi görse de tasvirsizlik kitlelerin umutlarını yeşertmek için artık yeterli değildir.

Bu noktada Adorno'nun, bütünlük kategorisini dolayım olarak kullanarak negatifliğe bağladığı hakikat anlayışı ile olumlu hakikat iddialarına karşı çıkışı, ütopyanın tasvirine ya da Adorno'nun düşüncesinden bütünlüklü bir hakikat fikri çıkartılmasına yönelik girişimlerle çelişiyor gibi görünebilir. Bununla birlikte, Adorno'nun hakikat anlayışının yalnızca negatif bir bakışla sınırlanması, onun düşüncesinde yer alan *tasvir yasağı*

ilkesinin olası ihlallerini ve eleştirel biçimde tasvir edilen bir ütopyayı yeniden kazanma çabasını da tartışmalı hale getirir.

Adorno'nun "Bilginin ütopyası, kavramsız olanın üzerini kavramla açmak ama bunu, onu kavramla eşitlemeden yapmaktır" ve "İçeriğin peşine düşen bilgi, aslında bir ütopyanın peşindedir. Ütopya, imkânın bilincinde olmaktır ve bu bilinç tahrif edilmemiş olana, somutluğa sarılır. Ütopyanın önündeki engel kesinlikle şimdi gerçek olan değil, mümkün olandır; mevcut düzen içinde soyut görünmesinin nedeni budur" sözleri, kavramsal olmayanın alanını daraltmaksızın, eleştirel bir kategori olarak ütopyanın kullanılabileceğine işaret etmektedir (Adorno, 2016, ss. 21-61).

Benzer şekilde, "Bütünün her anını yanlış gösteren ışık hüzmeleri, başka bir şey değil, ütopyadır; hâlâ gerçekleştirilecek olan bütün hakikatin ütopyasıdır" ifadesi de, Adorno'nun bütünlük kategorisini bütünüyle reddetmediğini, aksine onu eleştirel bir işlevle yeniden ele aldığını gösterir. Bu durumda, ütopyanın tasvirinde de bütütün eleştirel bir kategori olarak işlev görmesi mümkündür. Bununla birlikte, Adorno'nun daha önce "tinsel bütünlük" beklentisinin, ütopyanın örtük bir özdeşlik öğretisine dönüşmesi tehlikesini beraberinde getirdiğini vurgulaması, ütopyanın nesnesine fazlaca yaklaşmasının onu nesnesiyle özdeşleştirme riski taşıdığına işaret eder. Fakat her ne kadar Adorno, ütopyanın olumlu tasvirlerinin iktidar ilişkileri içinde şekillenmiş ve öznelere ait olmayan bir tin sisteminin ürünü olduğunu kabul etse de, eleştirel bir ütopya tasviri bugün mümkündür. Bu ütopya, üretim ve mübadele ilişkileri içinde özdeşlik kuran aklın, özneyi kendi karşısına dönüştürdüğü koşullarda ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, ütopya burada, özdeşliği yeniden kuran değil; mevcut durumu parçalayarak eleştiren, yıkıcı ve dönüştürücü bir aklın ürünüdür.

Adorno açısından kullanım değerine duyulan ihtiyaç, yaşamın dolaysızca sürebilmesi için sınıflandırılmamış ve metalaşmamış olan şeye duyulan ütopyanın tanımlanamaz boyutunu oluşturmaktadır. Çünkü Adorno'ya göre ütopya, yalnızca, gerçekleşmiş olanı değil, "gerçekleşmesine engel olmak için kurulmuş komplonun en derinine nüfuz eder" (Adorno, 2016, s. 22). Bu bağlamda Adorno'nun tasvir yasağı her koşulda geçerli olan bir kuraldan çok, düşüncenin dogmatik, özdeşleştirici ve totaliterleştirici bir biçime bürünmesini engellemek için geliştirilen eleştirel bir tutumdur. Dolayısıyla buradaki esas nokta ütopyaya karşı olmak değil, ütopyanın imgesel kapanışına dönüşmesine, toplumsal

gelecek tahayyülünü tek bir tasvire indirgenmesine karşı bir düşünsel dikkat geliştirmektir. Ancak Adorno'nun genel düşüncesini göz önünde bulundurduğumuzda, "özdeş olmayan" kavramı, ütopyanın olanağının koşulu oluşturmaktadır. Bu nedenle de takımyıldızı biçiminde inşa edilen ütopya'ya bağlı hakikate yönelik her türlü tasvir yasaklıdır. Çünkü Adorno için ütopya, içeriğe değil, formun özgürleştirici potansiyellerine dayanır. Ona göre salt biçim toplumsal baskı koşullarında bile hakikati ve ütopya'yı taşıyabilmektedir. Bu açıdan Adorno'nun formel ütopyası, hem ifade edilmeyeni ifade etme arzusu hem de egemen kavramsal sistemlere karşı bir direnç biçimidir. Diğer taraftan Adorno açısından düşüncenin ütopya'yı potansiyeli, genel kategorilere indirgenmeyen yeni kavramlara olan arayışta yatar ve felsefenin görevi, baskıcı toplumda bastırılan hakikatin izlerini dile getirmektir. Bugün en çok bastırılan hakikatlerden biri olan mübadele ilkesinin görünmezliğini açığa çıkartmak amacıyla eleştirel bir içerik barındıran ütopya'ya ihtiyaç vardır.

Jameson'un da belirttiği gibi kökleri Platon'a kadar uzanan ütopya'yı düşüncedeki paranın olmadığı bir toplum hayali, geç kapitalizmin karmaşık finansal anlatısına karşı radikal bir kopuş imkanı sunmaktadır (Jameson, 2009, s. 309). Jameson açısından ütopya'yı tahayyülün neden olduğu en büyük kopuşlardan biri, paranın ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılması düşüncesidir. Bu düşünce olmadan, finans kapitalizminin gittikçe daha da soyut bir biçime büründüğü ve nakit paranın öneminin azaldığı döneme karşı çıkılamaz. Özellikle radikal taleplerin bastırıldığı anlarda ve kitlelerin artık sistemin alternatifsizliğine ikna olduğu dogma karşısında ütopya böyle bir tasarıyla radikal bir biçimde geri dönebilir. Ancak bu dönüş, geçmişteki gibi tamamlanmış bir model ya da pozitif bir ütopya şeklinde gerçekleşmez; daha ziyade "kopuş fikrinin düşünülmesini mümkün kılan bir biçimde gerçekleşir" (Jameson, 2009, s. 311). Çünkü para kapitalist toplum için sadece bir aracı değil, aynı zamanda piyasayı ve özel mülkiyeti ayakta tutan alegorik bir yapıdır.

Adorno açısından her içerikli ütopya çağrısı, bir anlamda yasak bölgeye adım atmaktır; ancak bize göre konu bu yasağı nasıl ve ne adına ihlal ettiğimizdir. Adornocu bir yerden baktığımızda, bu türden bir ütopya, eleştirdiği şeyin yapısal formunu -bütünlük ve kurgu-yeniden üretme riskini de taşımaktadır. Çünkü Adorno için her pozitif tasvir, özdeşlik mantığını yeniden üretmektedir. Dolayısıyla paranın ortadan kalktığı toplum tahayyülü,

ne kadar radikal olsa da mevcut dünyanın bir tersi olarak kurulduğunda, hâlâ onun biçimsel mantığına bağımlı olabilir. Ve bu da eleştirel mesafenin kapanmasına, düşüncenin ideolojikleştirilmesine yol açar. Marx açısından her para sermaye demek değildir; fakat buradaki ütopyacı içerikte esas mesele paranın kaldırılmasının ütopyacı etkisidir. Bu bağlamda paranın ortadan kalktığı bir toplum tahayyülü, paranın şu anki işleviyle (soyut emek, değer biçme, tahakküm ve aracılık biçimi olarak) ilişkisini radikal biçimde eleştirmek ve bu ilişkiselliği görünür kılmak üzere düşünülürse, bu durumda Adorno'nun yasakladığı türden bir tasvir değil, tam tersine negatif bir işlev görebilir. Çünkü burada açığa çıkartılmak istenen şey, mevcut olanın bir bütün olarak eleştirisi, yani mevcut toplumsal gerçekliğin tahakküm formunu açığa çıkarmak için kullanılan bir karşıt imkan önerisidir. Günümüzdeki ütopya düşünün sönümlenmesini göz önüne alırsak eğer, artık sorun ütopya için çok fazla içeriğin bulunmaması değil, ütopya düşüncesinin olmamasıdır. Dolayısıyla paranın kaldırılması düşüncesi yalnızca ekonomik bir dönüşüm değil, arzu, yabancılaşma ve toplumsal ilişkiler düzeyinde de sarsıcı bir etki bırakacaktır. İmgesiz bir olanaksızlık duygusu olarak iş gören kapitalist tahayyülde “beklentisiz ve tasvirsiz umutlar” sistemin krizlerden sonra bile sürekliliğine duyulan güveni ve kayıtsızlığı pekiştirir (Esgün, 2024, s.100). Bu bağlamda parayı ortadan kaldıran ütopyacı tahayyül, Jameson'un yorumuna göre bir tür estetik gevşeme ve düşünsel serbestleşme sağlar. Bu bağlamda ütopyanın etkisi, paranın görünmez kıldığı ilişkileri ve eylemleri açığa çıkarır; “metalaştırmanın ötesine geçen yaşam biçimlerini düşünmeye zorlar” (Jameson, 2009, s. 310).

Tezin 2.2.3.2. bölümünde tartışılan Adorno'daki hakikatin politik içeriğinde söz konusu olan, hakikatin mutlak ya da görelî olup olmamasından ziyade, onun tarihsel direniş ve dönüşüm sürecinde bir ütopya olarak ortaya çıkma biçimidir. Bu anlayışı, kapitalist toplumun en temel ilişkisel formu olan mübadele biçimini eleştirel olarak düşünmenin bir imkânı olarak, kapitalist toplumda tahayyülü zorlaştıran olanaksızlıkları düşünmek için bir çıkış noktası sunabilir. Jameson, Lukács'ın 1960'lardaki değerlendirmesine atıfla, ütopyacı sosyalistlerin bile gerisine düştüğümüzü, ancak onların vizyonlarını yeniden keşfetmeden ilerleyemeyeceğimizi belirtir (Jameson, 2009, s. 313). Gerçekten de, kapitalizmin yapısal kusurlarını örten ve yeni gelecek tahayyüllerinin önünü kesen post-hakikat çağında Lukács'ın eleştirisinin geçerliliğini hâlâ koruduğu söylenemez mi?

Bu bağlamda ütopya tahayyülü, artık bir türlü net biçimde dile getirilemeyen post-hakikati kavramak ve onu geriletmek için daha güçlü bir düşünsel araç olarak öne çıkmaktadır. Paranın kaldırılması etrafında şekillenen bu ütopya tahayyül, yalnızca mevcut post-hakikat anlatısına yönelik bir direniş değil, aynı zamanda yeni bir politik imgelem alanı açan bir davettir. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te, özellikle "Tarih ve Aşkılık" bölümünde vurguladığı gibi, hakikat her zaman bir olasılık olarak varlığını sürdürür. Bugünü düşündüğümüzde, post-hakikatin hakikati bireysel duygulara hapseden biçimi karşısında, eleştirel biçimde tasvir edilen bir ütopya anlayışı Adorno'nun güncel bir yorumu için zemin sunabilir.

Bugün, hakikatin tarihsel olarak potansiyelinin görünmesini engelleyen post-hakikatin ifşası tek başına yeterli değildir. Adornocu hakikat odaklı bir toplumsal eleştiri, aynı zamanda bu engellerin nasıl ortadan kaldırılabilceğini düşündürmektedir. Bu nedenle "bu hakikat nedir?" ve "hakikat bugün nasıl engelleniyor" sorularına ek olarak üçüncü bir sorumluluğu da üstlenmektedir. Adorno, hakikatten vazgeçmemenin melankolisini kabullenmişti. Fakat o "yanlış yaşamın" da galip geleceğini düşünmemiştir. Adorno, bütünüyle yanlış olduğunu düşündüğü bir toplumda dahi, tarihsel olarak hakikat olasılığını görmüştü. Dolayısıyla hakikat odaklı bir toplumsal eleştiri yalnızca mevcut yanlışlıklardan biri olan post-hakikati teşhir etmekle sınırlı kalmamalıdır; aynı zamanda hakikatin nasıl ortaya çıkabileceğine dair tarihsel olanakları sorgulayıp görünür kılma sorumluluğunu da üstlenmelidir. Adorno'dan sonra bu tür bir eleştiri, 'eleştirel umut'u canlı tutmanın anlamlı yollarından biri haline gelmektedir.

SONUÇ

Trump'ın başkanlığa seçilmesinden ve post-hakikat kavramının popülerlik kazanmasından yaklaşık 12 yıl önce Bruno Latour *“Eleştiri Neden Sıfırı Tüketti?”* adlı makalesinde eleştirinin radikalleşerek, istenmeyen ellerde bir silaha dönüşmesinden söz etmişti. Latour'a göre eleştirinin bu radikalliği felsefeyi akademide göreceliğe kadar yaklaştırmıştı (Latour, 2021). Latour, post-hakikat tartışmalarında da sıklıkla değinilen iklim krizine yönelik şüpheleri gündeme getirerek, bilim insanlarının çoğunun küresel ısınmanın sebebi olarak insan yapımı kirletici maddeler olduğunu göstermesine karşın halkın bir türlü ikna olmama durumunu bilime olan güvenin kaybolmasına bağlıyordu. Buradaki asıl tehlike Latour açısından olgusal hakikatlere yönelik “kötü ideolojik tarafgirlikler kılığına girmiş aşırı güvensizliktir” (Latour, 2021, s. 86). Dolayısıyla tehlike Latour'a göre nesnel veya nesnelleştirilmiş olgulara karşı eleştirel olmayan güvenden/inançtan ziyade bu olgulara karşı aşırı bir güvensizliğin oluşmasıydı. Bu durum Latour'un göreceleştirilmesine karşı çıktığı doğallaştırılmış olgulara güveni sarsıyordu. Latour makalesinde işaret ettiği bir diğer nokta, bu olgulara karşı güvensizliğin sağ görüşlü politikacıların işine yaramasıydı. Benzer şekilde bu güvensizlik “taşrada yaşayan sakinlerin”, büyük çoğunluğunda görülen akademi karşıtlığı veya üniversite profesörüne karşı güvensizliği de artırıyordu. Latour bu güvensizliğin bir suçlusu olarak eleştirel bilgi teorilerini düşünmektedir. Örneğin iklim şüphecileri, olgusal kanıtlara karşı eleştirinin radikalliğinden cesaretlenerek, yöneltilen savları göreceliliğin sığ sularına çekerek güçlü bir pozisyon alabilmişlerdi (Latour, 2021, ss. 87-90).

Post-hakikat döneminde politikaya baktığımızda Trump ve taraftarlarında da görülen iklim şüpheciliği Latour'un eleştiri “sıfırı tüketti” söylemindeki olgusal hakikatlere yönelik hâkim ideoloji eleştirisinde haklı gibi gözükse de post-hakikat dönemindeki politika ile yirminci yüzyılın ideolojileri arasında benzerlikler bulunur. Özellikle post-hakikate karşı çıkmak için kullanılan doğallaştırma düşüncesi Adorno'nun işaret ettiği gibi yirminci yüzyılda göreceleştirmeye birlikte ideolojilerin ortak özelliklerindendir. Dolayısıyla hakikate dair var olan kriz yeni bir durumu oluşturmamakla birlikte yeni bir semptomu da içermektedir. Hakikat ile iktidar ilişkileri bağlamında hakikatin iktidar tarafından inşa edilmesi yirminci yüzyılın ideolojilerinin temel unsurlarındandı. Yeni olan şey ise Adorno'nun araçsal akılla ilgisinde belirttiği burjuvazinin artık irrasyonel olanı

rasyonel gibi gösterme çabasının artık bulunmamasıdır. Bu bağlamda Latour'un yaptığı gibi doğallaştırma ve göreceleştirme arasında bir ikili karşıtlık kurarak eleştirel teorinin, verili olguların yıkımıyla özdeşleştirilmesi ve bu bakımdan post-hakikate ön ayak olduğunun iddia edilmesi yanıltıcıdır. Çünkü Adorno'nun da belirttiği gibi hem göreceleştirme hem de doğallaştırma ideolojinin iki farklı biçimidir. Nitekim hem Adorno'nun 1960'larda üzerinde durduğu yeni sağ, hem de post-hakikat temsili haline gelen Trump, ideolojinin her iki biçimini de kullanmaktadır. Hatta post-hakikatte daha çok ön plana çıkan, ideolojinin biçimi göreceleştirme biçimidir. Bahsi geçen Trump ve taraftarları daha çok hakikat ile yalan arasında hiçbir sınırın bulunmadığı bir dönemdeymiş gibi davranmaktadırlar. Diğer taraftan komplo teorileriyle birlikte kitleleri peşinden sürükleyebilme durumu ideolojinin hem doğallaştırma hem de göreceleştirme biçimine örnek oluşturmaktadır. Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ideolojinin çifte yüzünü antisemitizm tartışmalarında ortaya koymuşlardır. Örneğin Nazi propagandasında sürekli bir düşman yaratarak doğallaştırma yoluyla ırkçılık meşrulaştırılırken, aynı anda kendi doğallaştırmalarına uymayan her türlü olguyu da göreceleştirmişlerdir. Bu ikilik hem hakikati düşüncenin kaba yollarından savunmaları sindirir hem de kendi inançlarını gerçeklik olarak doğallaştırır. Artık geline son aşamada eleştirinin görevi daha da önemlidir: Hem salt doğallaştırmaya hem de sınırsız göreceleştirmeye teslim olmamak için her iki ideolojik uçla da mücadele eden bir eleştirel pozisyon geliştirmek gerekir. Çalışmamızın amacı da bu görevi layığıyla yerine getireceğini düşündüğümüz Adorno'nun negatif diyalektik anlayışı ve ondan çıkarsanacak ütopyaya dayalı hakikat fikriydi.

Marx'ın burjuva çağı için söylediği katı olan her şeyin buharlaşması durumu post-hakikatle birlikte daha hızlı bir ivme kazanmıştır. Mutlak hakikat ve post-hakikat arasında bir yere sıkışan neoliberal dünyanın krizine karşı birinci bölümde, Adorno'nun kendinden önceki diyalektik kavrayışlarına neden karşı olduğunu açıklamaya çalıştık. Göreceliliğe karşı güçlü bir karşı çıkış olan Hegelci diyalektik, karşıtlıkları katı biçimde ele almayıp, gerçekliği sabitlemeden, dinamik bir bütünlük içerisinde betimlemeye olanak sağlamaktadır. Hakikate dair çelişki ise aynı bütünün içindeki dinamik bir ilişki olarak ele alınır. Adorno'ya göre buradaki sorun Marx'ın *Kapital*'deki yorumuna benzerdir. Marx'a göre Hegel'de diyalektik var olanı yüceltmeye sebep olmuştur. Adorno'ya göreyse her şeyin rasyonelleştirildiği ve dışarıda hiçbir şeyin bırakılmadığı burjuva

ideolojisinde “hakikat bütündür” söylemi diyalektiğin, kapitalist iktisadın bir tür onaylanmasına dönüştürmektedir. Dolayısıyla diyalektik bir yöntem olarak kullanılabilecekse eğer kurulmuş yapıların geçiciliklerini göstererek kullanılmalıdır.

Düşüncenin toplumsal yaşamdan kopuk olamayacağını ve bilincin maddi yaşamın ve toplumsal ilişkilerin etkisiyle şekillendiğini düşünürsek, mevcut durumun ilişkiselliğini açığa çıkartmayan bir diyalektik, hem Adorno hem de Marx için idealist kalacaktır. Bu bağlamda Marx diyalektiği, kapitalist toplumdaki sömür ilişkilerini açığa çıkaran bir görev olarak kullanır. Çünkü ona göre eleştirinin tarihsel sorumluluğu, proletaryanın kapitalist üretim tarzını yıkma görevine bağlıdır. Proletarya, değişen koşullar ve sınıf mücadelesiyle bilincini dönüştürerek devrimci pratiği mümkün kılmaktadır. Adorno’ya gelinen süreçte Marx’ın “felsefenin gerçekleşmesi” ve felsefenin proletarya aracılığıyla dünyayla birleşmesi fikrinin boşa çıkmasından sonra diyalektiğin yeniden gözden geçirilmesi gerekmişti. Adorno’nun genel düşüncesi bu açıdan bakıldığında, tarihsel durum itibarıyla katılmış bulunan Marksizmin sınıf temelli düşüncesini yeniden formüle etme girişimidir. Adorno öncelikle Hegel’de ve Marx’ta bulunan tarihin pozitif yönde seyrini eleştirmiş, tarihin yapısal bütünlük oluşturmadığını düşünmüştür. Bu nedenle Adorno, tarihin ilerleyişinin her zaman gelişim anlamına gelmediğini, aksine sapmalar ve barbarlıklar içerdiğini vurgular. Diğer taraftan ona göre hakikat tarih içinde ortaya çıkar ancak tarih tarafından belirlenmez; dolayısıyla evrensel tarih anlayışı mümkün değildir. Hegel’in tarih felsefesi burjuva toplumunun bütünlüklü sistem yapısına uyarken, Adorno sistemin dışında kalanları ve tikelliği savunur. Adorno, ilerlemeye karşı değildir; ama ilerlemenin her zaman özgürleşmeye hizmet etmediğini, tarihin felaketler üzerinden geliştiğini belirtir. Bireylerin acı ve ıstırapı üzerinden ilerleyen tarih karşısında Adorno, tikellik ve özdeşsizlik gibi kavramlara sarılır. Bu yaklaşım, onun Lukács gibi düşünürlerle yaptığı tartışmalarda ve Ortodoks Marksizme yönelik eleştirilerinde daha net görünür.

Lukács’ın proletaryanın sınıf bilinci üzerinden hakikate ulaşılacağı iddiasına karşılık Adorno, teori ile pratiğin daha dolaylı bir ilişki kurması gerektiğini savunur. Adorno’nun hakikat anlayışı bu açıdan bir tür sınıfsal öncelikten çok toplumun genelinde deneyimlenen tahakküm süreçlerine dayanmaktadır. Çünkü ona göre kapitalizmde işçi sınıfı maddi ve bilişsel olarak sisteme entegre olmuştur. Bu nedenle de radikal toplumsal

dönüşümün koşulları değişmiştir. Adorno bu koşul değişikliklerini hem teori ve pratiğin birliği hem de kültür endüstrisi üzerine tartışmalarında ele almaktadır. Adorno'ya göre radikal pratik çağrılar iktidarın baskı mekanizmalarını meşrulaştırabilir ve özgürleşme umutlarını zayıflatabilir. Bu nedenle felsefenin pratik adına susturulmasına karşı durmak gerekir. Diğer yandan Adorno'ya göre hem bireysel hem de kamusal alanda “doğru yaşam” mümkün değildir; reformlar, demokratik vaatler ve kültür endüstrisinin ürünleri doğru bir yaşamı mümkün kılacak koşulları oluşturmamaktadır. Çünkü Adorno'ya göre egemen sınıfın ideolojisi her dönemde kendine özgü bir form ve içerik geliştirerek asıl sorunun üzerini örtmektedir. Kapitalist üretim ilişkilerinin bütüncül karakterinin bir sonucu olarak burjuva ideolojisi, üretim ilişkilerinden doğan şeyleşmeyi tüm topluma yayarak “yanlış yaşam”ın çeperlerini genişletir. Üretim ilişkilerinin doğurduğu şeyleşme, kapitalist toplumda meta toplumunun, toplumsal iş bölümünün ve düşünsel emeğin ön plana çıkmasının bir sonucudur. Dolayısıyla bu aşamada ideolojiye karşı direnmek kapitalizmin ilk evresinde olduğundan daha da zorlaşmıştır ve yaşam şeyleşme koşulları altında tamamen kuşatılmıştır. Bu bağlamda Adorno, dış dünyanın tahakkümünün sosyal tahakküme, ardından da bireyin iç dünyasının tahakküm altına alınmasına yol açtığını belirtir. Artık şeyleşme, bilinçdışını bile kapsayacak şekilde genişlemiş ve bireyler kültür endüstrisinin standart kalıplarına mahkûm edilmiştir. Dolayısıyla bireyler daha iyi bir toplumun mevcut olma imkanını dahi görememektedirler. Böyle bakıldığında Aydınlanmanın ve Marksizmin tarihsel olarak olumluya doğru ilerleme şeması çökmüş, tarihsel olarak her zaman mümkün olan ütopya umudu unutulmuştur.

Adorno'nun görüşüne göre, düşüncenin bir parçası umut olup, bu umut hakikatin görünür olabilmesi için gereklidir. Ancak kültür endüstrisi bu umudu araçsal aklın tahakkümü altında şeyleşmiş bilincin umuduna dönüştürmüştür. Adorno, en soyut düşüncenin bile düşündüğü şeye yönelik duygular taşıdığını belirtir. Burjuva toplumunun ideolojisinin, bilinçdışındaki duyguları dahi tahakküm altına alması, düşüncenin duygulardan özerk olamayacağı sonucunu doğurur. Kültür endüstrisi, çalışma saatlerinin sıkıcı ve monoton bir hale gelmesinin karşısına eğlenceyi konumlandırması, işçinin umudunu tüketim odaklı anlamsız bir umuda bağlamaktadır. Karmaşık sitemlerle sürdürülen örgütlü ve kurumsallaşmış tahakküm karşısında umudu korunmanın gerekliliğinden söz eden Adorno'nun zihninde, mevcut durumun ötesinde başka bir olasılığı işaret eden, ütopyaya dayalı bir hakikat düşüncesi yer alır. Bir bakıma bu hakikat, kültür endüstrisinin kısılacı

altındaki insanlar için kurgulanmış bir teoridir. Adorno'nun kültür endüstrisi eleştirisi, düşüncenin özerkliği ve ideoloji eleştirisiyle birlikte hakikat anlayışı açısından da post-hakikat tartışmalarına geniş bir eleştiri imkânı sunar.

İkinci bölümde kapatılmış topluma karşı bir umut kapısı olan hakikatin temel gerekçelendirmelerinden ve tarihsel bir imkân olarak görülen ütopya dayalı hakikatin öneminden söz edilmektedir. Hakikat, tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız düşünülemez; bu yüzden Adorno'nun hakikat kavrayışı, tarihsel-toplumsal dolayımı merkeze alır ve soyut, mutlak hakikat anlayışlarına karşı çıkar. Böylelikle hakikatin salt düşünsel bir kategori olmadığı, aksine toplumsal çelişkileri ve gerilimleri açığa çıkaran bir eleştiri alanı sunduğu görülecektir. Bir bakıma diyalektiğin görevi de kavramlarla gerçeklik arasındaki kapanmayan boşluğu korumak, sistem kurmaya değil, çelişkilerle yüzleşmeye ve hakikati özdeşsizlikler içinde aramaya devam etmektir. Adorno bu yaklaşımını kavramlar, nesneler ve toplumsal yapılar için de uygular. Örneğin dili ele alış biçimine bakarsak, bir kelimenin anlamı yalnızca kendi başına değil, diğer kelimelerle kurduğu ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan nesneler de içinde bulundukları bağlamlardan bağımsız olarak kavranamazlar. Bir nesne ancak çevresindeki diğer nesnelerle, tarihsel ilişkilerle ve toplumsal pratiklerle birlikte anlaşılabilir (Adorno, 2016, s.154). Adorno'nun bu yaklaşımı takımyıldızı anlayışına dayanmaktadır. Adorno'nun kavram kümelenmesi anlayışı, hakikati tekil ve sabit bir öz olarak değil, kavramlar arasındaki çok yönlü ilişkiler ağı içinde kavramayı amaçlar. Bir kavram yalnızca kendi iç mantığıyla değil, diğer kavramlarla kurduğu gerilimli ilişkiler aracılığıyla anlaşılır. Bu yaklaşım, hakikatin durağan değil, sürekli devinen, çatışmalı ve olumsal bir yapı olduğunu gösterir. Adorno için hakikat, kendisini yalnızca sabit kategorilerle ifade edilemez; kavramların arasındaki farklılıkların ve çelişkilerin korunmasıyla açığa çıkar. Bu, hakikatin ütopya bağlı doğasının bir ifadesidir: çünkü gerçeklik, yalnızca mevcut olanla değil, onun içindeki olası dönüşümlerle birlikte kavrandığında anlaşılabilir. Bu bağlamda hakikat hem şimdinin eleştirisi hem de var olmayanın ifadesi olarak düşünülür. Adorno'daki hakikatin bu ikili yapısı hem göreceleştirmeye hem de mutlaklaştırmaya karşı bir direniş görevi görür. Sofistlerden bu yana süregelen göreceleştirme eğilimi, hakikatin mevcut yapının sürdürülmesine hizmet etmesine yol açarken; eleştirel hakikat, mevcut olanı olumsuzlamaya yönelir. Hakikatin var olmayanın bir ifadesi olarak

düşünülen yanı ise mutlak hakikatin var olan yapının olumlanmasına karşı var olanın ötesine işaret eden bir spekülâtif uğrak olmasıdır.

Adorno'nun tarihe yönelik kalıcı bir kurtuluş sağlayacak anlamı reddetmesiyle geleceğe dair henüz var olmayanın hakikatinin spekülâtif yönü çelişkili görünse de tarihe bakışıyla hakikat arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde durum hiç de öyle değildir. Bu ilişki, diyalektik olumsuzlama aracılığıyla tarihin tersinden işlenmesiyle kurulur. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki tarihteki mitleri ve büyülerini bozma amacının *Negatif Diyalektik*'teki karşılığı da aslında tarihin hakikatini negatif olarak dillendirmektir. Bu bağlamda Adorno için ütopya, hakikatin kurtarıcı boyutudur. Hakikat yalnızca mevcut yanlışların olumsuzlaması değil, farklı bir geleceğin ima edilmesidir de. Adorno bu ilişkiyi şöyle ifade etmektedir: "Gerçekliği olumsuzladığı için ondan kopmuş olan umut, sonuçta hakikatin görünmek için büründüğü tek biçimdir" (Adorno, 2005a, s. 62). Adorno, *Minima Moralia*'dan *Negatif Diyalektik*'e geçerken kurtuluş umudunu ıstırap ve kültürel eleştiriyiyle birleştirir. Bu umut, kapitalizmin örttüğü acılara son verme arzusuyla bağlantılıdır. *Negatif Diyalektik*'te bağlantı üç temel adımdan oluşur; İlk olarak, diyalektiğin ikili doğası kabul edilir. Ardından, diyalektiğin kendi tahakküm süreçlerine nasıl karıştığını sürekli sorgulaması ve buna karşı eleştirel bir konum alması gerektiği ortaya konur. Son olarak ise, düşünce mevcut sistemin sınırlarının ötesine taşınarak, özdeşlik ilkesinin ve kapitalist mübadele mantığının dışına çıkan bir hakikat anlayışı geliştirilir. Bu doğrultuda büyük anlatılar yerine mikro düzeyde toplumsal direniş biçimlerine ve ütopyaya odaklanan bir hakikat fikri ortaya atılır.

Adorno'nun hakikate ilişkin bu diyalektik ve ütopyacı yaklaşımı, yalnızca epistemolojik bir önerme değil, aynı zamanda eleştirel bir ideoloji çözümlemesidir. Bu noktada, hakikatin tarihsel-toplumsal koşullarla örülmüş çelişkili doğası, onun yalnızca bilgiyle değil, aynı zamanda dile, kültüre ve politik yapıya içkin gerilimlerle açığa çıkabileceğini gösterir. Adorno'nun bu yönelimi, *Sahicilik Jargonu*'ndaki Heidegger eleştirisinde daha belirgin bir hal alır ve post-hakikat bağlamında olduğu gibi dilin hakikati gizleyen değil, onu boşaltan bir araca dönüşmesi üzerinden derinleştirilir. İkinci bölümün devamında tartışılan bu eleştiri, hakikatin olumsuzlayıcı potansiyelini iptal eden söylemlerle, düşüncenin diyalektik ilerleyişini sekteye uğratan ideolojik yapıların ortak zeminde buluştuğunu ortaya koyacaktır.

Adorno için düşüncenin gerçek ilerleyişi, diyalektik süreci koruyarak hem dili hem de toplumu sorgulamak ve hakikat olasılığını bu sorgulamada aramakla mümkündür. Fakat jargon da post-hakikat de bu olasılığı iptal eder, düşünceyi sabitler ve hakikatin yerine rıza üreten boş vaatlerle dolu bir ütopyayı ikame eder. Bu açıdan bakıldığında, sahicilik jargonu da post-hakikat de yalnızca görünürde değil, irrasyonelliklerinin toplumsal irrasyonellikle kesiştiği noktada belirginleşir. Hakikatin dili iddiasındaki jargon, aslında toplumun manipülasyonlarına hizmet eden bir dilsel maskeden başka bir şey değilken, post-hakikat de kapitalist irrasyonelliğin artık rasyonelleştirilemediğinin semptomundan öte bir şey değildir. Adorno, sahicilik jargonunda hakikatin içeriğini boşaltan, onu salt bir ifade biçimine, biçimsel bir güvenlik ve otantiklik gösterisine indirgenen bir dil anlayışından söz etmektedir. Burada hakikatin, iddiaların doğruluğuyla değil, bu iddiaları dile getiren öznenin sahici görünmesiyle ilişkilendirildiğini vurgulamaktadır. Aynı durum post-hakikatin yükselişe geçtiği dönemde de işleyen temel bir mekanizmadır. Ancak iki durum arasında ortaklıklar kurmak sorunun anlaşılması açısından yeterli değildir. Çünkü Adorno, milliyetçilikle sarmalanmış, demokrasi savunucusu gibi görünen sağ ideolojilere karşı da uyarılarda bulunmuştur. Bu bağlamda üçüncü bölümünde Adorno'nun demokrasi eleştirileri ve post-hakikatin koşullarını oluşturan ideolojileri anlattık.

Adorno'ya göre yeni sağ radikalizm tehlikesi demokrasinin gerçekleştiremediği vaatlerin açık yaralarıdır ve özellikle propaganda, popülizm ve milliyetçilik üzerinden güç kazanırlar. Adorno bu eğilimleri ekonomik krizlerle beraber, toplumsal belirsizlik, statü korkusu ve duygusal kırılganlıkla ilişkilendirir. Demokratik eğitim yoluyla faşist eğilimlerin önlenmesi gerektiğini savunur ancak bu eğitim yalnızca bilgi değil, duygusal ve eleştirel düşüncenin gelişimini de kapsamalıdır. Çünkü Adorno, kapitalizmin toplumsal bilinci zayıflatmaya devam ettiğini ve suçun ölçsüzlüğüne bireyleri geçmiş bastırmaya ittiğini, bunun da bir tür duygusal kırılganlığa sebep olduğunu belirtir. Bu durum yalnızca Almanya'ya özgü de değildir; Adorno, Amerika'daki tarih karşıtlığını da benzer bir hafızasızlık hali olarak görür. Özellikle sanayileşme ve mübadele ilişkilerinin egemenliği, zaman algısını ve belleği silikleştirmiştir. Böylece unutma, bireysel bir zaaf değil, burjuva toplumunun nesnel bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Öte yandan Adorno, egemen ideolojinin bireyleri içinde bulundukları nesnel koşulların değiştirilemez olduğuna inandırarak pasifleştirdiğini savunur. Nesnel koşullar içerisinde başarısızlığa uğrayan bireyler, yapısal sorunları eleştirel ve dönüştürücü düşünme kapasitelerinin kitlesel demokrasi biçimleri tarafından bastırılması sonucunda fark edememektedirler. Böylelikle Adorno'ya göre bu durumda otoriteye bağımlı karakterler ortaya çıkar; zayıf benlik yapılarını, kolektif kimliklere özdeşleşerek telafi etmeye çalışırlar. Bu özdeşleşmelerin yıkılması gerektiği durumlarda ise toplumsal bir panik, kolektif unutma ve bastırma eğilimleri devreye girer. Bu bağlamda sağ ideolojilerin sağladığı birlik duygusu, savaş sonrasında bile kolektif hafızada bir özlem olarak sürmüştür. Ancak ekonomik refah, bu özlemin üzerini örten bir araç haline geldiği için de sağ ideolojide artık geleceğe yönelik bir kurgu sunmak yerine geçmişin güçlü devlet anıları ve kıyamet retoriği bulunmaktadır. Adorno, faşizmin geçmişle kurduğu ilişkiyi de bu çerçevede değerlendirir. Faşizm, geçmişini yalnızca nostaljik bir anı olarak değil, geleceği kurgulamak için kullanılan bir model olarak işler.

Adorno'nun sağ radikalizme ve faşist propagandacılara ilişkin çözümlemeleri, yalnızca belirli bir tarihsel dönemin ideolojik yapısını açığa çıkarmakla kalmaz; aynı zamanda, geç kapitalist toplumlarda hakikatle kurulan ilişkinin dönüşümüne dair yapısal bir eleştiri içerir. Özellikle kolektif unutma, bastırma ve nostalji gibi dinamikler, Adorno'nun faşizm analizinde yalnızca geçmişe dair patolojiler olarak değil, aynı zamanda demokratik vaadin başarısızlığıyla şekillenen güncel krizlerin habercileri olarak da değerlendirilmelidir. Bu çerçevede, faşist propagandanın hakikati çarpıtmakla yetinmeyip onun imkânını ortadan kaldırmaya yönelmesi, günümüzde post-hakikat kavramıyla tartışılan politik ve epistemolojik bunalımla derin bir akrabalık taşır. Dolayısıyla Adorno'nun tarihsel çözümlemelerinde ortaya koyduğu ideolojik yapılar, yalnızca geçmişin işlenmesi değil, aynı zamanda bugünün semptomatik görünümüleri olarak da okunabilir.

Adorno'nun faşist propagandaya dair geliştirdiği temel tespitlerden biri olan amacın hakikati gizlemek değil, onu tahrip etmek olduğu düşüncesi, post-hakikat olgusunun da özünü oluşturur. Burada mesele, insanların bir yalana inandırılması değil, hakikatin artık toplumsal ve politik tartışmalarda belirleyici rol oynamamasıdır. Adorno'nun yeni sağ ve faşist liderlerle ilgili söylemlerinde olduğu gibi post-hakikatte de benzer şeylerin

bulunmasını tek başına aktarmak yeterli değildir. Dolayısıyla post-hakikatle ilgili tartışmalarda, yalnızca tarihsel benzerlikler sunmak—örneğin felsefe tarihindeki kuşkuculardan ya da yirminci yüzyıl ideolojilerinin biçimlerinden söz etmek—yalnızca semptomla dair konuşmakla sınırlı kalacaktır. Bu açıdan, post-hakikatin sembol figürlerinden biri olan Trump’a karşı Adorno’nun Martin Luther Thomas’a yönelik uyguladığı stratejilerin -yani yalanlarını ve çelişkilerini ifşa ederek karanlıkta kalan ideolojik tarafını aydınlatma yönteminin- benzerini kullanılsa dahi, Trump’ın destekçilerinin azalmaması yeni bir stratejiyi gerekli kılmaktadır. Adorno bir adım daha atarak ikili bir çözüm sunar; birincisi, demokratik eğitim aracılığıyla faşist eğilimlerin önlenmesi; ikincisi ise, ütopyanın hatırlatılması ve tarihsel olasılıkların her zaman mümkün olduğunun gösterilmesidir. Günümüzde post-hakikat çağında yeniden belirginleşen unutmama, bastırma ve nostalji semptomları karşısında, özellikle bu ikinci adım hayati bir önem taşır. Bu amaçla çalışmanın üçüncü bölümünde ütopyanın hakikatin savunulması açısından taşıdığı öneme değinildi.

1950’lerden itibaren tüketimci kapitalist sistemin ideolojisi yalnızca politik hegemonya değil, aynı zamanda ideolojik bir yeniden yapılandırmayı da beraberinde getirir: sosyalist ütopyalar bastırılarak, bireysel çözümler ve öznel mutluluklar yüceltilmektedir. Bu yönüyle önceki burjuva devrimlerinin tarihsel ilerleme ve mutluluk vaadinden daha karamsar bir gelecek tahayyülü sunulur. Günümüzde post-hakikat anlatısı, tıpkı tüketim toplumunun ürettiği bireysel arzu ütopyaları gibi toplumsal hakikati değil, kişisel geçici tatmini merkezine alır. Sosyalist ütopycıların dahi gerisine düştüğümüz dönemde Lenin’in *Yüksek Bir Dağa Tırmanmak Üzerine* isimli kısa yazısında kale aldığı sözü hatırlamak bu nedenle yerinde olacaktır:

“Çok yüksek, dik ve henüz keşfedilmemiş bir dağa tırmanan bir insan düşünelim: Diyelim ki, bu insan inanılmaz zorlukları ve tehlikeleri aşarak, kendisinden önce bu dağa tırmananlardan daha yükseklerle çıkmayı başardı, fakat hala zirveye ulaşmış değil. Öyle bir duruma gelmiş ki seçtiği yönde ve izlediği yolda yürümesi sadece zor ve tehlikeli değil, artık düpedüz olanaksızlaşmış. Bu dağcı geri dönmek, aşağı inmek, daha uzun da olsa kendisine zirveye ulaşma olanağı sağlayacak başka yollar aramak zorundadır” (Lenin, 1997, s. 335).

Adorno’nun yeni sağ radikalizmle ilgili tespitleri yerinde olsa da, yeni sağa veya faşist ajitatöre karşı *Negatif Diyalektik*’te geliştirilen hakikat fikrini ön plana çıkarmaması günümüzden bakılınca bir eksiklik olarak okunabilir. Fakat İkinci Dünya savaşı sonrası yükselişe geçen ütopyanın unutulmasına yönelik Adorno’nun *Minima Moralia*’da ve

Negatif Diyalektik eserlerinde ütopyanın hatırlatılması bulunsa da, o dönemde öncelikli tehlike sağ radikalizmin tekrardan yükselişe geçmesiydi. Adorno yeni sağın yükselişe geçişini bir bakıma liberal demokrasilerin vaatlerini yerine getirmemesine de bağlıyordu. Bu açıdan, neoliberalizmin krizinin bir semptomunu oluşturan post-hakikati Adorno’cu bir yaklaşımla ele aldığımızda, bugünün koşullarında yalnızca ilk adımı atmak yeterli olmayacak, ikinci adımın da Adorno’nun ütopya anlayışından farklı biçimde yeniden yorumlanması gerekecektir. Bu nedenle çalışmanın sonunda, Adorno’nun ütopya dair düşüncelerinin post-hakikate bir yanıt sunacağını düşündüğümüz ütopyanın eleştirel biçimde içeriklendirilmesi tartışmasına yer verildi. Adorno’nun tasvir yasağının bugün hâlâ geçerli olup olmadığı tartışılarak, ütopyanın post-hakikat karşısında eleştirel bir içerik kazanarak daha kuvvetli bir hakikat iddiası oluşturabileceği öne sürüldü.

Her ne kadar Adorno, 1960’lı yıllarda liberalizmin krizini faşist ajitatörün yükselişi, Yeni Sağ’ın güç kazanması ve hakikatin propaganda karşısında önemsizleşmesi gibi semptomlar üzerinden teşhis ederek bir müdahale yöntemi önermiş olsa da benzer bir kriz bugün farklı adlar altında varlığını sürdürmektedir. Üçüncü bölümün temel amacı da bu süreklilik içinde Adorno’yla benzer bir eleştirel yönelimi sürdürmektir. Bu çalışmaya göre post-hakikatin, popülizmin ve alternatif sağın yükselişi, neoliberalizmin yapısal krizinin güncel semptomlarıdır. Adorno’nun tespit ettiği gibi bu tür krizler yalnızca politik alanda değil, kültürel üretim biçimlerinde, toplumsal bilinçte ve hakikatle kurulan ilişkide de etkisini gösterir. Bugün söz konusu üç eğilimde –post-hakikat, alternatif sağ ve popülizmde– yalnızca hakikatin parçalanması değil, aynı zamanda ütopya tahayyülünün silinmesi de eşzamanlı biçimde belirginleşmektedir. Amerika’daki tüketim kültürünün köklü biçimde anti-ütopyacılık doğası göz önüne alındığında, üç eğilimin de orada filizlenip sonra tüm dünyaya yayılması hiç de şaşırtıcı değildir.

Tam da bu noktada, post-hakikat çağında tüketim ideolojisinin içini boşalttığı sahte ütopyalara, alternatif sağın geçmişe dönük romantik idealleştirmelerine ve popülist söylemlerin hakikatin içeriğini boşaltan stratejilerine karşı, Adorno’nun ütopya dair tasvire kapalı, negatif ve formel anlayışı ile ütopyayı bugünün krizleri içinde yeniden kurmayı hedefleyen yaklaşımlar arasında kritik bir gerilim ortaya çıkmaktadır. Bu gerilimde hakikatin savunusu yalnızca bilgiye değil, tarihsel olarak her zaman mevcut olan ancak bastırılmış ya da unutturulmuş bir potansiyel olarak ütopya dayanmalıdır.

Post-hakikatle başa çıkmanın yolu, bu ütopyacı negatif hakikati –yani nesnel dünyanın dönüştürülebilirliğini ve insanların daha adil bir yaşam umudunu– yeniden düşünsel ve politik alana çağırmaktır. Hakikat bu bağlamda yalnızca neyin doğru olduğuna dair bir mesele değil, “hangi dünya mümkün olabilir?” sorusunun diyalektik bir yanıtıdır. Post-hakikate karşı ütopya dayalı hakikat anlatısı mevcut zamanın kötülüklerine dair tespitlerden daha çok, daha iyi bir geleceği hayal etme amacı güden bir çaba taşımaktadır. Bu bağlamda biz de çalışmamızda Adorno’nun ütopya bağlı hakikat anlayışını merkeze alarak, onun düşüncesini hem birey-toplum ilişkisine dair eleştirel çözümlemelerini hem de negatif diyalektiğinden çıkarsanan formel ütopya anlayışını inceledik. Adorno’nun hakikat anlayışını yalnızca felsefi değil, politik boyutlarıyla da ele alarak, onun düşüncesinin post-hakikatin bir semptomu haline gelen neoliberal dünyada neden hâlâ vazgeçilmez olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Böylece şu soruların yanıtlarını açık bırakarak bitirdik: “Ütopya bağlı hakikat, neoliberal dünya karşısında yalnızca eleştirel bir teşhis aracı olarak mı işlev görür, yoksa gerçekten politik ve düşünsel dönüşüm yaratacak bir potansiyel taşır mı?” ve “Her türlü tasviri reddeden bir eleştiri, popülizmin, duyguların ve görselliğin ön plana çıktığı post-hakikat ortamında, ütopyacı bir hakikat anlatısı için nasıl bir dil, biçim ve politika gerektirir?”

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (1965). Democratic leadership and mass manipulation. *Studies in Leadership Democratic Acton*, 418-439.
- Adorno, T. W. (1974). The stars down to earth: The Los Angeles times astrology column. *Telos*, (19), 13-90.
- Adorno, T. W. (1977). The actuality of philosophy. *Telos*, (31), 120-133.
- Adorno, T. W. (1993). *Hegel: Three studies*. (S. W. Nicholse, Çev.). MIT Press.
- Adorno, T. W. (1999). Alman öğrenci hareketleri üzerine bir mektuplaşma. (A. Doğukan, Çev.). *Defter Dergisi*, (37), 115-129
- Adorno, T. W. (2003). Kültür endüstrisini yeniden düşünürken. E. E. Çakmak (Ed.), *Cogito: Adorno: Kitle, melankoli, felsefe* içinde (s. 184-201). Yapı Kredi Yayınları.
- Adorno, T. W. (2003). Neden hâlâ felsefe? E. E. Çakmak (Ed.), *Cogito, Adorno: Kitle, melankoli, felsefe* (Cilt 36, s. 184-201). Yapı Kredi Yayınları.
- Adorno, T. W. (2005a). *Minima Moralia*. (O. Koçak ve A. Doğukan, Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2005b). Auschwitz sonrasında eğitim (E. E. Çakmak, Dü.). *Adorno: Kitle, melankoli, felsefe* (Cilt 36, s. 236-244). Yapı Kredi Yayınları.
- Adorno, T. W. (2009). *Current of music*. Polity Press.
- Adorno, T. W. (2011). *Kültür endüstrisi kültür yönetimi* (N. Ülner, M. Tüzel ve E. Gen, Çev.). İletişim Yayınları.
- Adorno, T. W. (2011). *Otoriteryen kişilik üstüne* (D. Şahiner, Çev.). Say Yayınları.
- Adorno, T. W. (2012). *Sahicilik Jargonu Alman ideolojisi üzerine* (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayıncılık.
- Adorno, T. W. (2016). *Negatif diyalektik* (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2017). *Metafizik kavram ve sorunları* (İ. Serin, Çev.). İthaki Yayınları.
- Adorno, T. W. (2018). *Edebiyat yazıları* (S. Yücesoy, Çev.). Metis Eleştiri.
- Adorno, T. W. (2020a). Yeni sağ radikalizmin veçheleri. *Yeni sağ radikalizm veçheleri ve geçmişin işlenmesi ne demektir?* (Ş. Öztürk ve T. Onur, Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2020b). Geçmişin işlenmesi ne demektir? *Sağ radikalizmin veçheleri ve geçmişin işlenmesi ne demektir?* (Ş. Öztürk, & T. Onur, Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2023). *Faşizm ve propaganda* (M. Çavdar, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2006). *Eleştiri toplum üzerine yazılar* (M. Y. Öner, Çev.). Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği* (N. Ü. Karadoğan, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2010). *Sosyolojik açılımlar* (M.S. Durgun ve A. Gümüş, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygırları* (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İletişim Yayınları.
- Anderson, P. (2004). *Batı Marksizmi üzerine düşünceler* (B. Aksoy, Çev.). Birikim Yayınları.
- Behrens, R. (2011). *Adorno sözlüğü* (M. Tüzel, Çev.). Versus Kitap.
- Bernstein, J. M. (2011). Sunuş. *Kültür endüstrisi kültür yönetimi* (s. 7-33). İletişim Yayınları.
- Bibuyck, B. (2008). *Momenta of sophistry: Adorno's intimations on rhetoric and form*. Phrasis (Gent): Studies in Language and Literature, 49(1), 77-92.
- Bloch, E. (2020). *Umut ilkesi* (Cilt 1). (T. Bora, Çev.). İletişim Yayınları.
- Bonefeld, W. (2013). Adorno'da özgürleşmeci praksis ve kavramsallık. J. Holloway, F. Matamoros ve S. Tischler (Ed.), *Olumsuzluk ve devrim* içinde (s. 137-166). Otonom Yayıncılık.
- Booker, M. K. (2002). *The post-utopian imagination American culture in the long 1950s*. Greenwood Press Westport.
- Boucher, G. (2016). *Yeni bir bakışla Adorno* (Y. Başkavak, Çev.). Kolektif Kitap.
- Brahms, Y. (2020). Philosophy of post-truth. *Institute for National Security Studies*, 1-19.
- Buck-Morss, S. (1977). *The origin of negative dialectics*. The Free Press.
- Özçetin, B. (2023). Bireyin ve özerkliğin tasfiyesi: Adorno'nun düşüncesinde kapitalizm ve demokrasi ilişkisi. C. Cemgil & Ö. Turan (Der.), *Kapitalizm ve demokrasi: Bir zıtlığın anatomisi* içinde (s. 107-302). Metis Yayınları.
- Callinicos, A. (2009). Marx'ın yöntemi (D. B. Kılınç, Çev.). *Felsefe Yazın*, (14) 32-40.
- Conrad, M. (2024). From denouncing to defunding: The post-truth populist challenge to public-service media. M. Conrad, G. Hálfðanarson, A. Michailidou, C. Galpin, & N. Pyrhönen (Ed.), *Europe in the Age of Post-Truth Politics* içinde (s. 79-103) Palgrave Macmillan.
- Cook, D. (1996). The rhetoric of protest: Adorno on the liberal democratic tradition. *Rethinking Marxism*, 58-74.
- Çiçekdağı, C. (2016). Kopula üzerine. *Uludağ Üniversitesi fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 131-140.
- Dahlgren, P. (2018). Media, knowledge and trust: The deepening epistemic crisis of democracy. *Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 25(1-2), 20-27.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipus kapitalizm ve şizofreni I* (Cilt 1). (F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Çev.). Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Dündar, B. İ. (2021). Hakikatin sırtındaki yük: Siyaseten doğruculuk. D. B. Özçelik (Ed.), *Hakikat sonrası* içinde (s. 147-185). Nika Yayınevi.
- Elgür, E. V. (2018). *Felsefenin arzusu: Politika*. Notabene.
- Engels, F. (1975). *Anti-düring* (K. Somer, Çev.). Sol Yayınları.

- Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman felsefesinin sonu* (S. Belli, Çev.). Sol Yayınları.
- Esgün, T. G. (2020). Adorno'nun evsizliği: Teori, pratik, güncellik. *Cogito: Eleştiri zamanı* içinde (Cilt. 100, s. 42-62). Yapı Kredi Yayınları.
- Esgün, T. G. (2024). Bir gelecek kipi olarak hayal kırıklığı: Nietzsche ve Adorno'dan Karasu'ya. *Cogito: Gelecek* içinde (s. 88-105). Yapı Kredi Yayınları.
- Fassin, E. (2021). *Popülizm: Büyük hınç* (G. Kırnalı ve İ. Kocael, Çev.). Heretik Basım Yayın.
- Freyenhagen, F. (2014). Adorno's politics: Theory and praxis in Germany's 1960s. *Philosophy & Social Criticism* 40(8), 739-757.
- Fuller, S. (2018). *Post truth knowledge as a power game*. Anthem Press.
- Holloway, J. (2013). Olumlu ve olumsuz otonomizm ya da neden Adorno. J. Holloway, F. Matamoros ve S. Tischler (Ed.), *Olumsuzluk ve devrim* (s. 109-116). Otonom Yayıncılık.
- Hegel, G. W. (2014). *Mantık bilimi (büyük mantık)* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Han, B. C. (2020). *Şeffaflık toplumu* (H. Barışcan, Çev.). İletişim Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk felsefesinin prensipleri* (C. Karakaya, Çev.). Sosyal Yayınlar.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Felsefe tarihi* (Cilt 1) (D. B. Kılınç, Çev.). Notabene.
- Hegel, G. W. F. (2019). *Tinin fenomenolojisi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Hermansson, P., Lawrence, D., Mulhall, J. ve Murdoch, S. (2023). *Uluslararası alternatif sağ* (E. Genç, Çev.). İletişim Yayınları.
- Hohendahl, P. U. (1992). Introduction: Adorno criticism today. *Special Issue on Theodor W. Adorno*, 3-15. https://www.jstor.org/stable/488326?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents
- Hyppolite, J. (2008). Görüngübilim ve mantık: Mutlak bilme (D. Şikel, Çev.). *MonoKL Hegel*, 434-448.
- Jameson, F. (1990). *Late Marxism*. Verso.
- Jameson, F. (2009). *Ütopya denen arzu*. (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- Jameson, F. (2015). *Diyalektiğin birleştirici güçleri* (B. Doğan, Çev.). İthaki Yayınları.
- Jameson, F. (2016). *Hegel varyasyonları tinin fenomenolojisi üzerine* (B.O. Doğan, Çev.). İthaki Yayınları.
- Jameson, F. (2022). *Postmodernizm ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı* (C. Gönenç, Çev.). Alfa Basım Yayın.
- Jay, M. (1989). *Diyalektik imgelem* (Ü. Oksay, Çev.). Ara Yayıncılık.
- Jay, M. (2001). *Adorno* (Ü. Oksay, Çev.). Der Yayınevi.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik imgelem* (S. Doğan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Karl Marx, F. E. (2013). *Alman ideolojisi* (E. Aktan, Çev.). Alter Yayıncılık.
- Keyes, R. (2019). *Hakikat sonrası çağ*. (D. Özçetin, Çev.). Tudem Yayın Grubu.

- Kılıçaslan, E. A. (2009). Feuerbach üzerine Tezler'de İdealizm 2: 4. Tez'de (Tarihsel) İdealizm. *Felsefe Yazın*, 25-31.
- Kılınç, D. B. (2011). Marx'ın Hegel'le diyalogu. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 93-109.
- Kulak, K. & Gülenç, K. (2012). *Marx'ın halleri*. Kalkedon Yayınları.
- Kulak, Ö. (2016). *Theodor Adorno: Kültür endsütrsinin kaskacında kültür* [Yayımlanmış doktora tezi].
- Latour, B. (2021). Eleştiri neden sıfırı tüketti? - Olgu meselelerinden endişe meselelerine. *Cogito: Hakikat-Sonrası*, (104), 84-110.
- Lefebvre, H. (2014). *Sosyalist dünya görüşü Marksizm* (G. D. Gürsev, Çev.). Yordam Kitap.
- Lenin, V. İ. (1976). *Philosophical notebooks* (C. Dutt, Çev.). Moskova: Progress Publishers.
- Lenin, V. İ. (1997). *Seçme eserler*: Cilt 10. (S. Kaya ve İ. Yarkın, Çev.). İnter Yayınları.
- Löwith, K. (1999). *Max Weber ve Karl Marx* (N. Yılmaz, Çev.). Doruk Yayıncılık.
- Lukács, G. (1998). *Tarih ve sınıf bilinci* (Y. Öner, Çev.). Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Lukács, G. (2018). *Toplumsal varlığın ontolojisi* (D. B. Kılınç, E. Ekici ve U. Y. Kaya, Çev.). Notabene.
- Lunn, E. (1995). *Marksizm ve modernizm* (Y. Alogan, Çev.). Alan Yayıncılık.
- Macmullen, I. (2020). Survey article: What is "Post-factual" Politics? *The Journal of Political Philosophy*, 28(1), 97-116.
- Maldonado, M. A. (2017, 20-22 Eylül). Rethinking Populism in the digital age: Social networks, political affects and post-truth democracies. *XIII Congreso AECPA, Santiago de Compostela*, Universidad de Málaga. <https://core.ac.uk/outputs/214843865> (Erişim tarihi: 02.06. 2025)
- Mariotti, S. L. (2016). *Adorno and democracy the American years*. The University Press of Kentucky.
- Marx, K. (2016). *Hegel'in hukuk felsefenin eleştirisi* (K. Somer, Çev.). Sol Yayıncılık.
- Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (E. Özalp, Çev.). Yordam Kitap.
- Marx, K. (2018). *Kapital* (Cilt 1) (N. Satılğan, E. Özelp ve M. Selik, Çev.). Yordam Kitap.
- Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Seçme yapıtlar* (M. Ardos, S. Belli, A. Karam ve K. Somer, Çev.). Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2009). *Komünist manifesto ve komünizmin ilkeleri* (M. Erdost, Çev.). Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman ideolojisi* (T. O. Geri Dönmez, Çev.). Evrensel Basım Yayın.
- Marx, K. ve Engels, F. (2014). *Komünist manifesto* (L. Kavas, Çev.). İthaki.
- Matamoros, F. (2011). Metafiziğin düşüşü ile dayanışma: Olumsuzluk ve umut. J. Holloway, F. Matamoros ve S. Tischler (Ed.), *Olumsuzluk ve devrim* (K. Tunca, Çev.). Otonom Yayıncılık.

- McIntyre, L. (2019). *Hakikat sonrası* (M. F. Biçici, Çev.). Tellekt.
- Mouffe, C. (2019). *Sol popülizm* (A. Yanık, Çev.). İletişim Yayınları.
- Müller, J. W. (2021). *Popülizm nedir?* (O. Yıldız, Çev.). İletişim Yayınları.
- Newman, S. (2022). Post-truth, postmodernism and the public sphere (M. Conrad, G. Hálfðanarson, A. Michailidou, C. Galpin ve N. Pyrhönen, Dü.), *Europe in the age of post-truth politics: Populism, disinformation and the public sphere* içinde (s. 13-30).
- O'Connor, B. (2020). Negative dialectics and philosophical truth. P. E. Gordon, E. Hammer ve M. Pensky (Dü.), *A companion to Adorno* içinde (s. 519-529). Wiley.
- O'Connor, B. (2022). *Adorno* (S. Soysal, Çev.). Alfa Basım Yayın.
- Offe, C. (2013). *Amerika üzerine düşünceler* (O. Toklu, Çev.). Dost Kitabevi.
- Platon. (2017). Gorgias. *Diyaloglar* (M. C. Anday, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Reijen, W. V. (1999). *Adorno bir giriş* (M. Cemal, Çev.). Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Rockmore, T. (2014). *Marksizmden sonra Marx* (H. Türker, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Skirke, C. (2020). After Auschwitz. P. E. Gordon, E. Hammer ve M. Pensky (Dü.), *A companion to Adorno* içinde (s. 567-583). Wiley.
- Söyler, M. (2018). *Gemeinschaft and Gesellschaft in the world of new media* [Çevrimiçi makale]. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.28937.08801> (Erişim tarihi: 02.06. 2025)
- Swingewood, A. (1996). *Kitle kültürü efsanesi* (A. Kansu, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tesich, S. (2021). Yalanlar rejimi. *Cogito: Hakikat Sonrası*, (104), 23-29.
- Thomson, T. (2017). Nonidentity, materialism and truth in Adorno's negative dialectics. *Cosmos and History: The journal of Natural and social Philosophy*, 13(1), 343-360. https://www.researchgate.net/publication/313718125_Nonidentity_materialism_and_truth_in_Adorno%27s_negative_dialectics (Erişim tarihi: 02.06.2025).
- Tischler, S. (2013). Adorno: Öznenin kavramsal hapisanesi. Politik fetişizm ve sınıf mücadelesi. J. Holloway, F. Matamoros ve S. Tischler (Ed.), *Olumsuzluk ve devrim* (K. Tunca, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Türkyılmaz, Ç. (2011). Hegel'de gerçekleşme kavramı. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 197-205.
- Ulusoy, C. (2021). Bir kavram üç dönem: Olmak olarak hakikat, inşa etmek olarak hakikat ve hakikati kaybetmek. *Hakikat Sonrası*, 43-97.
- Uslu, A. (2021). *Siyasal düşüncelerin toplumsal tarihi 3*. Yordam Kitap.
- Wilding, A. (2013). Fareli köyün kavalcıları ve bilgiler: Adorno'nun Praksizm eleştirisi. J. Holloway, F. Matamoros ve S. Tischler (Ed.), *Olumsuzluk ve devrim* (K. Tunca, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Wilson, R. (2023). *Adorno'yu anlamak yaşamın diyalektiği* (E. E. Rutli, Çev.). Folkitap.
- Yibing, Z. (2012). *Postmarksist temel metinlerin analizi: Adorno'nun negatif diyalektiği ve Zizek'in lacanvari imkansız devrimi* (A. Muhaddisoğlu, Çev.). Kalkedon Yayınevi.

Zembylas, M. (2021). Adorno on democratic pedagogy and the education of emotions: Pedagogical insights for resisting right-wing extremism. *Policy Futures in Education*, 19(7), 809-825.

Zuidervaart, L. (2024). *Adorno, Heidegger, and politics of truth*. State University of New York.



	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA	
Tarih: 18/05/2025	
Tez Başlığı (Türkçe):	Post-Halkat'in İşleri : Adorno'da Hakikat ve Politika
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:	
Yukarıda başlığı verilen tezimin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 160..... sayfalık kısmına ilişkin, 18/05/2025 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3.. 'dır.	
Uygulanan filtrelemeler*:	
1. ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç	
2. ☐ Kaynakça hariç	
3. ☒ Alıntılar hariç	
4. ☐ Alıntılar dâhil	
5. ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç	
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezimin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	Ferhat DEMİRCAN
Ad-Soyad/İmza	

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Ferhat DEMİRCAN
	Öğrenci No	N22139441
	Enstitü Anabilim Dalı	FELSEFE
	Programı	FELSEFE

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı Tez Yazım Dilinde yazılmalıdır.

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

TO HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Date: 13/05/2025

Thesis Title (In English): Traces of Post-Truth: Truth and Politics in Adorno

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 13/05/2025 for the total of 160 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 3 %.

Filtering options applied**:

- ☐ Approval and Declaration sections excluded
- ☐ References cited excluded
- ☒ Quotes excluded
- ☐ Quotes included
- ☒ Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

Ferhat DEMİRCAN

Kindly submitted for the necessary actions.

Name-Surname/Signature

Student Information	Name-Surname	<u>Ferhat DEMİRCAN</u>
	Student Number	<u>N22139441</u>
	Department	<u>PHILOSOPHY</u>
	Programme	<u>PHILOSOPHY</u>

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL

**As mentioned in the second part [article (4)/3] of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding refence, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE

ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: **13/05/2025**

Tez Başlığı (Türkçe): **Post-Hakikat'in İzleri: Adorno'da Hakikat ve Politika**

Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:

Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir.
4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir.
5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Ferhat DENİRCAN

Ad-Soyad/İmza

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Ferhat DENİRCAN
	Öğrenci No	N22139441
	Enstitü Anabilim Dalı	FELSEFE
	Programı	FELSEFE

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL

* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF.....PHILOSOPHY.....	
Date: 13.05.2025	
Thesis Title (In English): <u>Traces of Post-Truth: Truth and Politics in Adorno</u>	
My thesis work with the title given above:	
1. Does not perform experimentation on people or animals. 2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.). 3. Does not involve any interference of the body's integrity. 4. Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview. 5. Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.	
I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.	
I respectfully submit this for approval.	<u>Ferhat DEMİRCAN</u>
Name-Surname/Signature	

Student Information	Name-Surname	<u>Ferhat DEMİRCAN</u>
	Student Number	<u>N22139441</u>
	Department	<u>PHILOSOPHY</u>
	Programme	<u>PHILOSOPHY</u>

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL