ADORNO'NUN NEGATİF DİYALEKTİĞİ VE ZİZEK'İN LACANVARİ İMKANSIZ DEVRİMİ

Zhang Yibing

Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi
Cilt I

KALKEDON

ADORNO'NUN NEGATİF DİYALEKTİĞİ VE ZİZEK'İN LACANVARİ İMKANSIZ DEVRİMİ

Zhang Yibing

KALKEDON

Postmarksist Temel Metinlerin Analizi

Cilt I

Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve Zizek'in Lacanvari İmkansız Devrimi

Zhang Yibing

Kalkedon Yayın Evi: 214
Dünya Solu-Marksist Felsefe Dizisi: 6

ISBN: 978-605-4511-53-2
Postmarksist Temel Metinlerin Analizi
Cilt I: Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve
Zizek'in Lacanvari İmkansız Devrimi
Zhang Yibing

Kitabın İngilizce Baskısı:
A Deep Plough: Unscrambling Major Post-Marxist Texts
from Adorno tu Zizek, Şubat 2011
Canut International Publishers
Berlin-Londra

Kalkedon Yayın Evi:
Hırkayışerif Mahallesi, Balipaşa Caddesi, No.: 155/A,
Fatih-Yavuzselim-İstanbul
Telefon ve Fax: 0212 512 43 56
Web: www.kalkedonyayinlari.com
e-mail:kalkedonyayinlari@gmail.com

Editör: Cem Kızılçeç
Çeviri: Aylin Muhaddisoğlu

Kapak Tasarım: Semiha Şahin

Çince Baskı: A Deep Plough: Unscrambling Major Post-Marxist Texts from Adorno to Zizek
2007 yılı - Renmin Üniversitesi Yayınevi Pekin

Türkçe İlk Baskı: Mart 2012
Copyright Kalkedon Yayınları 2012

Bu kitap Ceylan Matbaası'nda (Ahmet Uçar) basılmıştır.
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi, No: 83, No: 317-318-319,
Zeytinburnu/İstanbul.
Tel: 0 212 613 10 79

Postmarksist Temel Metinlerin Analizi

Cilt I

Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve Zizek'in Lacanvari İmkansız Devrimi

Zhang Yibing

YAZAR HAKKINDA

Eserlerini Zhang Yibing müstear adıyla yazan yazar, 1956 yılında Nanjing'de doğmuştur. 1981'de Nanjing Üniversitesi'nde felsefe bölümünden mezun oldu. Ardından, felsefe bölümünde doktorasını yaptı ve su anda da Nanjing Üniversitesi'nde doktor adaylarının eğitimini yapmakta. Yazar, Nanjing Üniversitesi'nin Başkan Yardımcısı ve Marksist Toplum Teorisi Araştırmaları Merkezi'nin Başkanı. Ayrıca, Çin Marx-Engels Akademisi'nin, Çin Diyalektik Materyalizm Akademisi'nin daimi üyesi, Çin Marksist Felsefe Tarihi Akademisi'nin daimi üyesi, Jiangsu Eyaleti Felsefe Akademisi'nin Başkanı ve Jiangsu Eyaleti Marksizm Akademisi'nin Başkanıdır.

Başlıca kitap çalışmaları:

Lenin'e Dönüş: Lenin'in Marksist Felsefe Üzerine Bütünsel Çalışması-Lenin'in Felsefe Notları üzerine Post-Metinsel Okuma (Jiangsu People's Press 2008), Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacanvari Felsefe'nin İmgesi (The Commercial Press, 2006), Metin Analizine Dayalı Derin Bir Çapalama: Geleneksel Batı Marksizminin Metinleri (Renmin Üniversitesi Yayınevi, 2004), Metin Analizine Dayalı Derin Bir Çapalama: Post-Marksist Metinler (Renmin Üniversitesi Yayınevi, 2008), Baudrillard'a Karşı (Nanjing Üniversitesi Yayınevi, 2005), Problematik, Semptomsal Okuma ve İdeoloji: Metin Analizine Dayalı Bir Althusser Okuması (Central Edition and Translation Press, 2003), Marksist Tarihsel Diyalektiğin Öznel Boyutu (Nanjing University Press, 2002), Atonal Diyalektik Fantezi: Adorno'nun 'Negatif diyalektiğinin' Metin Analizine Dayalı Bir Okuması (Pekin Sanlian Kitapevi 2001), Marx'a Dönüş: İktisadi Bağlamda Felsefi Söylem (Jiangsu Halk Yayınları, 1999).

Yazarın Eserleri, İngilizceye çevrilerek, **Canut Books Publishers-Berlin** tarafından yayınlanmaktadır. Yazarın Çin'de çeşitli bilimsel dergilerde yayınlanmış çok sayıda akademik makalesi bulunmaktadır.

ÖNSÖZ

Bu kitap yazar Zhang Yibing'in metin çözümlemesi yöntemi ile hazırlamış olduğu eserin birinci cildidir. Eser 1960'lardan itibaren yeni bir döneme giren Batı Marksizmi akımının en önde gelen postmarksist düşünürlerin başyapıtlarını ele almaktadır. Çalışmada bir yandan bu düşünürlerin getirdikleri yeni düşünceler incelenirken, öte yandan onların Marx ve Marksizm üzerine düşünceleri üzerine odaklanılmıştır. Birinci cilt, postmarksizmin vaftiz babası Adorno'nun ***Negatif Diyalektik*** eseri ile Zizek'in ***İdeolojinin Yüce Nesnesi*** adlı eserinin okumasıdır. İkinci cilt ise, Baudrillard'ın ***Üretimin Aynası***, Derrida'nın ***Marx'ın Hayaletleri-Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal***'ini ve Guy Debord'un ***Gösteri Toplumu***'nu ele almaktadır. Yazara göre postmarksist düşüncenin gelişme tarihini kavramaksızın, Marksist düşünceyi zenginleştirmek olanaksızdır.

Çin'de Marksist felsefe üzerine çok yönlü araştırmaların 1980'lerle birlikte yeni bir ivme ve derinlik kazandığı, özellikle daha önce bir tabu olarak görülmüş olan Batı Marksizmi ve postmarksizm üzerine çok yönlü araştırmaların derinleştiği bilinmektedir. Türkiye'de iyi bilinen ve izlenen Batı Marksizmi üzerine, Çinli bir yazarın elinden çıkmış bir eser ilk kez Türkçeye çevrilmiş olmaktadır. Çin'de felsefe çalışmaları birbirleriyle bağlantılı üç ana sacayağı üzerinde oturmaktadır: Marksist felsefe, Batı felsefesi ve Çin felsefesi. Bunun yanı sıra Latin Amerika, Hint ve Rus felsefesi ve Rus Marksizmi önemli araştırma alanlarını oluşturmaktadır. Batı Marksizmi üzerine felsefe ve ideoloji araştırmaları Marksizm araştırmalarının en önemli başlıklarından birini oluşturmaktadır.

Yazar Zhang Yibing, Çin'in önde gelen Batı Marksizmi araştırmacılarındandır. Metin çözümlemelerinde kendi geliştirdiği "teorik konumlandırma" yöntemi çerçevesinde Batı Marksizmi, Marx'ın ve Lenin'in felsefesi üzerine çok sayıda kitap ve makaleleri ile yankı uyandırmış, kılı kırka yaran bir araştırmacı olarak dikkati çekmektedir. Yazarın diğer bir önemli özelliği, eserlerin tarihsel ve düşünsel arka planına ve felsefi soy kütüğüne özel bir dikkat göstermesidir. Zhang Yibing'in içinde bulunduğu üçüncü kuşak Marksist felsefecilerin önemli bir özelliği, bu ülkede felsefi araştırmaların kaba bir biçimde politikleştirilmesi ve kumanda edilmesi davranışının son bulduğu bir dönemde araştırmalarına başlamış olmalarıdır. Bu kuşak, aynı zamanda üniversite eğitimlerine ara vererek "kültür devrimi" için kırsal alanlara gittikten sonra geri dönüp sonradan eğitimlerini ve araştırmalarını sürdürmeye başlamış olan bir kuşaktır. Dolayısıyla bu kuşak, toplumsal-ekonomik arka plan olarak çağdaş Çin'in Sovyet modeli merkeziyetçi ve dünya ekonomisine kapalı plan ekonomisinden ve ülke çapında altı kademeli bir ücret sisteminin uygulandığı çalışma yaşamından, makro-ekonomik yönlendirme altında sosyalist Pazar ekonomisine, uluslararası ekonomi ile bütünleşmeye, çeşitli sektörlerde kamu dışı sektöre izin verilen, çoğulcu bir emek ve ücret sistemine geçildiği dönemi birlikte yaşamıştır. Marksist felsefe, 19. yüzyılda kapitalist Pazar ekonomisi ve onun mezar kazıcısı olan modern proletaryanın oluşması ile birlikte ortaya çıkmıştı. Onun çabasının asıl özü değişmeden kalmaktadır; var olan dünyayı eleştirmek,

değiştirmek ve insanlığın özgürlüğe doğru mücadelesinin yolunu aydınlatmak. Dolayısıyla dikkatli okuyucu eserde yazarın Çin'in bugünkü gerçeğine keskin gözlerle bakan önermelerini yadırgamayacaktır.

Adorno'nun Negatif Diyalektiği

Adorno'nun bu başyapıtı, klasik Batı Marksizmi'nin evriminde önemli bir paradigma değişikliğine yol açan postmarksizme ve postmarksgil eğilime yeni başlangıç noktaları getiren kilit bir eserdir. Aynı zamanda, Batı Marksizmi'nin önemli bir kolu olan Frankfurt Okulu'nun geç dönemine damgasını vurmuştur. Ek olarak, 1973 yılında İngilizceye çevrilen bu eserin henüz Türkçeye kazandırılmamış olması büyük bir talihsizlik olmuştur.

Adorno'nun totalite ve özdeşlik eleştirisi ile birlikte 1960'lı yıllara ait zorunlu tarihsel bir sonuç olarak klasik Batı Marksizmi'nin sona erişine tanık oluruz. Bu sona erme, pratik anlamda 1968 Fransası'ndaki "Kızıl Fırtına" –Batılı öğrencilerin devrimci hareketleri– ve Prag'daki "Gül Devrimi"nin başarısızlığı yoluyla gerçekleşmiştir. Adorno'yu Marx'tan temelden ayıran şey, Adorno'nun insanın üretici gücünü, yani insanın doğa ve dış dünya üzerindeki dönüştürücü "fethini" hedef tahtasına almasıdır; oysa Marx bu konuyu hiçbir zaman sorgulamamıştır ve bu postmarksizmin kilit noktalarından biri haline gelir.

Georg Lukács'ın bütünselliğin tarihsel diyalektiği görüşü, Antonio Gramsci'nin pratiğin hegemonyası düşüncesi ve Karl Korsch'un özne-nesne özdeşliği kavramları ve bu düşünürlerin teorik mantık ile kapitalist gerçekliği ayıran yaklaşımlara getirdikleri itiraz, klasik Batı Marksizmi'nin inşasında başlıca öğeleri oluşturmuştur. Bu yazarlar, Marksizm'in ideolojik ve resmi bir biçimde yapılandırılmasına, özellikle de Marx'ın klasik Marksist ideologlar tarafından bilimsel olmayan yorumlarla idolleştirilmesine karşı çıkmışlardır. Böylece bu akım, Marksizm'in metinlerini yeniden yorumlamaya girişir ve Engels-Stalin sisteminden farklılaşan, Ortodoks-olmayan bir "neo-Marksizm" oluşturmaya çabalar. Fakat öte yandan bu yeni doğan Marx, genellikle Batılı bir kültürel ve felsefi okul çerçevesinde konumlandırılır. En önemlisi de, bu sol teoriler, aslında burjuva politik sistemine endüstriyel medeniyet çerçevesinde karşı duran ideolojiler olmalarına karşın, kendi Marksizm yorumlarının otantikliği üzerinde ısrarla dururlar.

1930'lardan sonra ise genç Marx'ın *1844 Ekonomi ve Felsefe El Yazmaları*'nı temel alan yeni bir hümanist Marksizm ortaya çıkar. Frankfurt Okulu'nun erken dönem araştırmalarını da içeren bu Marksist okul Ernst Bloch'un, Jean-Paul Sartre'nın, Erich Fromm'un ve Henri Lefebvre'nin geliştirdikleri fikirlerle birlikte hümanist bir yapıya sahiptir. Bu hümanist Marksist eğilim, 1960'ların ortalarında doruk noktasına ulaşır ve Althusser'in ve diğer Batılı Marksistlerin önderlik ettiği **bilimselci kanadın** büyük hücumuna maruz kalır ve Batı Marksizmi içinde bir hümanizm ve bilimselcilik paradoksu oluşmuş olur.

Bu arka plan içinde Adorno ve Horkheimer'ın birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Bu eser, 1944, 1947, 1969'da basılır) ile birlikte Frankfurt Okulu içinde yeni bir teorik aşama başlatılmış olur. Ve ardından Adorno ***Negatif***

Diyalektik (1966 ve 1973'te basılır) başyapıtı ile *bütün bir sanayi toplumunun* içsel reddini savunan yeni bir mantığa dayalı düşünce eğilimini üretir. Bu yeni mantığa göre: Bir burjuva liberal söylem olarak Aydınlanma ile –araçsal aklın kolu olan– doğayı köleleştirmeye ve insan üzerinde hâkimiyet kurmaya dayanak olan bu söylem ile benzer bir içeriği taşıyan herhangi bir bakış açısı ile girişilecek herhangi bir kurtuluş ve özgürlük çabası kapitalist totalitenin komplo düzeneğinin bir parçası olacaktır. İnsan tarafından doğaya dayatılan şiddet ilişkisi eleştirel gözetim altında alınır. Böylece artık üretici güçlerin gelişiminin en önemli dayanağı olan insanın doğayı dönüştürme eylemi ve insani özgürleşmenin temel mantığı reddedilir. Frankfurt Okulu, Adorno'nun düşünceleri ile **yeni posthümanizmi** merkeze alan büyük bir teorik dönüş yapar. Adorno'nun araştırmalarındaki en temel yanılgı, diyalektiğin "salt öznel" bir şey olarak görülmesinden hareketle, onun "nesnel diyalektiği" reddettiği sonucuna varılmasıdır.

Zizek ve İdeolojinin Yüce Nesnesi

Zhang Yibing, bu eseri Zizek'in diğer eserleri ile birlikte okumaktadır. Zizek'in ideoloji ve kültür eleştirisi teorilerine yaptığı katkıların tartışılmaz önemi bilinmektedir. Zizek, Marx'ın devrimci ruhunun ancak Lacanvari felsefe bağlamında canlı tutulabileceğine inanmaktadır. Lacan'ın damadının öğrencisi olan eski sosyalist Yugoslavya vatandaşı olan Zizek, bu kitap ile üç hedefe ulaşmayı amaçlamaktadır: Lacan'ı tanıtmak, Hegel'i güncellemek ve Lacan ve Marx üzerine inşa edilen yeni bir ideoloji teorisi oluşturmak. Ona göre Lacan, Aydınlanma'nın en radikal ve çağdaş versiyonudur. Hegel'in mevcut "idealist-tekçi" imgesi bütünüyle yanıltıcıdır, oysa Hegel'de farklılık ve olumsallığın bugüne kadar yapılmış en güçlü teyidini görebiliriz; Hegel'in Lacanvari okuması ile günümüzün sinizm, "totalitarizm" ve demokrasinin kırılgan konumu gibi çağdaş ideolojileri "postmodernist" tuzağa düşmeden kavranabilecektir. Yibing, Zizek'in postmarksgil bağlamını anti-postmodernist eğilimin bir parçası olarak görür, çünkü Zizek'e göre sosyalizmin çöküşünden sonra neo-muhafazakâr Liberalizm geçer akçe öte yandan oyunvari dilsel söylemlerle -yapısöküm- mevcut düzeni alaşağı etmeyi uman postmodernizm de aptaldır. Zizek, yeniçağın tüm maneviyatçı akımlarına karşı "Lenin'in mücadeleci materyalist" konumundan savaştığını ileri sürmekte, Marksizm'in din benzeri bir kurtuluşçu tarikattan ibaret olduğunu savunan burjuva teorisyenlere karşı bu suçlamanın yalnızca "katı ve dogmatik" Marksizm için geçerli olabileceğini savunmaktadır. Lacanvari Marx okumasının teorik açmazları –ultra-radikal söylemine karşın– onu devrimin ve özgürlüğün olanaksızlığına ebedi bir reform arayışına götürür.

Yibing'in araştırması, yalnızca eleştirel bir okuma çabasının ötesindedir, okuyucu onun metni ile birlikte en son araştırmalar ışığında Marx'ın felsefesi, diyalektiği, onun materyalizmi ve en temel kavram ve teorileri üzerine yeni bir deney içine girebilecektir. Kanımca bu eser, aynı zamanda Türkiye Marksistlerinin 1970'li yıllardan bu güne kapitalizmin ve "yarı-demokrasinin" eleştirisi içinde kendiliğinden ve aynı zamanda bilinçli bir biçimde içselleştirmiş oldukları düşüncelerle yeniden yüzleşme olanağını da sunabilecektir.

Deniz Kızılçeç

İÇİNDEKİLER

Önsöz vii

Yazarın Önsözü xi

Birinci Başlık
ATONAL DİYALEKTİK İMGELEM:
ADORNO'NUN NEGATİF DİYALEKTİĞİ

Bölüm I
ELEŞTİREL BİR METODOLOJİ İÇİN HAZIRLIK ÇALIŞMASI 23

1. Yapısökümünde ve Teorik Yapıda Eleştirellik İlkesi mi? 24

2. Diyalektiği Yeniden Yorumlamak: Piyasa; Felsefenin Çöküşü ve Kurtuluşu 31

3. Diyalektik Donmuş Bir Konum Değildir 34

4. Totalite ve Antagonistik Dünya 39

Bölüm II
PARÇALANMIŞ MANTIK OLARAK DİYALEKTİK 43

1. "Birincillik Felsefesi"ne Karşı 44

2. Hiçlik ve Düalist Olmayan Geştalt'ta Varlık 47

3. Özdeşlik Mantığı: "Metafizik Tomatrop" 49

4. Pratiğin İnkarı: "Üretim için Üretimin" Büyülü Gücü 52

Bölüm III
ÖZDEŞMEZLİK: OLUMSUZ DİYALEKTİĞİN KATEGORİK TAKIMYILDIZI 59

1. Diyalektik: Özdeşmezliğin Bilinci (Öteki) 60

2. Özdeşmezlik ve Semantik Alan 65

3. Konstelasyon: Özdeşmezliğin Varoluşsal Biçimi 68

4. Negatif Diyalektiğin Oluşturduğu Takımyıldızları 72

Bölüm IV
ÖZNENİN BİRİNCİLLİĞİ VE NESNENİN ÖNCELİĞİ 79

1. İdealist Öznenin Aşkınsal Karakteri ve Toplumsal Bilinçdışı 80

2. Öznenin Birincilliği Yanılsaması ve İnsanmerkezciliğin Öz-yabancılaşması 86

3. Krallık Tahtı Boşalınca: Nesnenin Önceliği ve Dolayımı 88

Bölüm V
ŞEYLEŞME, YABANCILAŞMA VE DİRENİŞ 91

1. "Nesne'nin Çözünmesi" ve Deneysel Dolayımsızlığa Dair Yeni Bir Yanılsama 92

2. Nesnelliğin Reddi ve Şeyleşmeye Karşı Çıkmak 94

3. Yabancılaşmanın Mantığı: Felsefi Emperyalizmin Fantezisi 97

Bölüm VI
NEGATİF DİYALEKTİK VE MATERYALİZM 103

1. Eleştirel Teori ve Materyalizm 103

2. İdealizmin Tin Kavramı 106

3. Negatif Diyalektik ve Materyalizm 109

İkinci Başlık
İDEOLOJİNİN YÜCE NESNESİNİ OKUMAK İÇİ BOŞ İNSAN: EBEDİ FANTASTİK BİR SAHNE KURMAK

Bölüm I

MARX'A LACAN AŞISI *117*

1. Marx'ın Gözünden Günümüz Dünyası *118*

2. Kapitalizmin Güdüsü ile Kapitalizmin Çelişkisi Arasındaki Bağıntı *124*

3. Marx'ın Artı-değer Kavramı Lacan'ın Artı-keyif Kavramına Karşı *129*

4. Tragedya'dan Komedya'ya: Lacanvari Söylemin, Marx'ın Payını Bütünüyle Ele Geçirmesi *132*

Bölüm II

İMKÂNSIZLIK: POSTMARKSGİL AKIMLARIN SİYASAL KONUMLANMASI *137*

1. Habermas ve Foucault'un Özneleri: Gölgelerin Çarpışması Olarak İki Geleneksel Özne Düşüncesi *137*

2. Althusser ve Lacan: Öznenin Hiçliği Üzerine Farklılıkları *140*

3. Nostaljiyi Silmek: "Postmarksist" Toplumsal Devrimin Gösterisi *144*

4. Tedavisi İmkânsız Travma: Zizek'in Postmarksgil Politik Düşüncesi *147*

Bölüm III

MARX'IN LACANCI SEMPTOM KAVRAMINI KEŞFETMESİ *151*

1. Tözcü Olmayan Gizemli Biçim: Freud ve Marx *151*

2. "Skandal": Meta Biçiminin Bilinçaltı *156*

3. Paranın Bedeni: Çözünemez Yüce Madde *161*

4. Körlük: İdeolojinin Özü *164*

Bölüm IV

TOPLUMSAL SEMPTOM VE TAMAMLANMAMIŞ FETİŞİZM *167*

1. Toplumsal Semptom: Evrensel İdeolojiyi Parçalayan Nokta *167*

2. Fetişizm: Tersyüz Edilmiş Görünüm Üzerine Hatalı Kavrayış *171*

3. Maddi Bağımlılıktaki Tamamlanmamış Fetişizm: Toplumsal Semptomun "Belirme Noktası" *175*

Bölüm V

POZİTİF SİNİZM VE İDEOLOJİ YANILSAMASI *179*

1. Marx: İlk Tür İdeoloji Eleştirisi *179*

2. Frankfurt Okulu ve Althusser'in İdeoloji Teorileri *182*

3. Günümüzün İdeolojisinde Sinizm Olgusu *185*

4. İdeolojik Fantezi ve İçinde Bulunduğumuz Post-ideoloji Çağı *187*

Bölüm VI

MADDİLEŞMİŞ İNANÇ VE FANTEZİNİN KURDUĞU GERÇEKLİK *193*

1. Marx artı Lacan: Maddileşmiş İnanç *193*

2. Fantezi Tarafından Modüle Edilen Toplumsal Gerçeklik *197*

Bölüm VII

İDEOLOJİK FANTEZİ VE ARTI-DEĞER KEYFİ *203*

1. Althusser'in İdeolojik Devlet Aygıtları Kavramının Sorgulanması *203*

2. Lacancı Ufukla Kafka'ya Bakmak *206*

3. Zhuang Zi'nin Kelebek Rüyası ve İdeolojik Rüya *210*

YAZARIN ÖNSÖZÜ

Batı Marksizmi Araştırmalarında Yeni Bir Atılım İçin

Xu Chongwen'in 1982'de Çin'deki Marksizm araştırmalarına "Batı Marksizmi" kavramını tanıştırmasından bu yana geçen 20 yılda Çin'de uluslararası Marksizm üzerine yapılan araştırmalar inişli çıkışlı ve oldukça heyecanlı dönemlerden geçti. Marksizm üzerine uluslararası boyutta yapılan çalışmaların içselleştirilmesi Çin'deki akademik Marksizm çalışmalar bakımından hayati bir önem taşımaktadır. Çin'deki akademik çevrelerde "Batı Marksizmi" teriminin anlamı ve kullanımı üzerinde hala bazı farklılıklar olsa da, onun göreli olarak yoğunlaştığı ve odaklandığı alanlar bilinmektedir. Batı Marksizmi'nin ürünleri ve düşünürleri üzerine yapılan çalışmalar yeni türden soruların önümüze gelmesine yol açmıştır. Kanımca Batı Marksizmi üzerine çalışmalar bizdeki Marksizm araştırmalarını etkilemiş ve yaratıcı yeni teorilerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Bununla birlikte, kabul etmem gerekir ki geride kalan 20 yılda Çinli akademisyenlerin bu alanda kat ettiği yol büyük ölçüde çeviriler ve tek tek metinler üzerine yapılan çalışmalar ile sınırlıdır. Geleneksel "Batı Marksizminin klasik metinlerinin çevirileri –1970'lere kadar– temel olarak felsefe, kültür, estetik ve psikoloji odaklı olmuştur. Çevirilerde sosyoloji, iktisat, politika ve tarih gibi konular ihmal edilmişti. Fakat elbette son dönemde bazı araştırmacılar ihmal edilen bu alanlar üzerinde de durmuşlar ve önemli adımlar atmışlardır. Özellikle Batı Marksizmi akımının 20. yüzyılın sonundan bugüne geliştirdiği teorik konumlanmayı araştırmak da dâhil olmak üzere, çalışmalarımızda hala yapılacak ve geliştirilecek pek çok şey bulunmaktadır.

Atılımın İki Teorik Önkoşulu

Kanımca, eleştirel değerlendirme ve araştırmalarımızda yetersizlikler dikkate değer iki önemli soruna işaret etmektedir: *klasik Marksist metinler üzerine derinlemesine bir kavrayışın oluşması ve yeni bir paradigma oluşturma sorunu.*

Her şeyden önce, geriye dönüp Batı Marksizmi'nin klasikleri üzerine yaptığımız çalışmalara baktığımızda, Genç Lukács'ın Tarih ve Sınıf Bilinci'nin yayınlanmasından bu yana vardığımız yer temel olarak hala eldeki malzeme üzerine yorumlardan ibaret kalmıştır. Yapılan bazı özel alan araştırmalarını da henüz yoğun ve titiz araştırmalar olarak değerlendirmek zordur. Elimizde çok sayıda ikinci el veri ve bakış açısı referansları olduğu doğrudur. Fakat henüz bizim bu verilerin felsefi bağlamlarına girmekte yeterince başarılı olmadığımız da bir gerçektir.

Bir defasında bu yetersizliğin önemli nedenlerine dikkat çekmiştim: Her şeyden önce biz hiçbir zaman Batılı Marksistlerin üzerinde özenli ve yoğun çalışmalar yaptıkları Marksist klasikler ile ciddi bir biçimde uğraşmadık. Bu durumda "Marksist eleştiriyi" nasıl geliştirebiliriz? Daha da odaklanarak söylemem gerekirse, "Marksist eleştiri" öncelikle benim *Marx'a Dönüş* kitabımda tanımladığım gibi, Marksist klasiklerin derinlikli ve yoğun bir okumasını gerektirir. Böyle bir okumanın yapılmadığı durumda, yazılan herhangi bir basit yorum ya da sav bizi köksüz bir teorik araştırmaya götürecek, ve bunlar, "geçersiz" ya da "ideolojik" yorumlar ve savlar olarak değerlendirilebilecektir. İkincisi, Batı Marksizmi'ne bağlı çeşitli düşünce okulları, modern batılı burjuva ideolojisinin ana akımına karşı ya da onun ötesine geçen yeni bir radikal söylem inşa etme çabası içinde Marx ile diğer çeşitli felsefi ve kültürel akımları entegre etmeye yatkınlık göstermiştir. Buna ek olarak, Batı Marksizmi'nin çok sayıda düşünür ve araştırmacısı aynı zamanda çağdaş batı felsefesinin de ustası konumundadır ve onlar böylece Marx'ı kendi orijinal felsefi söylemleri yoluyla açıklama eğilimi göstermektedirler. Örneğin; genç Lukács henüz daha Marksizm'e geçmeden önce ve George Simmel'in Modern Yaşam Estetiği, Max Weber sosyolojisi ile tanışmış ardından Jean-Paul Sartre'ın erken dönem Varoluşçuluğu ile Marleau-Ponty'nin erken dönem fenomenolojisi ile Fromm ve Marcuse'nin psikanaliz teorileri ile ve Theodor W. Adorno'nun atonal müzik teorisini de özümsemiştir. Bu anlamda felsefi perspektiflerin arka planlarını tam olarak bilmeden, tartışacağımız sorunsalı derinlikli olarak ele almak mümkün olmayacaktır. Ve tabii ki bu arka plan bilgisi olmaksızın eleştiri nesnelerimizin derinlikli teorilerini yapıbozuma tabi tutmamız da pek olanaklı olamayacaktır.

Buna ilaveten, 1980'lerden bu yana Batı Marksizmi ürünlerinin Çinceye birkaç nesil–giderek daha doğru çevirileri– yapılmış olsa da, bunları yazan Batılı düşünürlerin içinde konumlandıkları özel tarihsel bağlamı da hala yeterince iyi bilmemekteyiz. İlaveten, bu türden bir tarihsel arka plan ve düşünsel soykütük bilgisinden yoksunluk, Çinli Marksistlerin iyi bir tartışma için özel söylemler geliştirmelerini ve tartışma bağlamları oluşturmalarını engellemektedir. Bu nedenle, bugün bizler için geriye dönüp özel tarihsel bağlamlar inşa etmek, Batı Marksizmi'nin metinleriyle ve "elde-hazır" olarak addettiğimiz filozoflarla yüzleşmek, tarihsel arka planlarını kavramak ve onların teorik mantıklarının ve temel fikirlerinin "semptomlarını" bulmak bugün Çin'deki araştırmalar için en önemli olan şeydir. Eksiksiz eleştiri addedebileceğim yeni bir dönemi ancak derinlikli bir okuma ile başlatabiliriz.

Batı Marksizmi'nde Paradigma Dönüşümleri

İkinci olarak, günümüzün Marksizm araştırmalarının bir önkoşulu da paradigmaların dönüşümü ile ilgili çalışmadır. 1968 Fransası'ndaki "Kızıl Fırtına"dan[1] bu yana **Yeni Sol** akımda ve geleneksel Batı Marksizmi kampında büyük değişmeler oldu. Geleneksel "Batı Marksizmi"nin iki paradigması–*Marx'ın "otantikliği" ve kapitalizmin politik eleştirisi*–artık kendi orijinal anlamını ve terimlerini destekleyemez duruma gelmiş bulunuyor; ilaveten postmodern dünyayı açıklamakta başarısız kalıyor.

---

1 Paris'teki Mayıs fırtınası aynı zamanda Görünmeyen Şey uğruna yapılan bir devrim olarak adlandırılır.

Eğer bizler paradigmayı yeniden tanımlamazsak, kaotik teorilerden oluşan yeni bir dalga bizi vuracaktır. Kanımca, tarihsel teorilerin ve tarihsel mantığın yeni bir tanımına ihtiyacımız var. Diğer bir deyişle, Batı Marksizmi'nin tarihsel sonunun geldiğini saptamamız ve postmodern Marksizm'in, postmarksgil akımın ve **Geç Marksizm'in** birbirlerine bitişik konumda olacakları yeni bir araştırma modeli inşa etmemiz gerekmektedir. Kanımca Marksizm'in yeni eğilimlerini gözden geçirmede böylesi bir örüntü tek çözüm yoludur. Daha tam söylersem, politik-pratik anlamda postmarksist eğilim de bu örüntüye dâhil olmalıdır. Bu koşullar günümüzün batı dünyasındaki çağdaş sosyalizm araştırmaları ve devrimci stratejiler üzerine araştırmalar içinde geçerli olabilir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Adorno'nun totalite ve özdeşlik eleştirisi 1960'lı yıllara ait zorunlu tarihsel bir sonuç olarak klasik Batı Marksizmi'nin sona erişine işaret etmiştir. Bu sona erme pratik anlamda 1960'ların sonunda batılı öğrencilerin devrimci hareketleri ve Prag'daki "Gül Devrimi"nin başarısızlığı yoluyla gerçekleşmiştir. Batı Marksizmi olarak bilinen bu özel teorik akımın 1920'lerde bazı Avrupalı Marksist filozoflar tarafından İkinci Enternasyonal'in "Ortodoks Marksizmi"ne karşı bilinçsiz bir biçimde oluşturulan bir akım olduğu iyi bilinir. Batı Marksizmi'nin bu kurucuları Marksizm'in ideolojik ve resmi bir biçimde yapılandırılmasına, özellikle de Marx'ın klasik Marksist yazarlar tarafından bilimsel olmayan yorumlarla idolleştirilmesine itiraz etmişlerdir. Bu akım, Marksizm'in metinlerini yeniden yorumlamaya girişir ve Engels-Stalin sisteminden farklılaşan, Ortodoks-olmayan bir "neo-Marksizm" oluşturmaya girişir. Fakat öte yandan bu yeni doğan Marx genellikle batılı bir kültürel ve felsefi okul çerçevesi içinde konumlandırılır. En önemlisi de, bu Sol teoriler, aslında burjuva politik sistemine endüstriyel medeniyet çerçevesinde karşı duran ideolojiler olmalarına karşın, kendi Marksizm yorumlarının otantikliği üzerinde ısrarla durmuşlardır.

Batı Marksizmi'nin teorik mantığının inşasının erken döneminde, Georg Lukács'ın bütünselliğin tarihsel diyalektiği, Antonio Gramsci'nın pratiğin hegemonyası düşüncesi ve Karl Korsch'un özne-nesne özdeşliği kavramları, kapitalist gerçekliği onun teorik mantığından ayıran yaklaşımlara muhalefet ederek katkıda bulunmuştur.

Hümanist Marksizm

1930'lardan sonra ise genç Marx'ın *1844 Ekonomi ve Felsefe El Yazmaları* okumalarını temel alan yeni bir **hümanist Marksizm** ortaya çıkar. Frankfurt Okulu'nun erken dönem faaliyetlerine ilaveten bu Marksist eğilim Ernst Bloch'un, Jean-Paul Sartre'nın, Erich Fromm'un ve Henri Lefebvre'nin geliştirdikleri fikirleri içermektedir. Bu hümanist Marksist kanat 1960'ların ortalarında doruk noktasına ulaşır ve Althusser'in ve diğer Batılı Marksistlerin önderlik ettiği **bilimselci kanadın** büyük hücumuna maruz kalır. Bilimselci kanadın bu temsilcileri tarihsel olmayan insan kavramını ve öznelliği reddederler ve böylece –akademik bilinç-dışı içinde[2]– akılcılığın çözündürülmesini yeniden üretirler ve bir hümanizm ve bilimselcilik paradoksu oluşturmuş olurlar.

---

2 Ç.N.: Freud ve Jung'un bilinç dışı ile ilgili bakış açısını kastediyor.

Bunun ardından, Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile birlikte Frankfurt Okulu'nun geç döneminin gelişimi içinde yeni bir teorik aşama veya sıçrama başlatılmış olur. Ve Adorno, ***Negatif diyalektik*** eseri ile *bütün bir endüstri toplumunun* içsel reddini savunan yeni bir mantığa dayalı düşünce eğilimini üretir. Bu yeni mantığa göre, bir kapitalist liberal söylem olarak Aydınlanma -araçsal aklın kolu-doğayı köleleştirmeye ve insan üzerinde hâkimiyet kurmaya dayanak olan bu söylem-ve bu liberal söylemle özdeş bir içeriği taşıyan herhangi bir bakış açısı- ile (insana veya yasalara dönük) girişilecek bir kurtuluş ve özgürlük çabası kapitalist totalitenin gizil komplo düzeneğinin bir parçası olacaktır. Bu yeni mantıksal trend aynı zamanda insan tarafından doğaya dayatılan şiddet ilişkisini eleştirel gözetim altında alır. Böylece artık üretici güçlerin gelişiminin en önemli dayanağı olan insanın doğayı dönüştürme eylemi ve insani özgürleşmenin temel mantığı reddedilmiş olmaktadır.

Postmarksist Eğilimin Doğuşu

Genç Lukács'ın maddileştirilmiş üretim kavramından, Sartre'ın yabancılaşmış pratik kavramından ve diğer ontolojik belirsizliklerden farklı olarak Adorno'nun felsefesi bildiğimiz geleneksel klasik Batı Marksizmi'nin sınırlarını aşar ve onu sonlandırır. Adorno yarattığı bu yeni eğilim ile ve Marx'a yönelik olarak getirdiği yeni yaklaşımla postmodern akıma doğru yönelen yeni bir teorik başlangıç noktası oluşturur. Ben Marksizm'in eleştirel temel dayanaklarını radikal bir biçimde reddeden, fakat Marksizm'in eleştirel geleneğini onun metodolojisini ve temel bakış açılarını miras alan bu eğilimi **postmarksist (postmodern Marksist)** akım olarak adlandırıyorum. Bu yeni akımın temsilcilerinin yazıları artık sofu bir biçimde Marx'ın "klasik metinlerine" gönderme yapmaz. Bunun yerine, onlar metinlerinde oldukça özgür ve rahat bir biçimde Marx'ın metinleri ve görüşleri ile mutabık veya görüş ayrılığı içinde olduklarını belirtebilmektedirler. Bu postmarksist eğilim bize Batı'da 1970'lerdeki çok sayıda Marksizm araştırmacısının ve merkez-sol kanat düşünürün teorik imgesini verir. İşte Adorno'nun bu düşüncesi temelinde Frankfurt Okulu **yeni posthümanizmi** merkeze alan büyük bir teorik dönüş yapar. Bu anlamda örneğin, ikinci kuşaktan hümanist Marksist bir filozof olan Erich Fromm, 1976'da soyut özne-merkezciliği reddeden *Sahip Olmak* ya da *Olmak* adlı son eserini yazar.[3]

Erich Fromm, bu eserinde "sahiplenici" hümanist özne ile sahiplenici-olmayan ve merkez-olmayan özne ayrımını getirir ve soyut özne-merkezciliğini alaşağı eder. Eski hümanizmin "beni-merkeze koyan yaklaşımını, ben-çıkarcılığını ve sahip olma zevkini "şiddetle eleştirir ve aynı zamanda "doğayı köleleştirme" fikrini, insanın doğaya karşı "nefret dolu" yaklaşımına karşı çıkar.

Daha sonra, Friedrich Pollock ve Jürgen Habermas -her ikisi de- bu sözünü ettiğimiz **yeni posthümanist** teorik eğilim çerçevesinde kendi teorilerini kurarlar. Bu son sözünü ettiğim nokta dikkate alınmadığında Habermas'ın geliştirdiği, emek ekonomisini aşan özdeşmezliğe dayanan iletişim teorisini anlamak oldukça güçleşir. Dolayısıyla, bu post-(modern) Marksgil eğilimi başlatmış olan Adorno'dur.

---

3 *Sahip Olmak* ya da *Olmak*, (Haben oder Sein)Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1995

Buna ek olarak, hemen hemen aynı günlerde başka bir önemli olay gerçekleşir. Fransız düşünür Henri Lefebvre'nin geç dönem akademik çalışmalarında bir dönüşüm ortaya çıkar ve onun 1962'den sonra geliştirdiği *modern* yaşam eleştirisi ortaya çıkar. Lefebvre, burjuva toplumunun kontrole ve köleliğe dayalı yapısı içinde bir dönüşmeye işaret eder: artık Üretim-ekonomi alanı, tüketim-gösterge alanına dönüşmüştür. Böylece Lefebvre maddi üretimin tarihsel temelini baş aşağı çeviren ilk isim olur. Henri Lefebvre, daha sonra uzam üzerine yaptığı çalışmalarda ise Marx'ın tarihsel materyalizmindeki toplumsal ilişkiler uzamının yerine hiper-gerçeklik olan temsili bir uzam kavramını oluşturur ve savunur. Böylece Marx'ın tarihsel materyalizminin geleneksel uzamının içerdiği: doğanın mutlak uzamı, politik-tarihsel uzam ve soyut ekonomik uzam aşılmış olur. Lefebvre'nin bu bakış açısı doğrudan Jean Baudrillard'ın geçirdiği postmarksgil dönüşümü etkiler. Burada Adorno ve Lefebvre'yi her zaman Batı Marksistleri arasında gördüğümü tekrar belirtmek ve dikkat çekmek isterim; fakat onlar aynı zamanda postmarksist ve postmarksgil akımın ilk başlatıcıları olarak görmekteyim.

Adorno'dan sonra bu postmarksist kampta endüstri toplumunu ve onun bütün kültürel biçimlerini reddeden radikal bir düşünce eğilimi ortaya çıkar. Bu eğilim asıl itici gücünü, postmodern akımdan etkilenen ve onun içinde oluşan post-modern Marksizm'den alır. Örneğin ekolojik Marksizm, neo-feminist Marksizm gibi akımlar böyledir. Bu teorisyenler kendilerini Marksist olarak tanımlamalarına karşın, geleneksel klasik Batı Marksizmi akımından temelden uzaklaşmışlardır. Bunlardaki temel farklılık Marksist felsefenin en önemli ilkelerinin reddinde yatar. Örneğin ekolojik Marksizm üretici güçlerin gelişme düzeyinin tarihsel gelişmenin temeli olduğu fikrine karşıdır; bu akımın insanın doğayı köleleştirdiği şeklindeki fikri aslında tarihsel materyalizmdeki üretici güçlerin gelişmesi düşüncesini reddetmektedir. Feminist Marksizm de, Marx'ın toplumsal sınıf teorisinin ataerkil olduğunu; Marx'ın sadece pazarda –değişim sürecinde– maddileşen emek üzerinde durduğunu ve toplumdaki toplam *soyut* emek stoku içindeki -kadınların ev işlerinde uyguladığı- kadın emeğinin üzerinde durmadığını savunurlar. Dolayısıyla, bunlara göre Marx, ev içindeki "gölge emeğin" de değer ürettiği olgusunu görmezden gelmiştir. Bu akımların teorileri Marksist oldukları şeklindeki iddialarına rağmen geleneksel Batı Marksistlerinin savunduklarını iddia ettikleri "otantik Marksizm"den ve aynı zamanda çağdaş kapitalizmin eleştirisinin temel amacından uzaklaşmışlardır.

Postmarksgil Eğilim

1968 "Mayıs Fırtınası"nın ardından Avrupa'da bir grup genç Batı Marksisti, Marksizm'e veda ederek post-modern düşünce çerçevesi içerisinde daha radikal postmarksgil bir düşünüşü benimsediler. Örneğin Gilles Deleuze, Jean Baudrillard ve Jacques Derrida gibi güçlü düşünürler Marksizm ile olan anlaşmazlıklarını açıkça ifade etmişler, öte yandan da Marx'ın eleştirisinden de bir şeyler aldıklarını da ilan etmişlerdir. Bu radikal teorik eğilim Roland Barthes, Jacques Lacan'ın geç dönem çalışmaları ve Jerry Fodor'un öncülük ettiği postmodern ana akımdan etkilenir. Fakat aynı zamanda, bu eğilimin politik duruşu, Jean-François Lyotard, Richard Rorty ve Ihab Hassan'ın ve sonradan onlara katılan Slovenyalı bir Lacanvari olan Slavoj Zizek'in temsilcisi oldukları postmodernist sağ kanadın politik duruşundan farklıdır.

Gilles Deleuze, Jean Baudrillard ve Jacques Derrida gibi birçok düşünürün dahil olduğu bu eğilimdekiler, günümüzün kapitalizmine karşı çıkmakla birlikte, Marksizm ile aralarına ihtiyatlı bir biçimde belirli bir mesafe koyarlar. Aynı zamanda post-sömürgeci akımın ve yeni tarihselciliğin[4] kültür alanında getirdiği eleştiriye de katılmazlar. Bu ikinciler benim postmarksgil akım olarak terimleştirdiğim eğilimdir. Bu eğilim Batı Marksizmi'nin postmodern bağlamda yaptığı ani sağa dönüş sırasında geçirdiği teorik mutasyondur. Kanımca bu Marksist filozoflar artık Marksist *değillerdir veya bundan böyle öyle görülemezler*. Bu bakımdan onlar Adorno ve Lefebvre'den farklıdırlar ve onların politik duruşları da kendilerini Marksist olarak tanımlayan postmodern Marksistlerden oldukça farklıdır; bunların politik konumları aynı zamanda ileride tartışacağımız **Geç Marksizm**'den de farklı karakteristikler içerir.

Bu postmarksgil eğilim Marksizm'in temel çerçevesini tarihsel olarak aşmasıyla övünür ve tarihsel ontolojik çıkış noktası itibariyle postmodern Marksizm'den farklı değildir: Her ikisi de, modernin postmodern tarafından aşılması üzerine kuruludurlar. Postmarksgil filozoflar Marksizm'in üzerine kurulu olduğu toplumsal tarihin temelinin kaçınılmaz olarak tarihin tortusuna indirgeneceğine inanırlar. Bu radikal eleştiriye göre, heterojen bir gerçeklik taşıyacak olan yeni bir toplumsal uygarlığın ortaya çıkması beklenmektedir. Bu nedenle, çoğu postmarksgil düşünür kendi eleştirel platformlarını inşa ederken Marx'ı belirli perspektiflerden eleştirir. Örneğin; bunlar arasında saydığım Baudrillard'ın 1970'lerde yayınladığı *Üretimin Aynası* ve *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Eleştirisi İçin*[5] adlı metinleri buna örnek gösterilebilir. Lefebvre'nin öğrencisi olan Baudrillard; aynı zamanda Roland Barthes ve Guy Debord'dan da etkilenmiştir.

Guy Debord, Marx'ın "muazzam meta birikimi" teorisinin, yerine "gösterinin muazzam birikimini" ikame ettiği *Gösteri Toplumu* adlı eseri yazar ve böylece Marx'ın *Kapital*'inin giriş bölümünü eleştirel bir biçimde yeniden yazmış olur. *Gösteri Toplumundan Tüketim Toplumuna* adlı eserinde de Marx'ın metaların değişimi kavramı, göstergelerin değişimine dönüştürülür. Postmodern çağın medya araçlarının ürettiği fanteziler günümüz kapitalist toplumun gerçek hâkimi haline gelirken öte yandan Marx'ın teorisini dayandırdığı üretimin aynası kırılır. Buna ilaveten Baudrillard modernitenin ve endüstrinin –maddi üretim biçiminin– artık öldüğünü ilan eder ve Marx'a itirazlarını buna bağlar. Bu alanda en son gelişmelerden biri Mark Poster'ın Marx'ın üretim biçimi kavramını kendi *bilgi tarzı* (mode of information) kavramı ile değiştirmesi ve diğeri ise Zizek'in Marx'ın maddi ilişkiler kavramının yerine Lacanvari *semptomları* benimsemiş olmasıdır. Genel olarak söylemem gerekirse postmarksgil felsefe eski Marksist alanın ötesine uzanmaya girişir. Bu da, onların teorilerindeki önemli bir özellik olan heterojenliği ifade eder.

---

4 Ç.N.: Muhtemelen yazar Foucault'un içinde olduğu 1980'lerdeki yeni tarihselci akımı kastediyor.

5 Eser, Türkiye'de bu adla anılmaktadır.

Geç Marksizm

Postmodern akımın batılı radikal düşüncenin merkezine oturmasının ardından, geleneksel Batı Marksizmi'ne oldukça yakın özellikler gösteren yeni türde bir Marksist söylem de ortaya çıkmıştır. Bu akım klasik Batı Marksizmi ile postmodern uzam-zaman ilişkisini sürdürmektedir ve geleneksel Batı Marksizmi'nin temel çıkış ilkelerine bağlı kalmaya devam etmektedir. Geç Marksizm aynı zamanda endüstri-sonrası düşüncenin Marksizm'in felsefi çerçevesini aşamayacağı şeklinde sağlam bir inanç besler. Bu akım kapitalizmin hızlı gelişimine karşın, -onu geç kapitalizm (Ernest Mandel'in ortaya attığı kavram) ya da küresel kapitalizm olarak tanımlamakla birlikte- onun herhangi bir temelsel değişiklik geçirdiğini kabul etmemektedir. Ben bu akımı *Geç Marksizm* olarak tanımlamayı tercih ediyorum. Bu akımın temsilcileri arasında Fredric Jameson, Terry Eagleton, Arif Dirlik[6], Steve Best ve Douglas Kellner gibi öncü isimler bulunur. Bunlar arasında Dirlik tarafından önerilen esnek üretim teorisi içlerinde belki de en yaratıcı olan fikirdir. Geç Marksizm eğiliminin düşünürleri, kendilerinden önce gelenlerin düşünsel ilkelerine ve temel çerçevesine bağlı kalmalarına rağmen, endüstri sonrası toplum ve küreselleşmenin getirdiği sorunlar üzerine getirdikleri tamamen yeni söylem ile geleneksel Batı Marksizmi'ni aşarlar. Bununla birlikte hem **Geç Marksizm**'in hem de postmodern Marksizm'in aynı -yeni tarihin- sorunları ile karşı karşıya bulunduklarını da belirtmem gerekir. Postmodern Marksizm, modernitenin postmoderniteye dönüşmesi ile birlikte Marksizm'in de postmodern bir yenilenme geçirmesi gerektiğini savunur iken; Geç Marksizm ise, post-moderniteyi görmezden gelir ve bugünkü çağı kapitalist gelişmenin daha ileri bir dönemi olarak görmektedir. Hem Geç Marksizm hem de postmodern Marksizm eğilimine bağlı olanlar kendilerini Marksist olarak tanımlarlar ve Marksizme bağlı kalmakta ısrar ederler ve bu tutumları açısından postmarksgil akımdan temel olarak farklı bir konumdadırlar.

Yukarıda önerdiğim iki teorik önkoşulu kavramaksızın Batı Marksizmi üzerine araştırma ve incelemelerde bilimsel bir platform oluşturabilmemiz olanaklı olamayacaktır. Dolayısıyla, dünya ölçeğinde Marksist düşünürlerin klasik metinlerini okumak bir olmazsa olmazdır. Çalışmamın odağı olarak bu okumalar iki monograf metin yazmama olanak tanıdı: birincisi *Atonal Diyalektik Fantezi: Adorno'nun 'Negatif diyalektiğinin' Metin Analizine Dayalı Bir Okuması* ve ikincisi *Problematik, Semptomsal Okuma ve İdeoloji: Metin Analizine Dayalı Bir Althusser Okuması*. Ardından geleneksel Batı Markizmi'ni, postmarksgil akımı, postmodern Marksizmi ve Geç Marksizmi sistematik bir biçimde okumaya başladım. Bu projem 1998'de yazdığım *Marx'a Dönüş: İktisadi Bağlamda Felsefi Söylem* adlı kitabı yazmamın ardından başladı ve bu projeyi 5 yıl içerisinde tamamlamayı bekliyorum. Fakat şimdi bunun daha uzun sürmesi gerektiğini görüyorum. Bu yolda devam etmeye kararlıyım.

---

6 Arif Dirlik, Türkiye doğumlu, ABD'de yaşamakta olan küresel kapitalizm teorisyeni ve eleştiricisidir.

Geleneksel Batı Marksizmi üzerine yazdığım kitabın ardından, elinizdeki bu kitabı 2003 yılında yazmaya başladım. Bu kitapta ele aldığım metinlerin bana bu düzeyde zorlu bir deneyim yaşatacağını asla beklemiyordum. Theodor W. Adorno ile ilgili olan–bitirdiğim ilk bölüme ek olarak–ele aldığım diğer post-marksgil düşünürler ve onların metinleri rahatsız edici, korkutucu ve stres vericiydi. Bu kitabı hazırlarken geçirdiğim üç yıl benim için oldukça zor bir dönemdi.

Yaşadığım güçlüğü anlatmak için; Avrupa ve Amerika'nın popüler akademik yıldızı Slavoj Zizek tarafından yazılan ***İdeolojinin Yüce Nesnesi*** üzerine çalışmamadan bahsetmem gerek. Kitap ancak dördüncü okuma sonunda benim için anlaşılır olmuştu ve böylesi bir durum daha önce hiç başıma gelmemişti. Zizek'in bu kitapta Marksist ekonomi ve felsefe tartışmasının başlangıç bölümünde yazdığı her sözcük kelimesi kelimesine kafama çakılmış olmasına karşın tam olarak neyi kastettiğini anlayamadığımı ve çok bozulduğumu hatırlıyorum. Dahası, Zizek'in teorik desteğini Lacan'dan almış olması dolayısıyla, burada çalışmamı acılı bir biçimde Lacan'a ve onun arap saçını andıran gizemli söylemine yöneltmek zorunda kaldım. Bu çalışmamın üzerinden bir yıl geçtiğinde ilginç bir şey oldu: Zizek üzerine araştırma planım, onun teorik babası olan Lacan üzerine bir kitap üretti. Çalışmamın beklenmeyen sonuçlarından bir tanesi de buydu.

Ardından Derrida'nın ***Marx'ın Hayaletleri*** ve Guy Debord'un ***Gösteri Toplumu*** metinleri üzerine çalışmaya ve yazmaya başladım. Önceki metinler kadar derin kapsamlı olmalarına rağmen, bu metinler üzerine çalışırken kendimi nispeten daha rahat hissettim. Derrida'nın ***Marx'ın Hayaletleri*** üzerine yorumumu 2004 sonbaharında yazmaya başladım ve taslak metni İngiltere ziyaretim sırasında bitirdim. 2005 yılında çoğunlukla Lacan üzerine çalıştım ve aynı yılın sonunda Guy Debord'un ***Gösteri Toplumu*** üzerine yaptığım çalışmayı tamamladım. Fakat bu rahat günler çok çabuk geride kaldı. Daha sonra Baurillard'ın, gözüme zor bir görev olarak görünen, bu nedenle devam edip etmemek konusunda tereddüt ettiğim ***Üretimin Aynası*** metni ile çarpışmaya başladım.

Avrupa ve Amerika'da oldukça ilgi çekmiş olan Baudrillard'dan söz açılmışken; insanlar genellikle onun günümüzün toplumundaki toplumsal varoluşla ilgili -son dönem çalışmalarındaki– "iç patlama" ve "simülarklar"[7] gibi abartılı-gerçek ötesi söylemine ilgi duymaktadırlar. Oysa onun Marx'a veda ettiği ve bana göre Marksizm'e karşı yazılmış en önemli kitaplardan biri olan *Üretimin Aynası* gibi erken dönemine ait metinleri daha az ilgi çekmiştir. Onun bu eseri önemlidir çünkü Baudrillard bu metinde –Stalinist bağlamdaki dogmatik Marksizm ile uğraşmamış– doğrudan Marx'ın klasik metinlerdeki en hayati olan öğelere hücum etmiştir. Baudrillard, *Üretimin Aynası*'nda özellikle Marx'ın geç dönem ekonomik el yazmalarında[8] ulaştığı hayati önemde sonuçları ve Kapital'deki ekonomi politiği ve tarihsel materyalizmi doğrudan hedef tahtasına koymuştur. Dahası kendi mantığını ise 1960'larda ve 70'lerde Avrupa'nın tüm akademik çevrelerini etkilemiş olan Fransız antropolog Marcel Mauss'un ilkel topluluk-

---

7 Bkz. Baudrillard'ın Türkçeye çevrilen aynı adlı eseri, bazı yorumculara göre *Matrix* adlı sinema filmi bu kitaptaki fikirlerden esinlenmişti.

8 Ç.N.: Marx'ın geç döneminde yazdığı "Ekonomi Elyazmaları" (1857-59) ve "İkinci Ekonomi Elyazmaları" (1861-63) kastediliyor.

lar üzerine yaptığı araştırmalar üzerine kurmuştur. Aynı zamanda o, Georges Bataille'ın 1930'ların başlarında geliştirdiği, Mauss ile bağlantılı olan avamcı felsefesini içselleştirmiştir. Sonuç olarak, *Üretimin Aynası*'nın sayfaları üzerinde ilerlerken genellikle boğulur gibi oldum. Bu birisinin size vurması fakat sizin karşılık veremez durumda olmanız gibi bir şeydi. Bu son derece rahatsız edici bir duyguydu. Zizek'in metininden farklı olarak, Baudrillard'ın bu kitabı, bizim sürekli yeniden yorumlamaya ve samimiyetle izini sürmeye çalıştığımız şeylere karşıydı. Geri çekilemedim ve savaşarak yanıt verdim. Onun 1970'lerde Marx'a yaptığı şekilde bu kez de ben Baudrillard'a keskin eleştiri okları hazırladım. Sanırım o bunu hak ediyordu.

Bu kitaptaki metinleri seçerken geleneksel Batı Marksizmi üzerine olan bir önceki kitapta kullandığım kriterlere bağlı kaldım. Ele aldığım teorilerin içerdiği her doğru yöne işaret etmek; ya da toplumsal etkisi geniş olan teorisyenleri ele almak şeklinde bir yaklaşımı seçmedim. Postmarksist akımın klasikleri olarak sayılabilecek metinler üzerinde yoğunlaşmak istedim. Bu nedenle, belirli bir mantıksal boyutta düşündürücü bir şok etkisi vermek için, dikkatli bir incelemeden sonra bazı metin parçalarını kitabın dışına çıkardım. Elinizdeki bu kitap, ***Marx'a Dönüş*** kitabımdan itibaren izlemeye başladığım metin incelemesi yöntemi ile hala aynı doğrultudadır. Çinli okuyucular Lenin'in tüm felsefi çalışmalarını vardığı sonuçları ele aldığım Lenin'e Dönüş adlı kitapla birlikte yeni bir metin incelemesi yöntemi geliştirdiğimi bilmektedirler.

Son olarak bu kitabın hazırlanmasında, yabancı dilde malzemeler açısından bana yardımcı olan Dr. Fang Xianghong'a, malzemelerin toplanmasında ve yazılı hale getirilmesinde geniş zaman ayırarak yardımcı olan Zhou Jiaxin ve Cai Yu'ya; aynı zamanda, editörlerim Li Yanhui ve arkadaşlarıma özel şükranlarımı belirtmek istiyorum.

Zhang Yibing

Mart, 2008

BAŞLIK I

ATONAL DİYALEKTİK

İMGELEM: ADORNO'NUN NEGATİF DİYALEKTİĞİ

1 *Eleştirel Bir Metodoloji İçin Hazırlık Çalışması*
2 *Parçalanmış Mantık Olarak Diyalektik*
3 *Özdeşmezlik: Negatif Diyalektiğin Kategorik Takımyıldızı*
4 *Öznenin Birincilliği ve Nesnenin Önceliği*
5 *Şeyleşme, Yabancılaşma ve Direniş*
6 *Negatif Diyalektik ve Materyalizm*

GİRİŞ

Adorno'ya göre diyalektik, klasik Marksist felsefe ders kitaplarında sunulan–onu şeyler arasındaki karşılıklı bağıntı ve şeylerin gelişiminin bilgisi olarak gören yaklaşımdan–farklı olarak–eleştirel bir teoridir.[1] Batı Marksizmi de Lukács'tan bu yana diyalektiği Adorno gibi tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu çizgide olan Adorno'nun diyalektiği kaçınılmaz olarak totaliteye özgü bir mantık sistemi değildir, onun diyalektiği yapısökümcü, anti-sistem karakterli, olumsuzlayıcı bir düşünce hareketidir; onun diyalektiği kendisinin katılaşmasına karşı durmaksızın mücadele eder. Kitabımızın bu bölümünde ele alacağımız–*Negatif Diyalektik* eserinin giriş ve ikinci bölümünde–Adorno, bu negatif Diyalektik anlayışını işlevsel eleştirel bir metin, modern, müzikal bir şiir ve dinamik dışavurumcu bir tablo olarak ortaya koymuştur. Diğer bir deyişle, bu bölümdeki konumuz Adorno'nun adı geçen eserinin en iyi kısmıdır.[1]

---

1 Ç.N.: Yazıdaki alıntılar kitapların İngilizce asıllarından çevrilmiştir.

BÖLÜM I

ELEŞTİREL BİR METODOLOJİ İÇİN HAZIRLIK ÇALIŞMASI

Adorno'ya göre[1] teorinin inşası adeta âdeta lidersiz bir kabile gibi, aralarında hiyerarşi olmayan düşüncelerin etkileşimi biçiminde olmalıdır.

Bu yaklaşımı doğrultusunda Adorno, böylesi yeni, köleleştirici olmayan ve âdemi-merkeziyetçi düşünceyi tarif etmek için "takımyıldız" (konstelasyon*) ve "kuvvetler alanı" gibi kavramlar kullanır. Aslında, bunu yaparak düşüncesine, hâlâ geleneksel yorumlama yaklaşımını benimseyen araştırmacıların bir türlü aşamadığı bir engel çekmektedir. Bu yüzden burada şu noktayı açıkça belirtmem gerekiyor: Kitabın bu bölümünde kullanacağım mantıksal çizgi Adorno'nun *Negatif Diyalektik* eserindeki mantık ile pek az ilişkilidir. Aşağıdaki metnimizi okura bir dizi değerlendirme imkânı sunabilmek için bir yapısökümcü ölçüt veya bir ayna olarak tasarladık. Okurların Adorno'nun düşüncesine kendi kavrayışları ile ulaşabilmeleri için böylesi bir yazma yöntemi seçtiğimizi özellikle belirtmek isterim.

---

1 **Theodor Wiesengrund Adorno (11 Eylül 1903 – 6 Ağustos 1969)**: Ünlü Alman sosyolog, müzikolog ve Batı Marksizmi akımına dahil filozof, Frankfurt Okulu'nun ilk kuşak temsilcilerindendir. Toplumsal eleştirel teorinin kurucusudur. Adorno, Almanya'nın Frankfurt kentinde doğdu ve tatile gittiği İsviçre'nin Visp kasabasında geçirdiği bir kalp krizi sonucunda öldü. Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe, müzikoloji, psikoloji ve sosyoloji alanlarında öğrenim gördü. 1924'ün sonuna gelindiğinde, Hans Cornelius'un öğrencisi olarak Edmund Husserl'in fenomenolojisi üzerine yaptığı tez çalışmasıyla mezun oldu. 1931 yılında, *Kierkegaard: Estetiğin İnşası* isimli taslak halindeki çalışmasının felsefe bölümündeki kimi profesörler tarafından beğenilmesi üzerine, iki yıllığına öğretim görevlisi olarak ders vermeye başladı. Almanya'da Naziler iktidara geldiğinde, Adorno sürgün edildi ve İngiltere'ye gitmek zorunda kaldı; burada Oxford Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Kısa süre sonra ise, Frankfurt Okulu'nun pek çok üyesinin yaptığı gibi, 1938 ile 1941 yılları arasında ABD'ye göç etti. Burada Horkheimer'ın New York'taki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne kabul edildi. 1941'den 1948'e kadar Princeton'da, Lazarsfeld/Stanton İnceleme Programı'nda totaliterlik konusuna yoğunlaşarak araştırma yaptı. Daha sonra, Kaliforniya Üniversitesi'nde 1948 ve 1949 yılları boyunca süren Toplumsal Ayrımcılık Araştırma Projesi'nin başına getirildi. 1949'da Almanya'ya geri dönen Adorno, Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nü yeniden kurmaya çalışan Horkheimer'a yardım etti. Bu esnada Adorno Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji alanlarında profesör unvanı aldı. 1950 Ağustos'unda Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün müdür yardımcılığını görevine geldi. 1958'de Horkheimer'ın yerine Enstitü'nün başına geçti. En önemli eserlerinden bazıları şunlardır: *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Horkheimer'la birlikte, 1947), *Minima Moralia* (1951), *Negatif Diyalektik* (1966).

***Konstelasyon kavramı:** ilk olarak eski Babil'den itibaren astronomi gözlemlerinde düşünülmeye başlanmıştır. Bugün uzaydaki göksel cisimlerin (yıldız ve gezegenler) 88 grup veya konstelasyon oluşturdukları kabul edilmektedir. Diğer bilimsel disiplinlere ve felsefi araştırmalara giren bu terim birbiri ile ilişkili çeşitli farklı öğelerin, düşüncelerin veya davranışların sisteme benzer bir gruplaşma veya konumlanma içersindeki yan yana bulunmaları anlamına gelmektedir.[2]

***Atonal sözcüğü:** Atonal müzik en geniş anlamda tonal bir merkeze veya anahtara sahip olmayan müzik anlamına gelmektedir. Bu anlamda atonalite (ton-suz müzik) genellikle 1908'den günümüze kadar yazılan ve tek ve merkezi bir ton üzerinde odaklanan içinde hiyerarşinin bulunmadığı besteleri tarif etmektedir. Daha dar anlamda bu kavram 17. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında klasik Avrupa müziğini karakterize eden (Avrupa müziğinin karakteristik özelliği olan) tonal hiyerarşiler sistemine uymayan müziği tanımlar. Nazi Almanyası'nda atonal müzik "Bolşevik" suçlamasıyla saldırıya uğramış ve Nazi rejiminin düşmanları tarafından üretilen dejenere bir müzik türü olarak damgalanmıştır. Birçok bestecinin eserleri rejim tarafından yasaklanmış ve II. Dünya Savaşı sonrasında rejimin çöküşüne kadar, çalınması yasaklanmıştır.

Arnold Schönberg (1874-1951), Alman şiir ve güzel sanatlar alanındaki ekspresyonist/dışavurumcu harekete bağlı olan Avusturyalı önemli bir besteci ve İkinci Viyana Okulu'nun lideriydi. 1934 yılında ABD'ne yerleşene kadar, ismini Schönberg olarak kullanmıştır. Atonal müziği onun yaratmış olduğu, genel kabul görmektedir.

1. YAPISÖKÜMÜNDE VE TEORİK YAPIDA ELEŞTİRELLİK İLKESİ Mİ?

Başlığın sonuna dikkatle düşünerek koyduğum soru işaretinin nedeni, Adorno'nun tartışmalarında asla sabit bir ilke veya özdeşlik içeren bir mantıksal çerçevenin olmamasıdır. *Negatif Diyalektik* kitabının Almanca orijinalinde bölümlerin altında alt-bölümler yoktur; oysa İngilizce çevirisinde[3] okura kolaylık sağlaması bakımından her bölüm alt-bölümlere ayrılmıştır. İngilizce baskıda alt bölüm başlıkları okuyucuya bir tür referans oluşturması için, bilinçli olarak tüm metnin sonuna yerleştirilmiş ve yanlarına Almanca orijinal karşılıkları koyulmuştur. Fakat Adorno'yu okumak hiç kuşkusuz son derece zorlu bir iştir; çünkü Adorno'nun yapısöküm uygulayarak, kendi tarzıyla yazdığı "yarı-postmodern metin" denilen metni ele alırken bir tür mantıksal çözümleme ortaya koymak zorunda kaldık. Böylesi bir mantıksal çözümleme çizgisi getirerek okuru gözetmek isterken gerçekte gayrimeşru bir iş yaptığımızın da farkındayız.

Negatif Diyalektik'in "Giriş" bölümünün en başında, Adorno manifesto tarzı taşıyan ifadelerle bu eserde diyalektiğin ele alınıp tartışılacağını açıkça ilan eder. Nietzsche ve Hegel'den sonra diyalektik üzerine bir tartışmaya girişmek önemli bir iştir. Adorno'nun diyalektiği ele alış biçimi kaçınılmaz olarak Hegel ve

---

2 Ç.N. Türkçedeki Adorno literatüründe, bu kavram takımyıldızı veya takımyıldızı epistemolojisi olarak çevrilmiştir.

3 Çince baskısı, İngilizce baskıyı esas almıştır, Chongqing Yayınları, 1993.

Marx'tan etkilenmiştir; fakat diğer taraftan da onun diyalektiğinin dışsal olayların "karşılıklı bağıntı ve gelişme" söylemi çerçevesinde olumlandığı bir tasvir düzeyinde kalmadığı da açıktır. Onun diyalektiğinin daha çok tarihsel diyalektiğin eleştirel ve devrimci bağlamı içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Heidegger'e benzer bir şekilde şunu ileri sürer: "Diyalektik, Platon'dan bu yana olumsuzlama yoluyla olumlu bir şeye ulaşmak demektir."[4] Adorno, bu cümlesi ile Sokrates'in "saçmaya indirgeme" ilkesi ile ilerleyen diyalektik diyaloglarına atıfta bulunuyor gibidir. Aslında bu cümlenin genç Lukács'ın Engels'in diyalektik tanımına getirdiği eleştirel yaklaşımla ilişkili olduğu ise kesindir.[5]

Özne-Nesne Etkileşimini İçeren Devrimci ve Eleştirel Diyalektik

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde diyalektiğin belirleyici faktörlerini "özne ile nesnenin etkileşimi ve teori ile pratiğin birliği" olarak tespit eden parlak bir tanım sunar.[6] **Böylece diyalektik, öznenin nesneyi nasıl dönüştürdüğüne dair tarihsel** bir teoriden daha fazla bir şey olmadığını ileri süren mantıksal varsayımı onaylar. Bunun nedeni, materyalist doğada insani öznelerin dışında, öz-bilince sahip herhangi bir özne bulunmamasıdır. Daha sonraki bir bölümde, genç Lukács şunu belirtir: "Diyalektik, tarihe dışarıdan ithal edilmemiştir, ne de tarih ışığında yorumlanmaz (Hegel'in sıklıkla yaptığı gibi); aksine diyalektik tarihten-*türetilir*, diyalektik tarihin mantıksal belirimi olarak–bu belirli tarihsel moment içinde–bilince çıkartılır."[7] Diyalektik, öznenin diyalektiğinden başka bir şey değildir.

Bu çizgiyi izleyen Adorno da, Engels'in diyalektiğin doğaya doğru genişletilmesinin kaçınılmaz bir eğilim olduğu düşüncesine de karşı çıkar (Marksizm'in ilk dönemlerinde de genellikle diyalektiğin yalnızca *tarih* alanında geçerli olabileceği düşüncesi hâkimdir). Genç Lukács'a **göre, Engels'in diyalektiğe hatalı bakışı diyalektiğin devrimci içerikten mahrum kalmasına yol açmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere, genç** Lukács'ın diyalektiği tarihin diyalektiğidir (tarihsel diyalektik), diyalektiğin hayati öğesi ise özne ile nesnenin etkileşimidir. Ancak "Engels, –Hegel'in hatalı bakışını sürdürerek– bu yöntemi doğaya doğru genişletmiş."[8] Meşru olmayan bir teorik müdahale yapmıştır. Gerçekten de Engels, **"özne ile nesnenin tarihteki diyalektik etkileşimini"** vurgulamak bir yana, bu önemli konudan söz dahi etmemiştir. Sonuç olarak, böyle bir hayati unsurdan yoksun kalan diyalektik, *akışkanlığı açıklama* çabalarına rağmen (en sonunda bunun da faydasız olduğu kanıtlanmıştır), devrimci içerikten de yoksun kalmak zorunda olmuştur.

Genç Lukács, Engels'in hatasının, öz-bilinçli öznelerin var olmadığı dışsal doğada, "doğanın diyalektiğini" arama çabası olduğunu söyler; hâlbuki özneye dışsal olan doğada –böylesi öz-bilinçli öznelerin var olmadığı yerde–, devrimci bir işlevi

---

4 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973, s. xix.

5 György Lukács, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press, 1971, s. 4. (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev.: Y. Öner, Belge Yay., 2006.)

6 *A.g.e*, s. 24, dipnot 6.

7 *A.g.e*, s. 177.

8 *A.g.e*, s. 24, dipnot 6.

olan, kendiliğinden bir tarihsel diyalektik üretme olanağı yoktur. Böylece "teorinin bu son derece önemli işlevi göz ardı edilirse, 'akışkan' kavramlar oluşturmanın erdemi de bütünüyle sorunlu bir hal alacak, salt 'bilimsel' bir mesele haline gelecektir."[9] Alıntıladığımız bu cümle Engels'in, diyalektik "genel olarak şeylerin ilişkilerini ve gelişmelerini açıklayan bir teoridir" önermesine açık bir biçimde karşıdır. Burada Lukács aslında, (doğanın) diyalektiğin(in) "akışkanlığının", insana dışsal doğal bir süreç olarak kalacağını ve bu diyalektik yaklaşımın özne ile nesne arasındaki etkileşimi içeremeyeceğini vurgulamak istemektedir. Marksist teori, bu şekilde bir tür pozitif bilim haline getirilirse kaçınılmaz olarak kapitalist ideolojinin ilerlemeci fetişi olan pozitivizm düzeyine gerilemiş olacaktır.

"Kaba ve eleştirel olmayan Marksizm" olarak bilinen bu Marksizm aslında–**İkinci Enternasyonal tarafından**–Marx'ın yanlış okunması ile bu hatalı yaklaşımın daha da ileriye götürülmesidir.

Çünkü "devrimi içermeyen bir 'evrim' ve hiçbir çelişme ve çatışma olmaksızın sosyalizme 'doğal olarak' kendiliğinden ilerleme teorisi"[10], ancak ve ancak diyalektiğin asıl rolü dışarıda bırakıldığında ve özne-nesne ilişkisinden – elimizi kolumuzu bağlayarak– devrim beklediğimizde ortaya çıkabilir. Sonuç olarak böylesi bir Marksizm, gerçeklikten tamamen koparak devrimci olmayan bir dogma haline gelmeye mahkûmdur. Genç Lukács'ın **işte bu noktada diyalektik materyalizmin özünde olması gereken yadsıyıcılığı tekrarlamaktadır.**

Adorno, net bir biçimde diyalektiği "olumlayıcı karakterinden" kurtarmayı amaçladığını yazar.Bunu gerçekleştirmek için, Hegelci diyalektiğin içerdiği niteliklerden biri olan, negatif diyalektiği seçer. Böylece diyalektiğin (Hegel'de ve Marx'ta gördüğümüz) işlevsel bir özelliğini, diyalektiğin temel bir niteliği haline getiren tanımı kendisine dayanak alır.

Kanımca, böylesi bir yadsıyıcı niteliğe vurgu ontolojik anlamda bir şeylere işaret etmektedir. Çünkü Hegel de, Spinoza'nın "yadsıma olumlama ile aynı ve birdir!" düşüncesine katıldığını yazmıştır. Böylece yadsıyıcılık–diyalektiğin mantığına içkin nesnel çelişki–Adorno açısından diyalektiğin ontik can damarı haline gelir. Adorno diyalektiği, "onun kesinlik karakterini ve belirleyiciliğini azaltmadan" yadsıyıcılık ve eleştiri olarak kurmaya çalışır. Adorno'nun her tür ontolojiyi reddettiği aşikârdır; ancak onun nihaî teorik hedefi diyalektiğin dışsal olumlamasını yapısöküme uğratmak ve yadsıyıcılık üzerinde yükselen bir olumlama kurabilmektir. Daha sonra içine girdiği çıkmazın kökeninde de büyük olasılıkla bu yatmaktadır.

Adorno'nun diyalektiğinin bir başka niteliği ise "negatif diyalektiğin geleneğe karşı çıkan bir ifade" olmasıdır.[11] Burada onun hedef aldığı geleneğin, diyalektik teorileri yorumlama geleneği değil, Nietzsche ve Heidegger'e uzanan bütün bir metafizik gelenek olduğunu açıkça belirtmem gerekiyor. Yani, bu gelenek

---

9 *A.g.e*, ss. 3-4.

10 *A.g.e*, s. 5.

11 Theodor Adorno. *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973, s. xix.

N*ietzsche-Heidegger mantığında da gördüğümüz Descartes'ten itibaren tüm Batı felsefesi geleneğidir*. Adorno, böyle bir metafizik mantık çerçevesinde üretilen şeylerin hâkim felsefî görüşe bağlı olan bir temelden üretildiğine inanmaktadır. Diğer bir deyişle, bu hâkim metafizik anlayışın hareket noktası–en *temel olarak bir öncelik sorunu olduğuna inanmasıdır*–ve Adorno bu anlamda *temeli* ve **önceliği** merkeze koyan böyle bir felsefe anlayışını eleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu, kuşkusuz büyük bir teorik devrimdir. Burada bir konuyu açıkça belirtmeliyim; Çünkü bu konu açıkça belirtilmezse, felsefeye dair genel bilgilerimizde gereksiz bir olumsuz düşünceyi beslemiş olacağız. Gerçekten de Adorno'nun tüm *ontoloji* felsefelerine, tüm *-izm*' felsefelerine ve *sistem* felsefelerine karşı giriştiği mücadele, negatif diyalektik olarak tanımladığı ve aynı zamanda *tarihsel felsefe* konumları üzerine inşa edilmiştir. (O, Marksist felsefenin asıl özgün mantığının da bu olduğunu düşünür ve bunu müzikal bir şiire benzetir.) Dolayısıyla "temel kavramın yanı sıra tözsel düşünce" ilkesini savunan bütün bir idealist ve materyalist felsefeleri düşmanı olarak görür. Bu anlayışın açıkça Nietzsche ve Heidegger'in Batı felsefesinin mantığına yönelttiği yıkıcı eleştiri oklarından türediği açıktır; Adorno'nun yaklaşımı iki kilit nokta etrafında şekillenir.

Adorno'nun İki Dayanağı

Birincisi, tüm felsefe gelenekleri,- kendilerinin tözün veya da *idea*nın önceliğine adamış veya daha yakın dönemde olduğu gibi kendilerini aklın aşkınsal yapısına ya da aklın bilinçdışı yapısına dayandıranlar dâhil olmak üzere–büyük bir mantık tuzağına düşmekten asla kaçınamamışlardır. Diğer bir deyişle, herhangi bir öncelik varsayımı üzerine kurulu olan bir felsefe nesnel olarak bir *düşünme ürünüdür*. Bu, şu anlama gelir: Tüm filozoflar kendilerince dünyanın dayandığı önceliğin-temelin belirli bir mevcut tözsellik olduğunu öne sürmelerine karşın, gerçekte onların asırlar boyu yürüttükleri tartışmalara baktığımızda; filozofların yüzyıllardır tartıştıkları bu öncelikleri ("töz", "zihin", "doğa", "insan", "tür", "kendinde şey", "logos", "akıl", "pratik", "bilinçdışı", "irade", "yaşam", "amaç" ve "varlık", vb.) sadece "düşüncede geliştirdiğini görebilmekteyiz". **Çünkü bu birincil şeyler/temeller denilen şeyler, sadece ve sadece zamanla kısıtlı olan kavramlardır (birincil "Teklik") ve her türden şey ve olgu hakkında insanların geliştirdiği tarihsel ve soyut tanımlamalardır.**

Bu ayrıca–bu tür düşünce ve kavramların–"düşünürlerin, devinimini yalnızca düşünürken fark ettikleri düşünce veya kavramlar" oldukları anlamına gelmektedir. Düşünme edimimizin sonucunda ortaya çıkan bu ürünleri dünyanın temeli konumuna yerleştirdiğimizde, düşünme süreci içerisinde belirli bir soyut-ideal öz (Seiende Alm.) oluşturmuş oluruz. Böylece varlık (Alm. Sein) anlamı taşıyan metafizik karakterdeki **ölü** kavram ortaya çıkmaktadır. Belirli bir birincillik üzerine dayanan felsefelerin sırrı, bizim bizzat kendi ürettiğimiz düşünce ve kavramların kölesi olmamızdır. Bu durum, aslında derin ve kapsamlı bir biçimde *kendi kendini köleleştirme* anlamına gelmektedir, şüphesiz ve bu bakışı ilk ortaya koyan Adorno değil, Heidegger'dir.

İkincisi, metafizik felsefeler, *zora dayalı* **özdeşlik mantığına** uygun olarak, birincil ve mega **düzeyde görülen kavramların hâkimiyeti altında çeşitli** *hiyerarşik* kavram sistemleri oluştururlar. Adorno'nun bu ikinci yaklaşımı yukarıdaki ilkinden farklı olarak, doğrudan Heidegger'den kaynaklanmamaktadır; çünkü Adorno'ya **göre, Heidegger de aynı şekilde bu özdeşlik mantığının** tuzağına düşmüştür. Bu yaklaşım daha ziyade Derrida'nın geç dönemi ve Deleuze ile ilişkilidir. Dolayısıyla postmodernist denilen yapısöküm teorisinin, bu bakıştan hareket ettiği sonucuna varılabilir. Bu yaklaşım doğrultusunda Adorno, tüm felsefi sistemlerde bulunan bu hiyerarşik yapıyı kırmak için, "elindeki tüm kartları masaya açmaya" çalışır (Böylece ben de dâhil olmak üzere onunla özdeşlik içinde olmayan tüm okuyucuları sorular içine sokar).

Adorno, "totalite" yaklaşımını ve aynı zamanda yücelik karakteri taşıyan kavramlara büyük değer biçen yaklaşımı kırarak ve bunların yerine geçecek bir mantıksal tutarlılık oluşturma çabasına girişerek" bütün düşüncelerini hiyerarşik-olmayan, "takımyıldızını andıran" bir şekilde sergiler. Bu bakımdan negatif diyalektik anti-sistem olmalıdır.[12] Bu noktaya dikkat edilmelidir, Çünkü bu yaklaşım Adorno'nun düşüncesinin iskeletinin ve onun temel kavramlarının anlaşılmasında kilit derecede öneme sahiptir.

Metinlerin Yapısökümü ve Yeniden Oluşturulması

Adorno bunu başarıyla gerçekleştirmiştir. *Negatif Diyalektik* ile aynı dönemde yazmaya başladığı *Estetik Teorisi*'nde, Adorno şöyle yazar: "Metnin ilk taslağı daima organize bir biçimde kendini kandırmacadır; ikinci taslakta ise kendimi bizzat kendi eserimin karşısında eleştirel bir konuma yerleştiririm."[13] Bunun nedeni, Adorno'nun kendi yazım sürecinde dahi kendisini "birincil felsefesinin" cazibesine kaptırmamaya karşı mücadele etme gereksinimi duymasıdır. İlk metin taslağı genelde özdeşlik mantığıyla kaleme alınır; işte bu andan itibaren "felsefi olarak 'öncelikli şey' diye bir şey olmadığı şeklindeki iddiam beni sıkıştırmaya ve rahatsız etmeye başlar." Yani, Adorno ilk olarak klasik bir biçimde **birincil felsefeye** dayalı bir taslak metin üretir, sonra bunun ardından onu yapısökümüne tabi tutar. İşte bu, Adorno'nun yazım tarzıdır. Kendisine karşı eleştirel bir tutum takındığı ikinci taslakta ise, o klasik –akla dayalı– bir bütün oluşturma yaklaşımını bilinçli olarak bırakır ve kendi deyişiyle –ikinci metinde– "Kendimi aynı derecede önem ve aynı derecede geçerli olan bir dizi **kısmî bütünlüğü** (o bu noktada kompleks terimini tercih eder) ortak bir eksen etrafında düzenleyerek kendimi bir bütün oluşturacak şekilde yazmaya ikna etmeye çalışırım". Bunun diğer bir anlamını açarsak; bu ikinci taslağın yazımında "Tümcecikler–parataksis parçalar şeklinde –aynı derecede önem taşıyacakları şekilde– aralarındaki karşılıklı dengeyi yansıtabilecekleri bir tarzda, bir çekim merkezi etrafında, ortak bir eksen etrafında yan yana getirilmelidir."[14]

---

12 *A.g.e*, s. xx.

13 Theodor Adorno, *Estetik Teorisi* (London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984), Çev. C. Lenhardt, Yayına hazırlayanlar: Gretel Adorno ve Rolf Tiedemann, s. 495.

14 *A.g.e*, s. 496.

***Parataksis:** Parçalar halinde yan yana koymak, yazılı bir önermeyi oluşturan tümcecik ve yan tümcelerin birbirleri arasında herhangi bir koordinasyon ve tabiiyet ilişkisi olmayacak şekilde yan yana getirilmesidir. **İçerdiği her bir tümceciğin ve düşüncenin "eşit derecede öneme sahip olduğu" bu tür bir metinler, Adorno için çeşitli teorileri karşılıklı olarak dengeleyen en ideal metin türüdür. Bu görüş, Benjamin'in "belirsizlik içeren yazım" dediği şeyle aşağı yukarı örtüşür. Çünkü Benjamin bir yazısında metnin** –yalnızca– bir ölüm maskesi olduğunu, bu yüzden de, hakikati yalnız ve yalnız mantık çerçevesinde inşa edilmemiş olan "parçalarda" bulabileceğimizi, hakikatin inşa sürecinin bu parçalar içinde devam ettiğini ileri sürmüştür.[15]

İlk taslakta teorinin binasının kurulumunun tamamlanmasından sonra bu kez Adorno onu yapısökümе uğratır ve böylece inşa işleminin süregittiği bir alana-sürece geçer. Bu yüzden, *Negatif Diyalektik*'in sırrının sürgit yapısökümü önceleyen bir metin yazım tarzı olduğu sonucuna varmak makuldür. Benim burada yapmaya çalıştığım şey ise, Adorno'nun yapısökümüne tabi tuttuğu şeyi yeniden oluşturmaktır. Bu büyük olasılıkla postmodern düşünce tarihinin başlangıcıdır. Bununla birlikte 1950'lerden önce Adorno hâlâ geleneksel mantıksal yapılar kurma ilkesine bağlıydı. Wolin, Adorno'nun bu dönemdeki anlayışını "mikro-felsefe" olarak tanımlamıştır. Wolin'e **göre Adorno**, bu dönemde "ancak tikeli vaftiz edip tanımladıktan sonra 'tümel'i ortaya koyan bir yaklaşım içindedir ve bir tür öz-tanımlayıcı 'öğelerine ayırma mantığı' kullanmıştır.[16]

Gerçekten de Adorno'nun bu analitik mantığını onun saha araştırmalarına benzer çalışmalarında da görebiliyoruz; bu onun ***Epistemolojiye Karşı: Bir Metakritik*** isimli çalışmasında da bu tarz hâkim konumda olmayı sürdürür. Kültür ve müzik üzerine eserlerinin yanı sıra *Negatif Diyalektik* isimli eseri, Adorno'nun felsefi metinleri arasında, takımyıldızı andıran yapısı olan, şiirsel ilk metnidir. Bu yöndeki tezimizi kanıtlayacak değer bir başka kanıttan da söz etmeliyim: *Negatif Diyalektik* kitabının hazırlık taslaklarının toplandığı son bölümüne bakıldığında okurlar bu metinlerde geleneksel yazım tarzının kalıntılarını görebilecektir; Adorno bunları kasten yapısökümüne **uğratmış olsa dahi eski yaklaşımının kalıntıları göze çarpmaktadır.**

Negatif Diyalektik'in önsözü hem Adorno'nun yazım tarzı için rehber niteliğindedir hem de eserin içeriğini özetler. Kitabın giriş bölümünde, felsefi deneyim kavramını yorumlar. Bu bölümde, Adorno okurun ilgisini teoriye çekmek için çeşitli soyut kavramlar tanımlamaz; bunun yerine yeni ve heyecan verici bir felsefi deneyim ortaya koyar. Adorno, giriş bölümüyle okurların felsefeye yeni bir ilgiyle yönelmelerini sağlamayı amaçlar: Bu ilgi, kimi kavram sistemlerine dayanan bir *akıl yürütme* mantığıyla değil; eleştirel ve diyalektik bir düşünce ile üretilen heterojen bir *deneyim* ile yaratılır.

---

15 Walter Benjamin, *Walter Benjamin'in Eserleri*, Beijing: Chinese Social Science Press, 1999. s. 352.

16 Richard Wolin, *Kültürel Eleştiri Kavramı*, Beijing: Commercial Press, 2000, s. 84.

Bu iddianın üç boyutu vardır. İlki felsefi öncül boyutudur; Adorno felsefenin klasik yapılanışındaki totalite'ye ve mutlak öz eğilimlerine karşı, totalite-dışı olanı savunur. İkincisi, kavramlar boyutudur; Adorno özdeşlik mantığını kesinlikle reddeder, yapısökümünü ve **özdeşmezliğin** erişilemezliğini savunur. **Üçüncüsü ise, diyalektik boyutudur; Adorno, çelişme ve karşıtların birliğine karşı** pseudo-birlik yaklaşımını savunur (Pseudo: Belli bir özelliği taşıyan ama aslında o özelliği özünde içermeyen, ona sahip olmayan bir tür taklit biçimi anlatan ön ek–E.N.) ve totalitenin **hâkimiyetinden kurtulmaya çalışan heterojen diyalektiği ateşler, yani negatif diyalektiği harekete geçirir**. *Negatif Diyalektik* eserinin giriş kısmı, bunları içerdiği için önemlidir.

Negatif Diyalektik'in birinci bölümü, ontoloji üzerinedir. Bu bölüm, Almanya'da önemli ve popüler olan Heidegger felsefesini eleştirir. Bu, Adorno'nun çağdaş Alman felsefesiyle tasfiyeci hesaplaşmasında, Kierkegaard ve Husserl'a yaptığı eleştirilerin yanına eklenebilir. Ona göre, "yukarıdan değerlendirmek yerine, bu ontoloji kendisine duyulan ihtiyaçtan dolayı içeriden anlaşılır ve eleştirilir ki bu da başlı başına bir sorundur."[17] Bu yaklaşım, aslında Hegel'in eleştiri stratejisidir. Kitabın ikinci bölümü, negatif diyalektik düşüncesini ana hatlarıyla ortaya koyar; bir kısmını niteliksel olarak değiştirdiği, bir kısmını koruduğu çeşitli diyalektik kategorilere odaklanır. Burada okura şunu belirtmek isterim: Adorno diğer filozofları eleştirirken parlak bir performans sergilerken, kendi felsefesinin inşasında-olumlu inşada- aynı parlaklığı göremeyiz. Kitabın üçüncü bölümünde, çeşitli negatif diyalektik modelleri ayrıntılarıyla incelenir. Kitabın uzun olan bu üçüncü bölümü, üç alt bölüme ayrılır: 1) Özgürlüğün diyalektiği tartışmasıyla ortaya konan etik felsefesi; 2) "Dünya Tini ve Doğal Tarih" tartışmasıyla ortaya konan tarih felsefesi; 3) Bu alt bölümde Adorno, bu son model "eleştirel öz-yansıma yoluyla Kopernikçi devrime eksensel bir dönüşüm getirmeye çabalamaktadır" şeklinde dolaylı bir imada bulunur; burada Kant'ın kendinden menkul "ikinci Kopernikçi devrim" düşüncesi kastedilir. Bu ifade Adorno'nun aldatıcı kurucu öznelliği **(constitutive subjectivity)** aşma çabasını yansıtır.[18]

Almanca baskının sonunda, Adorno tarafından kaleme alınan "*Negatif Diyalektik*'e Ek" isimli bir makale bulunur (Eseri İngilizceye ve dolayısıyla da Çinceye çevirenler de bu bölümü atlamıştır). Bu makaleden şunları öğreniyoruz: 1) *Negatif Diyalektik* 1959-1966 arasında kaleme alınmış; 1967'de, "rasyonalitenin niteliksel unsuru" isimli alt bölüm ile olumsallık ve kaçınılmazlık sorununa dair bir dipnot ikinci baskının giriş kısmına eklenmiştir. 2) Kitabın çekirdeğini Adorno'nun Paris'teki Collège de France'ta 1961'de verdiği üç seminer oluşturmaktadır. 3) İlk iki taslak *Negatif Diyalektik*'in birinci bölümünü oluşturmaktadır; ikinci bölüm, üçüncü taslakta yapılan kimi değişiklik ve eklerle ortaya çıkmıştır. Üçüncü bölümdeki "Özgürlük" adlı kısmın ilk taslağı, Adorno'nun dâhil olduğu akademik çevrenin çabaları içinde 1937'de yazılmıştır, "Dünya Tini ve Doğal Tarih" isimli ikinci bölümün kaynağı ise Kant Akademisi'ndeki konuşmasıdır. 4) Adorno, kendi deyişi ile–en önemli düşüncelerinden olan "mantıksal ayrışma kavramının" aslında öğrencilik döneminde kafasında şekillenmeye başladığını söylemektedir.

---

17 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973, s. xx.

18 *A.g.e*

"*Negatif Diyalektik*'e Ek" başlıklı makale, kitabın tarihsel yönelimini anlamamız açısından bize çok önemli veriler sunmaktadır.[19]

Bence, Adorno bu amacına başarıyla ulaşmıştır. Bu bölümün devamında, Adorno'nun adeta bir sonata benzeyen felsefi düşüncesini daha da yakından ele almaya çalışacağız.

2. DİYALEKTİĞİ YENİDEN YORUMLAMAK: PİYASA; FELSEFENİN ÇÖKÜŞÜ VE KURTULUŞU

Diğer tüm burjuva filozoflarından farklı şekilde, Adorno toplumun güncel durumundan yola çıkar, buradan felsefenin kaderine ve gerçekliğine ilerler. Adorno, Marx'ın 1845'te aslolanın dünyayı yorumlamak değil onu değiştirmek olduğunu vurgulamasıyla birlikte, felsefenin teoriyi pratikle ilişkilendirme ya da gerçekliğe yaklaşma hamlesi içindeymiş gibi göründüğünü belirtir. Ancak dünyayı değiştirmek ile ilgili Marksist itkinin "eksik" anlaşılması nedeniyle, felsefenin gerçekleştirilmesi anlayışı kaba bir pragmatizme indirgenmiştir. Burada Adorno'nun kendi bağlamını açıkça dillendirdiğini düşünmüyorum, Çünkü hâkim Batı felsefesi asla Marx'ı anlamaya çalışmamıştır. Diğer taraftan, Stalin'den itibaren olan geleneksel Marksist felsefeyi "piyasalaşma" yaklaşımıyla ele almak doğru değildir. Aksine, Adorno, çağdaş Batı ideolojisinin bütününe baktığımızda, onun felsefeyi *piyasada çok sayıda ve çeşitli türden teorik yanıltmacaya* dönüştürdüğünü belirtse daha doğru olacaktır. Bu olgu, tarihe baktığımızda da yankısını bulmaktadır. Geçmişte, felsefenin temeli duyumlu ve fiili çokluktan soyutlanan "birincillik" idi; oysa günümüzde felsefe–geriye–öncekinden çok daha karmaşık olan çoklu olgulara yönelmektedir. Günümüzün modern kapitalist sanayi toplumunda, Adorno'nun deyişiyle: "Kendi iç dünyalarına yönelik araştırmalara dalmış olan düşünce mimarları, dışa dönük teknisyenler tarafından ele geçirilen ayın arka tarafında yer alıyor."[20] Bunun anlamı, geleneksel ve gizemli soyut spekülasyonun meta ve teknik tarafından parçalanmasıdır. Daha önceki çağlardaki filozoflar yukarıdan bakarak, duyumsal olguların ardındaki aklın özü üzerinde duruyorlar ve böylesi bir zihinsel kavrayış yetisinin verdiği derin içgörü doğrultusunda bir güç söylemi iddiası içinde oluyorlardı. Ancak günümüzde, her şey piyasaya sürülebilir ve teknik sayesinde şifreleri çözülür hale geldi. Adorno devam eder: "Bu kavrayışa yönelik irade, kavranacak olan tarafından reddedilen bir iktidar talebinde bulunur." Şairlerin gökkuşaklarının anlamlarını hiçe sayan ve ormandaki mutlu perileri öldüren sanayinin bu eli, teknolojiyi–düşünmenin boğazını kesen ölçüde dev bir manipülatörü yeniden yaşama döndürmüştür. Kimsenin şiirsellik ya da zihinsel bir ilgi bulamadığı piyasada, "yalnızca dünyaya dönük–onun kopyası olan reklamlar öte yandan inanç yerine sessizliğe kumanda etme peşinde olan kışkırtıcı yalanlar"[21] yer almaktadır.

---

19 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), bkz. "Excursus".

20 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973. s. 3.

21 Theodor Adorno, *Prizmalar* (Cambridge: MIT Press, 1967), s. 34.

Bugün maddileşme yolunda ilerleyen günümüz Çin'inde Adorno'nun fikirlerinde ve metinlerinde ortaya koyduğu durumu birebir yaşamaktayız. Kitleler filozoflara şöyle basit bir soru yöneltmektedir: "Bize ne fayda sağlayabilirsin?"

Adorno, günümüzün kapitalist dünyasında "hiçbir teorinin piyasadan kaçamayacağını" söylerken haklıdır. Piyasa diye bir şey var olduğu sürece, hiçbir teori metalaşmaktan kurtulamaz. Eski bir Çin atasözünün dediği gibi, "tatmin olmuş olan bir (baş) akıl, ebedi bir ziyafet sofrasıdır."

Filozoflar ve aileleri gerçek dünyada yaşadıkları sürece, ister bilinçli ya da bilinçsiz olarak, kendi dünyevi yaşam koşullarıyla ilgilenmekten kaçınamazlar. Adorno şu gerçeğin farkına varır: Hegel daha 19. yüzyılda felsefenin gerçek dünyanın üzerinde bir şey olmadığını biliyordu; aksine felsefe tamamen gerçekliğin bir unsuru, işbölümünden doğan bir etkinlikti. Dolayısıyla, Hegel metafizik felsefenin gelişmesi açısından bazı kısıtlar getirmişti.

Adorno'ya göre, her bir felsefe kuramı, gerek içkin yapısı itibariyle gerekse de savladığı "hakikat" açısından, tarihin mevcut bütünselliği üzerine kurulmak zorundadır. Bu, büyük olasılıkla "felsefenin, zamanın ruhunun özü" olduğuna dair ünlü Marksist tezin tersine çevrilmesidir. Başka bir üzücü gerçek ise, bugünün metalaşmış dünyasında felsefenin, "toplumun muazzam ölçüde büyümesi ve pozitif doğa bilimlerinin ilerlemesi sonucunda, –içinde bulunduğumuz sanayi kapitalizminin geç döneminde–takas ekonomisi zamanından kalma bir antika gibi görülmesidir."[22] Diğer bir deyişle, tek kaygının fayda olduğu böyle bir dönemde, uzmanlığa dayanan bilimler felsefeyi de *kâr tutkusunun lehine saçmalar üreten*– kendileri gibi bir özel bir bilim dalına geri dönmeye zorlamaktadır.

Örneğin, metafiziğin pozitif bilimler tarafından reddedilmesi şeklindeki hâkim anlayışın arkasında (özellikle Çin'de)–bilimin izinden giden–yalnızca araçsal akla önem veren bir teknoloji felsefesi yatmaktadır. İktisat felsefesi, iktisat biliminin izinden giderek yalnızca kâr ve fayda odaklı hale gelmiştir; siyaset felsefesi ise, siyaset biliminin izinden giderek yalnızca iktidar ve yönetim mekanizmalarını inceler hale gelmiştir vb. Bu örnekler çoğaltılabilir. Ancak Adorno'ya göre, felsefe hâlâ metafiziktir.

Adorno'ya göre, felsefenin özel bir bilim haline gelmesi felsefenin kendi başarısızlığıdır. Bunun nedeni, değişen dışsal toplumsal koşulların felsefe üzerinde yaptığı muazzam basınç değildir; sorun geleneksel felsefenin zorlayıcı özdeşlik mantığının kaçınılmaz bir sonucu olarak kendi düşünsel yapısında yatmaktadır. (Foucault'un sözleriyle ifade edilirse, tüm bir felsefe "özdeşlik düşüncesi etrafında ortaya konmuştur"[23]) Her olguyu ve her şeyi zorla kavramsal bir çerçeveye dâhil eden, bir teorik atalet durumuna bağlı olarak; felsefe de gerçek dünya ile birlikte "daire içindeki bir kareden" geçmektedir. (Bu simge eski Çin'de paranın simgesidir; bu simge genellikle para anlamına gelir. Bu, eşyapılı bir çerçeveye

---

22 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973. s. 3.

23 Michel Foucault, "Kelimeler ve Şeyler", *Postmodernizmin Felsefi Söylemi* içinde, Hangzhou: Zhejiang Renmin Press, 2000. s. 3.

işaret etmektedir. Bu koşullar altında, yeni bir katı ilişki doğar. "Para, çağımızın Tanrısı haline gelir."[24] Piyasa ekonomisinin gerçekliği içinde hükümdar haline gelen–kuşkusuz–soyut ve nesnel gerçekliğine hükmeden"Tek"tir; her şeyi birbirine eşdeğer kılan, paradır (sermaye). Piyasaların küreselleşmesiyle birlikte, özdeşlik tuzağına düşen felsefenin bu durumda olması kaçınılmazdır.

Adorno'ya göre, özdeşlik mantığından kaçmanın ve ölümden kaçınmanın tek yolu diyalektiktir. Bu önermenin kendisi de eski-moda bir özdeşleştirme gibi görünmektedir. Ancak ona göre, diyalektik oldukça farklıdır. Adorno, diyalektiğin tarihine bambaşka bir yorum getirmiştir; fakat bu tür bir tarihsel yorum genellikle okurlar tarafından yanlış anlaşılmıştır.

Adorno şunu ileri sürer: "İlk olarak, diyalektik denilince akla gelen şey–daha fazlası değil–, nesnelerin bir iz bırakmadan kendi kavramlarının içine girmemesidir."[25] Buradaki "ilk olarak" deyimi açıkça olumlayıcı diyalektiğe getirilen bir eleştirinin başlangıcıdır. Bu, muğlâk sözcüklerin açıklanması gerekmektedir. Adorno "düşünmenin özdeşleştirme olduğunu" bilmektedir. Uygarlığın şafak günlerinde, "çok" kavramından "bir" kavramına doğru giden soyut bir özdeşleştirme süreci yaşanmıştır. Felsefe tarihinde, Elea Okulu'nun "Varlık" kavramının niteliğini açıklamaya çalışırken geliştirdiği, "çok"tan "bir"e geçiş süreci bir yandan kültürel bir ilerleme olarak görülür; diğer yandan düşünce tarihi açısından–idrakin (cognition) olguların bilgisinden özün bilgisine doğru ilerlemesi anlamına gelmektedir. Kitapta buradan itibaren Adorno kendi kuramsal düşünüş sürecini, öteki taraftan, yani, Nietzsche ve Hegel'den başlatmaktadır. Bununla birlikte Adorno, kitabın Giriş bölümünde (ve hatta kitabın tamamı boyunca), düşüncelerinin kaynaklarını bilinçli olarak gizler.

Adorno özdeşliğin görünümünün düşüncenin kendisinde–saf biçimiyle–içkin olduğunu reddetmez. Bunun nedeni basittir. Çünkü çoklu nesnelerden özdeş bir soyutlama gerçekleştirilemez, kavramların veya düşüncenin işlevsel rolünü oynayabilecek–kavram olur–fakat kavramlar olamaz. (Lenin'e göre, kavramlar özler ve yasalarla aynı türden tanımlamalardır). Adorno'nun bu olguyu inkâr etmediğini bir kez daha belirtmem gerekir; başka bir deyişle, Adorno genel özdeşliği inkâr etmemektedir. Ancak ona göre, düşünme üzerine düşünme olarak metafizik felsefe, Platon'dan itibaren *hiyerarşik* bir kavramsal sistem oluşturmaya başlamıştır. Bu hiyerarşide kesin ve tek bir birincil kavramın etrafında çok sayıda ikincil kavram yer almaktadır. Bu, son derece katı hiyerarşik bir krallıktır. Adorno'nun hedefi düşünsel bir despotizm olarak gördüğü özdeşliktir. Bu anlamda düşünce tarihi açıkça özdeşlik kavramının uyguladığı öz-esaretin tarihidir. Özdeşliğin egemenliği altındaki kavramsal düzen, düşünme ediminin kavramaya çalıştığı şeyi perdeleyip gizlemekten hoşnuttur. İşte bu düzen sonunda (cognition) *idrakin ideolojisinin* oluşumuna yol açar.

---

24 Georg Simmel, *Para, Cinsiyet ve Modern Yaşam Tarzı* (Shanghai: Academia Press, 2000), s.12. Teolojik söylemde, insanlar arasındaki ilişkiler yatay iken, Tanrı ile insan arasında dikey bir ilişki vardır. Ancak para ile insan arasındaki yeni dikey ilişki başka bir dünya yaratmaz, yalnızca insanları özne konumundan yoksun bırakarak şeylere dönüştürür.

25 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973. s. 5.

Adorno, *Estetik Teorisi* adlı kitabında, ünlü "teklik yanılsamadır" tezini ileri sürer. Çünkü kavramlarla yapılan her bir soyutlama sürecinde "düşüncenin görünümü" daima "düşüncenin hakikati" (kavramlar tarafından kavranan fiili gerçeklik) ile iç içe girer. Şöyle basit bir olgu söz konusudur: (Cognition) İdrakin dışında kalan ne varsa–aynen nihai tanımların onaylanmasında olduğu, **totalite**'nin yaptığı gibi–sürgüne gönderilir. Bu basit olgu, Adorno'nun kavramların olumlayıcı diyalektiğine neden inandığını açıklamaktadır: "Nesneler bir iz bırakmadan kendi kavramlarının içine girmez". Başlangıç anında, (Derrida'nın terimleriyle söyleyecek olursak) bir kavram "varlığın ikamesi olan şeydir"; oysa sona gelindiğinde kavramın *gerçek bir varlık* olduğuna inanılır. Bu bir sorunsaldır; çünkü her bir kavram tarihsel ve sonlu bir biçimde, belirli bir nesneyi yansıtır. Oysa bu kavramın bir totalite olduğuna inanmaya başladığımızda, (yanılsama ve sahteliğin) *pseudo olanın gerçekliğin yerini aldığı* Özdeşlik ideolojisi ortaya çıkar. Bu bir yanılsamadır ve hatta diyalektik biçimiyle dahi hâlâ ideolojiktir.

Adorno, Kant'ı ve Hegel'i karşılaştırır. Kant'a göre, aşkın-kavramsal olan "kendindelik" boşluktur ve tamamen kesinlik-dışıdır. Hegel, Kant'a karşı çıkar. Hegel'e göre, "kavramsal bütünlük" sadece bir görüntüdür ve nitel olarak ondan farklı olan ne varsa çelişki olarak ele alınmalıdır. Bu, diyalektiğin olumsuzlayıcılık ile beraber olan tanımıdır. Bununla birlikte, Hegel'deki çelişki sonuna vardığında birlik ve uzlaşma ile sonuçlanır. İşte bu yüzden Adorno Hegel'in diyalektiğini özdeşlik bakışı çerçevesinde olan özdeşmezlik (non-identity) olarak adlandırır. (İkincisi birincisine tabi olur veya onun altına indirilir.)

3. DİYALEKTİK DONMUŞ BİR KONUM DEĞİLDİR

Adorno, Hegel'in olumsuzlayıcı diyalektik üzerine tanımlamasını açıklamasının ardından, olumlu bir nitelemede bulunur ve "diyalektiğin, tutarlı bir biçimde özdeşmezlik anlamı" taşıdığını söyler. Diyalektik bir konum alarak yola çıkmaz."[26]

Bu bölümün başlığı: "Diyalektik bir Konum Değildir". Burada kimi yanlış anlaşılmalar doğabilir. Buradaki "konum" veya duruş noktası kavramı, teorilerin ardındaki mantığı her şeyi bilir bir tavırla ve teolojik bir şekilde açımlayan katı bir duruş ve sabit bir teorik varsayım anlamına gelmektedir. Kanımca, Adorno'nun vurgulamaya çalıştığı şey, özellikle geleneksel metafiziğin "elde-hazır olan sonuçlarının" yadsınmasıdır. Diyalektik, özdeş olmayanın öz-bilinçliliğine sahip olmaktır. Bununla birlikte, özdeşmezlik nitelemesi diyalektiği tanımlamada yeterli değildir.

Diyalektiğin türlerinden biri olan Hegelci diyalektikte–bu diyalektiği Hegel felsefesindeki mutlak ideal totalite olarak niteleyebiliriz–çelişki bir ölçüde özdeşmezliğe işaret etse de, o İdea'nın eninde sonunda mantığın nihaî özdeşliğin hedefine ilerlemesini sağlayan karmaşık bir mekanizmadan ibarettir. Bunun nedeni şudur: Hegel'de totalitenin içerdiği çelişki, totalitenin özdeşleşme sürecindeki yanılsamadan başka bir şey değildir. Bu bakımdan Hegel'deki çelişki, gerçekten de, özdeşlik ile kaynaştırılmıştır, ikisi de aynı yasaya tabidir. Hegel felsefesinde

---

26 *A.g.e*

İdea'nın diyalektik devinimi-şurada ve burada- her yerde karşımıza çıkar ve bu devinimin devindiricisi onun özdeşmez çelişki dediği şeydir. Fakat bununla birlikte, Hegel'de İdea'nın her ileri ya da bir üst seviyeye attığı her adımda, özdeşliğin özdeşmezliği ortadan kaldırdığını görürüz. Bu bakımdan bence, Hegel'in felsefedeki konumu, Beethoven'in müzikteki konumu olan senfoni ile benzeşir. İkisinde de devinim bol miktarda özdeş-olmayan çelişkiler sergilerken, aslında bu çelişkiler aynı temayı temsil ederler ve bir tür karşılıklılık içersinde akordu (uyumu) kollarlar. Aslında temanın ve akordun özdeşliği asla bozulmamaktadır. Buna benzer bir biçimde, özdeşmez görünüm ve ifadeler daima İdea'nın özündeki özdeşliği açığa çıkarır. Tanrı yegâne ve tektir. Bu, aslında içkin olarak teolojik bir yaklaşımdır.

Adorno, Hegel'in özdeşlik yasasını "düşüncenin değil, gerçekliğin yasası" olarak yorumlar. Bu noktada, Adorno, Marx gibi Hegel'in de Adam Smith ve Ricardo ile olan ilişkisini kavrar.[27] Hegel'in mutlak özdeşliği, aslında kapitalist piyasa ekonomisinin özdeşliğinden gelmektedir; İdea'nın evrenselliğine dair vurgusu ise, meta üretiminin kapitalist dünyada serbest rekabet yoluyla tüm dünyaya hâkim olmasını vurgulamaktadır. Kitabının üçüncü bölümünde, *Adorno Hegelci felsefeye dair daha önceki taslağındaki düşüncelerini değiştirir.*

Yeni taslakta bu konu ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alınır. Adorno gibi–aynen bu nedenle–Marx da felsefesindeki dönüşümle birlikte mutlak özdeşliğin dünya tarihini, *kapitalizmin dünya tarihi* olarak yeniden tanımlamıştır. Yeni taslakta Adorno'nun Marx'ı yeni bir düzeyde izlediği açıktır. Zihindeki özdeşlik yasasının günümüz dünyasında pekişmiş olduğunu ifade eden bir sav getirir. Bu pekişmenin nedeni, "yönetilen bir dünya" içinde yaşıyor olmamızdır. Buradaki *"yönetilen dünya" kavramının anlamını, araçsal aklın toplumsal yaşama nüfuz ederek onun üstünde tahakküm kurmasını ele alan Giriş bölümünün üçüncü altbölümündeki açıklamalarla kavrarız.*

Adorno, araçların konumunun tersine dönerek, birer güdü ve amaç haline geldiği bu "yönetilen dünyada" "...diyalektik deneylerin meziyetlerinin yoksullaşmasının...bu dünyadaki soyut tek-tonluluğa" uygun olduğunu belirtir.[28] Diğer bir deyişle, kapitalist piyasa ekonomisinin özdeşleşme sürecinde (buna modernleşme veya uygarlık da denilebilir), her şey teknolojinin tek tipleştirmesinin hâkimiyeti altındadır; her şey bilimin dâhil edilmesi ile yönetilmektedir; her şey pazarlardaki değişimin homojenliği ile (nicelleştirilmesi ve sayılara dökmesi ile) özdeşleştirilmektedir. Bunların sonucunda tek-tonlu ve içi boşalmış ve yoksullaşmış bir yaşam deneyiminin ortaya çıkması kaçınılmazdır. (Öznenin farklılıklar barındıran yaşam deneyiminin Adorno'ya göre yaşamın otantik anlamı olduğunu daha sonra ele alacağız). Öznel alanda özdeşlik yasasını üreten şey, kapitalist dünyanın tarihindeki özdeşlik yasasıdır (günümüzde bu yasa kapitalizmin küreselleşmesidir). Adorno, insanın özne ve nesnenin eşbiçimli olduğu bu despotik özdeşlik dünyasından kaçamayacağını savunur. İnsan, ikisi arasında bir seçim yapmak

---

27 Bu konu için bkz. Zhang Yibing, *Marx'a Dönüş: İktisat Bağlamında Felsefi Söylem*, 2. Kısım, 1. Bölüm, (Nanjing: Jiangsu Renmin Press, 1999).

28 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973. s. 6.

zorundadır; ya negatif diyalektiği benimseyecek ya da her yere nüfuz etmiş olan tatlı burjuva ideolojisine boyun eğecektir.

Kant ve Hegel'deki Negatif Diyalektik

İkincisi, Kant felsefesi, diyalektiğin değişinimidir (mutasyonu) ve Kant dünyaya, özne ile nesneyi ayırma pahasına meydan okur. Kant felsefesi, insanın idrak yetisini bu dünyadaki nesnel şeylerle kısıtlar. Bu yüzden ona göre diyalektiğe, ancak **olumsuzlama üzerinden** ve paradoksal bir şekilde, öznel dünyada–öteki dünyada–ulaşılabilir. Adorno bunu, diyalektiğin "zayıf bir şekilde yeniden hayat bulması" olarak yorumlar. Adorno'ya göre, Hegel diyalektiği veya Kant diyalektiği de kendilerinden önce geliştirilen kuramların birbiriyle uzlaştırılması amacına hizmet eder. Genel olarak değerlendirmek gerekirse, burjuvazinin hâkimiyeti için "öncelikle zihin içindeki düşmanın alt edilmesi" gereksinimine cevap veriyordu; bu felsefelerin ortaya çıkış nedeni de işte buydu.

Bu anlamda, Kant diyalektiği de Hegel diyalektiği de, "idealist bir diyalektik olarak, mutlak öznenin, kavramın her bir hareketinin ve kavramın bir bütün olarak seyrinin olumsuz itkisi ve uyarısı biçiminde güçlü egemenliğini içerir."[29] Bu tür bir negatif diyalektik, daha önceden varsayılan bir konum ve idealist bir konum üzerinde yükselir. Bu nedenle de, bu negatif diyalektik, araçsal tekniğin ve kapitalist değişimin güçlü dünyası ile karşı karşıya geldiğinde veya çatışmak durumunda kaldığında, yozlaşarak karmakarışık düşüncelere veya da piyasa kültürünün bir bileşenine dönüşür.

Stalinist Geleneksel Marksizm

Üçüncü olarak, Adorno Stalinist geleneksel Marksizm'i de diyalektiği–yukarıda açıkladığımız gibi–bir "duruş noktasına" dönüştüren türde teoriler arasına dâhil eder: "Diyalektik konusunu yine açacak olursak, diyalektiğin idealist olmayan biçimi yozlaşarak bir dogmaya dönüşürken, öte yandan diyalektiğin idealist biçimi ise kültürel bir varlığa dönüşmüştür."[30] Adorno'ya göre bu, Marksist diyalektiğin yorumlanma tarihindeki bir trajedidir. Özdeşlik felsefesinin sistemi içinde kendisini "diyalektik materyalizm" olarak devam ettiren bu tür bir diyalektik, Hegel'in ulaştığı "somut bir şekilde düşünme hakkı ve yetisinden" bile vazgeçmiş ve felsefeyi "bilme biçimlerine dair ve "gerçek dünya'ya karşı kayıtsız olan" çorak, beyhude, sıkıcı bir analize" dönüştürmüştür.

Bu aynı zamanda Gramsci'nin, İkinci Enternasyonal'in tarihsel diyalektiği yanlış yorumlamasına getirdiği eleştiridir.[31] Böylece, Adorno'ya göre, diyalektik materyalizm geleneksel Marksist yorum çerçevesinde, nesnel dünyanın dışındaki bir alanın teorik gözlem aracına (bu alana dair bir düşünceye) dönüşmüştür. Bu tür bir kavrayışın görüş ve düşünme alanı içinde yalnızca yasalar vardır. Böylece o

---

29 *A.g.e*, s. 6-7.

30 *A.g.e*, s. 7.

31 Antonio Gramsci, "Anti-Sermayenin Devrimi", *Gramsci'nin Seçme Eserleri* içinde, C 1 (Beijing: Renmin Press, 1992), s. 10.

tüm o "yönetilen dünyayı" ayakta tutan, olumlayıcı bir teorik ağ örmüş olmaktadır. Hegel felsefesinde bir kavramın, kendi şeyleşmesini (İng. reification) gerçekleştirebilmek için-; özne ve nesnenin somut çelişkisine tarihsel olarak nüfuz etmesi gerekir. Klasik Marksist felsefedeki diyalektik materyalizm ise bunun tersine, nesnel şeylerin dışındaki "bağıntı" ve "gelişim" gibi birçok ebedî niteliklerden söz eden bir "metodolojiye" dönüşür.

Lukács'ın Diyalektik Materyalizme Eleştirisi

Gerçekten de diyalektik materyalizme getirilen Adorno eleştirisinin, genç Lukács'ın **özne-nesne diyalektiğin**den kaynaklandığı açıktır.

Özne-Nesne Diyalektiği: Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Engels'i, diyalektiği devrimci olmayan ve bağıntılar üzerine olan soyut bir bilime dönüştürmekle eleştirir. Genç Lukács'a göre diyalektik, merkezinde özne ile nesne ilişkisi bulunan tarihsel diyalektik anlamına gelmektedir."Engels, Hegel'in hatalı yaklaşımını sürdürmüş ve bu yöntemin uygulamasını doğaya doğru genişletmiştir."[32] Ona göre bu, gayri meşru bir davranıştır. "Engels, *tarihsel süreçte özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkiye* bırakın birincil derecede önem atfetmeyi, bu hayati etkileşimden söz dahi etmez. Fakat bu faktörü içermeyen bu diyalektik–'akışkan' kavramları koruma çabasına rağmen (son tahlilde bu kavramlar birer yanılsamadır), devrimci içeriğini yitirir."[33] Genç Lukács'a göre **Engels'in hatası, asla öz-bilinçliliğe sahip bir öznenin olmadığı dışsal doğada "doğanın diyalektiğini" aramasıdır.** Öz-bilinçliliğe sahip herhangi bir öznenin olmadığı durumda, doğa kendiliğinden devrimci tarihsel diyalektiği yaratamaz. "Teorinin bu merkezi işlevi ihmal edildiğinde, 'akışkan' kavramlar yaratmanın erdemi de tümüyle sorunlu bir hal alır ve tamamen "bilimsel" bir soruna dönüşür."[34] Bu cümle, Engels'in–diyalektiğin maddenin evrensel bağıntılarını ve gelişimini inceleyen bir teori olduğunu–ifade eden önermesini açıkça eleştirmektedir. Burada genç Lukács, özne ile nesne arasındaki etkileşim diyalektiğin merkezine yerleştirilmediği takdirde, (doğanın) diyalektiğine ilişkin akışkan kavramların insanın dışındaki doğal bir süreçten daha ötede bir şey olamayacağını kast etmektedir. Ve eğer Marksizm, insan varlığı dışında pragmatik bir bilime dönüşürse, kapitalist ideolojinin fetişizmini (pozitivizmi) izleyen bir tür seyirci düzeyine düşerek yozlaşır.[35]

Yukarıdaki incelememizde Adorno'ya özgü negatif diyalektiğin üç olumsuzlayıcı tanımını vermeye çalıştık ve üç **pseudo-negatif diyalektiğin** (Kant, Hegel ve II. Enternasyonal) gerçekleştirdiği mutasyonlar üzerine açıklamalarda bulunduk. O halde bu diyalektiğin olumlayıcı tanımı üzerine neler söyleyebiliriz?

---

32 Györgi Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, London: Merlin Press, 1971, s. 24.

33 *A.g.e*, s. 3.

34 *A.g.e*, s. 3-4.

35 Bkz. Zhang Yibing, "Devrimci Diyalektik ve Eleştirel Tarihsel Materyalizm" *Shangdong Social Science* içinde, Sayı 2, 2000.

Adorno, felsefenin *gerçek amacının* "kavramsal-olmama hali, tekillik ve tikellik" olduğuna işaret eder; bu, örneğin, Hegel'in pek de ilgi göstermediği bir anlayıştır. Çünkü Platon'dan beri süren özdeşliğe dayalı felsefe geleneğindeki idea–özcü özdeşlik de bunu reddetmiştir.

Burada, Adorno'nun reddettiği bu yaklaşımın kaynağının Stirner ve Kierkegaard'ta olduğunu açıklama cesaretini göstermemiş olduğuna dikkat çekmek isterim.

İlerde, Adorno, "bu Platon'dan beri geçici ve önemsiz olarak bir tarafa bırakılan ve Hegel tarafından "gevşek veya tembel Varoluş" olarak değerlendirilen" anlayışı eleştirecektir."[36] Gerçekten de Hegel'in mutlak ideası özdeşmez **tekilliği** ve tikelliği yok eder. Dolayısıyla Hegel'e karşı çıkmak, ilk etapta **kavramsal-olmamaya** (non-conceptuality) karşı savaşmaktır. Genel olarak belirtmek gerekirse, **kavramsal-olmama** her biri birbirinden farklı somut nesneler, yani tekil ve tikel varlıklardır. Gerçekten de bu, yeni-hümanist Kierkegaard'ın "bu şeyi" ve Heidegger'in "Dasein"ıdır. Şu önemli noktayı belirtmeliyiz: Adorno düşüncedeki akılcı doğaya ya da dışsal olguların ham haline bakmaya karşı çıkmamaktadır; Adorno daha ziyade, derinlikli bir düşünme edimi aracılığıyla şeylerin tekil niteliklerine ulaşmaya çalışmaktadır. Onun bu yaklaşımı, Bergson ve Husserl'in kullandığı "sezgi" (intuition) kavramına yakındır, fakat bu duyusal bir sezgi değil, somutlaşmış kavramların değişkenliğini ve ulaşılamazlığını üretmeyi hedefleyen rasyonel bir sezgidir.

Her şeyden önce, "kavramsal-olmama" terimi klasik felsefedeki mutlak ve soyut öze ("teklik") karşı çıkmak için kullanılmaktadır. Çünkü özdeşleşmiş kavramlaştırmada ve soyutlamada, "diyalektiğin tuzu, yaşamın farklılaştırılmamış gelgitinde silinir gider; katılaşmış gerçeklik ise madun görülür ve dışlanır, katılaşmış gerçekliğin madunluğu dahi anlaşılmamıştır." (Bkz. s. 8). Adorno'nun negatif diyalektiği, birincisi şeylerin somut tekilliği ile ilgilenir. İkinci olarak ise, Adorno, Bergson'un Platon ve Aristoteles'ten bu yana olan metafizik felsefe geleneğindeki, "zamanın dışlanması ve ebedileştirilmesine" yönelttiği sert eleştiriyi devam ettirir. Çünkü soyut olarak kavramlaştırılan öz içinde, somut tarihsel varoluş dışlanmaktadır ve geriye sadece kavramlar kalır. Sonsuzluk, tarihsel zamanın karşıtıdır. Heidegger bu iki mantıksal ifadeyi (*tekil/tikel Dasein ve tarihsel zaman görüşünü*) Marx'tan ödünç alır. Bu yaklaşım, Adorno'nun söyleminin merkezinde yer alır.

Adorno, modern idealistlerden Bergson ve Husserl'in yaşam felsefesindeki ve fenomenolojideki sonsuz öz düşüncesine karşı mücadele ettiklerini savunur. Bergson, katı olan genel kavramlardan nefret edenlerin akıl dışı bir dolayımsızlık kültü kurduğunu düşünür ve özgürlüksüzlüğün ortasında mutlakçı bir özgürlük kültü ürettiklerini iddia eder. Bergson'a göre, katılaşmış gerçeklik durgun bir şey olduğu için kusurlu bir sorunsaldır. Fakat Adorno'ya göre Bergson yine de Platon ve Aristoteles'ten bu yana olan metafizik felsefe geleneğindeki, "zamanın dışlanması ve ebedileştirilmesini" aşamaz ve zamandaki "mutlaklaştırılmış süreliliği, zaman içindeki salt oluşu ve salt edimi" farklı bir akılcılık türü içinde savunmuş olur.

---

36 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973. s. 8.

Öte yandan "Husserl ise -gerçekten- genelleştirici soyutlama içinden özün kavranıp çıkarsanması tarzını tanımlayabilmiştir"; onun kafasında kurduğu şey ise, tikeldeki özü idrak etme yeteneğine sahip bir mantıksal yaklaşım arayış çabası olmuştur. Ancak bu iki idealist düşünürün de çabaları sonuç vermemiştir. Bunun nedeni "Bergson'un yönelimi, tıpkı karşı çıktığı pozitivist düşmanları gibi, bilincin dolayımsız verilerinden gelmektedir; Husserl'inki ise, benzer bir şekilde, bilinç akışının olgularından gelir. İkisi de içkin öznellik alanının içinde kalmaktadırlar."[37] Adorno daima şu konumda ısrar eder: *Bir felsefi düşünce, ne kadar derin olursa olsun, gerçeklikle–asla–yüzleşme niyeti yoksa belirli bir ideolojinin maşası olur.* 1930'lardan itibaren Batılı filozoflara yönelttiği eleştirileri de bu yargıyı içerir. Aşağıdaki metinde, onun yeni bir "materyalizm" konusundaki ısrarını ve her türden idealist felsefeye karşı verdiği mücadeleyi görebiliyoruz; bu mücadele, felsefenin gerçekliği devrimci bir şekilde eleştirmesine hizmet etmektedir.

Adorno, Wittgenstein'ın dile getirilemeyen karşısında önerdiği olumsuz suskunluğa katılmadığını açıkça belirtir; "dile getirilemeyenin dile getirilmesi" konusunda ısrar eder. Peki, bunu kim yapmalıdır? Elbette anlatılamayan miti anlatan, Hiçliğin kralı olan Heidegger'dir. Heidegger'de konuşulamayacak olandan konuşulması; yani, devinimseldeki devinimsizi, birlikteki farkı, sınırlıdaki sınırsızı, somut soyutlama aramak... bütün bunlar tam da Hegel'in diyalektiğinde olandan farklı olan uzlaşmaz çelişkidir. Ne yazık ki, Adorno *Negatif Diyalektik*'in birinci bölümünde Heidegger'in bu diyalektik becerisini ısrarlı biri biçimde aşağılamış olmakla birlikte Heidegger ile kendisi arasındaki karmaşık heterojen inişli çıkışlı ilişki üzerine artık tekrar düşünmemiştir. İşte burada gördüğümüz şey, Adorno'nun idealindeki felsefi diyalektiktir; olumlamayı ortadan kaldıran ve durmaksızın kendini inkâr eden bir diyalektik düşünce.

4. TOTALİTE VE ANTAGONİSTİK DÜNYA

Adorno daha da ileri gitmek ister. Ona göre, klasik felsefe hakiki bir tinsel totalite sistemi ve onunla birlikte bir özdeşlik mantığı kurma çabası içindedir. Görünen o ki, klasik felsefeye göre *sistem yoksa felsefe de yoktur*. (Günümüzde Çin'deki felsefi akademik çevrelerde de bu anlayış hâkimdir.) Ancak bu tür sistematik felsefeler daima meşru olmayan bir biçimde "kendi içinde aslında antagonistik bir gerçekliği olan" bir dünya ile karşı karşıya gelir. Bu durum, asla değişmez. Bu nedenle totalitede ya da sistematik felsefede idealizmin özne ve zihin alanına sokmuş olduğu veya yansıttığı zora dayalı bir gerçeklik durumu görülür.[38] Böylesi bir felsefeyi "diyalektik materyalizm veya tarihsel diyalektik" olarak adlandırsak dahi bu olgu değişmemektedir.

Bu totalleştirilmiş felsefi sistem aslında tek bir "mutlak tinden" ya da Tanrı'dan kaynaklanmaz. Bu sistem, aslında gerçek yaşam içinde bulunan, insanları köleleştiren bir felsefi sistemdir, insanlar buna sahip olur ve hatta onun ne kadarının kendilerine ait olduğunu dahi bilemezler. Örneğin piyasa ile liberal

37 *A.g.e*, s. 9.
38 *A.g.e*, s. 10.

ideoloji arasındaki bilinçdışı bağ böyledir. Buradaki bilinçdışı psişik bilinçdışıdır. Adorno'ya göre, bu felsefi sistemin sırrı onun mantıksal yapısında değildir, onun sırrı bilinçdışı bir biçimde dönüştürmesidir. Bu felsefi sistemin sırrını çözmek için metafizik eski orijinal haline geri döndürülmeli, diğer deyişle bu yolla totalleşmiş özdeşlik mantığının dünyevî temeli ortaya çıkartılmalıdır. Adorno'nun buradaki görüşü, Marx'ın Feuerbach'ın din eleştirisine yönelttiği eleştiri ile oldukça benzerlik göstermektedir.

Günümüzde bu dünyevi temel elbette yürürlükte olan toplumdur; Adorno, daha kesin bir ifade kullanır ve Marx'a da atıfta bulunarak bu temelin toplumdaki maddi üretim süreci olduğunu belirtir.

Adorno ve Ekonomi-politik

İleride Adorno'nun felsefi tartışmasını ekonomi-politik bir temel üzerine kurduğunu göreceğiz. Bu, Marx'ın özellikle *1857-58 Ekonomi El Yazmalarında (Taslak Çalışmaları)* izlediği stratejiye benzer. Adorno, iktisadi konuları doğrudan ele alan az sayıda önerme yapar, fakat onun felsefi tartışması daima bir iktisat eleştirisi üzerinde oturmaktadır. Jameson'ın da belirttiği gibi, Adorno'nun teorik yorumunun öncülü değer yasasıdır.[39] Bence, Adorno Marx'ın iktisat teorisini 1957 tarihli "Sosyoloji Çalışması ve Deneyim" isimli metninde kavramaya başlamıştır. Bu metinde, *Marx'ın iktisat teorisi okunmadan Marksist felsefenin özünü kavramanın imkânsız olduğunu* belirtmiştir. Buna karşın, Adorno'nun Marx'taki maddi üretimden kültürel bir çıkarımda bulunması pek tartışmalıdır; o, Marx'ın iktisadi teorisini üretimcilik (productivism) olarak nitelemiştir.[40]

Adorno, toplumdaki maddi üretim sürecinin öznel önkoşulunun öznelerle uzlaşmayan ve çözülemeyen bölüm/parça olduğunu savunur. Diğer bir deyişle, insanlar toplumdaki maddi üretim sürecine, yani, meta (piyasa) ekonomisine dair pek az şey bilirler. Batı toplumundaki hâkim ekonomi yozlaşarak işlemsel düzeyde yürütülen bir zanaatkârlığa dönüşmüştür. Hatta Keynes'in devlet müdahaleciliği dahi, piyasa ekonomisinin özünün gerçek anlamda anlaşılmasından ortaya çıkan bir sonuç değildir. Bu yüzden, piyasa ekonomisinin akılcılığı insanlar açısından hâlâ akıl dışı bir şeydir ve insanların bilincine dâhil değildir; bu, "görünmez el"dir. İnsanlar bazen bu görünmez elin nabzını bir ölçüde tutabilir; fakat piyasa ekonomisi sisteminin bütünü gizemini korumaya devam etmektedir.

Bu tartışmayı daha derin bir felsefi düzeyde ele alırsak; **gerçek özdeşlik sistemi, öznenin düşmanı olan öznedir.** Bu anlaşılması zor bir ifade gibi görünüyor, çünkü *Adorno pek çok farklı arka plandan beslenerek böyle bir ifade oluşturmuştur*. Çünkü Adorno, kendi *teorisini oluşturan parçaların okurları tarafından bir* araya getirilerek büyük bir mantıki yapı oluşturulacağını varsaymıştır. Onun yukarıdaki önermesini şöyle açıklayabiliriz: Adorno'ya göre totalite düşüncesi, aynı zamanda bir mantık sistemi anlamına gelmektedir; (o, sisteme karşı

---

39 Fredric Jameson, *Memnuniyet: Kültür ve Siyaset*, Beijing: CSSPW, 1998, s. 214.

40 Richard Johnson, "Kültürel Araştırma Nedir?" *Works on Study of Culture* içinde, Beijing: CSSPW, 2000.

çıkmaktadır) ve sistem ise salt idealleştirdiğimiz madde değildir, aksine sistem gerçek yaşam içindeki mekanizmanın–bilinçli ya da bilinçsiz–bir yansımasıdır. Bu mekanizma–kapitalist gerçeklik içinde–piyasada oluşan değişim değerinin ürettiği özdeşliğin totalitesidir. Feodalizm koşullarında dışsal olan özdeşlikten farklı olarak, kapitalizmdeki özdeşlik dışarıdan kaynaklanan bir baskı değildir; kapitalizmdeki özdeşlik özne ve nesneden kurulan bilinçsiz bir yapılanmadır. Bu yapı, kendiliğindendir ve zorlamaya dayanmamaktadır. Piyasanın hizmetindeki bu özdeşlik homojen ve nicel olan paradır, "özdeşlik altında kapsanmaya meydan okuyan" şey ise kullanım değeridir.[41]

Diğer bir deyişle, günümüzün özdeşlik mantığının gerçek temelinde piyasa ekonomisi yatmaktadır, çünkü piyasadaki tüm "karşılaştırılamayacak özneler" takasa dayalı ticaret yoluyla özdeşleştirilir. Bu, Adorno'nun meta değişimi ile takasa dayalı ticaret arasındaki farkı kavramadığı anlamına gelmemektedir; daha ziyade, o öznenin pazardaki değişim sürecinde tersine dönerek şeyleştiğini–maddeleştiğini–, ve böylece öznenin kendisini ortak-türsel (co-generic) bir terim haline dönüştürmesi söz konusudur; böylece özne özne olmaktan çıkmaktadır. Adorno burada açıklamasını güçlendirmek için bir denkleme başvurur: "Ortak nitelik" = Değişim değeri.

Bu duruma bağlı olarak, ekonomik dünyada, öznenin düşmanı olan-para ya da sermaye–özdeşleşilen özne (efendi) haline gelir; öte yandan bu ekonomik dünya insani özne tarafından yaratılmıştır. Böylece sonuç olarak gerçek özdeşlik dünyası hiçbir yara almaksızın varlığını sürdürmeye devam eder ve idealar dünyasındaki bu özdeşlik ortadan kaldırılamaz. Adorno bu olguyu açıklarken, "Nesnel olarak totalite için kurulu olan bir dünya, insanın bilincini serbest bırakmayacaktır"[42] ifadesini kullanır. Bu, içinde bulunduğumuz çağdaki totalite mantığının ardındaki *dünyevî sırdır* ve burjuvazinin liberal ideolojisinin sonsuz ve doğal bir hakikat gibi görünmesinin gerçek temeli de burada yatmaktadır.

Adorno'ya göre, –*hâkimiyetini sonsuza kadar sürdürmeyi* amaçlayan–özdeşlik mantığı yanıltıcıdır, çünkü sermaye ilişkileri–Hegel'in terimleriyle eterin "tekliği" (evrenselliği) ya da Marx'ın tabiriyle "aydınlanmış ışıklar"–maddi üretimin gelişim düzeyinin belirli bir aşamasının ürünleri olarak görülmelidir. Özdeşlik tarihsel olarak belirir ve tarihsel olarak son bulacaktır. Tam da bu nedenle, gerçek yaşamda insanlar homojen parayı değil, heterojen metaları tüketirler ("kullanım değerleri"). Soyutlamanın evrenselliği gerçek sonal tatminin tikel çıkarlarına geri döndürülmelidir. Ekonomideki "özdeş-mezlik", "kullanım değeridir"; yani, pratiksel metalardır. Fakat piyasa ekonomisinde "özdeş-mezlik", homojen metanın özdeşliği ile yani fiyatla temsil edilmek zorundadır. Max Scheler'in ifadesiyle, "değere tutunan yapı sanal zenginlikten saparak uzaklaşır ve kendiliğinden bir biçimde kendisini 'metaya' tutunan yapıya dönüştürür, yani para biçiminde değişim nesnesine dönüştürür."[43]

---

41 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973. s. 11.

42 *A.g.e*, s. 17.

43 Scheler, Max, *Değerin Yıkımı*, Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1997. s. 21.

Sonuç olarak, Adorno'nun açığa çıkarmaya çalıştığı gibi, "özdeş-mezliği" örten özdeşlik -para ya da sermaye- bu dünyadaki Tanrı haline gelir. Bu iddia, aslında Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin bir benzeridir. *Modern burjuva düşünürleri Simmel, Sombart ve Weber'den* kötü bir tarz miras almışlardır bu nedenle Marx'ın oluşturduğu düşünsel kaynaklara nadiren atıf yapmaktadırlar. Bu noktada Adorno, şu dikkate değer yorumu getirir: "Bu nedenle, özdeşliğin felsefi eleştirisi, felsefeyi aşar."[44] Adorno'nun felsefesinin hareket noktası işte budur ve onun pek çok araştırmacı tarafından bir türlü anlaşılmamasının nedeni de burada yatar.

44 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, New York: The Seabury Press, 1973, s. 11.

BÖLÜM II

PARÇALANMIŞ MANTIK OLARAK DİYALEKTİK

Negatif Diyalektik'in ikinci kısmı iki bölümden oluşur. İlk bölüm "Negatif Diyalektik" başlığını taşır ve burada Adorno kendi teorisini ortaya koyar. İkinci kısım ise "Kavram ve Kategoriler" başlığını taşır ve bence Adorno burada "ontolojik" manifestosunu açıklar. Bu manifestoya göre *Negatif Diyalektik* ne öncelikli "sonsuz dünyayı" ne de doğrudan herhangi bir kavramın "mutlak özünü" ele alır.

Negatif Diyalektik dünyayı *tarihsel ve teorik anlam içinde kavram ve kategoriler üzerinden karşısına alır*. Hepsi bundan ibarettir. Dolayısıyla, Adorno tüm tartışması boyunca kendisini **totalitenin sistemli mantığı** olarak andığı sapmadan öz-bilinçli bir biçimde koparır. Artık klasik diyalektiğin eski felsefi önerme ve tartışmaları terk edilmiştir. Onu teorik açıdan incelediğimizde, çok zorlanarak da olsa Adorno'nun temel felsefi yönelimi hakkında muğlâk bir fikre sahip oluruz. Bu yönelim, parçalanmış mantığın diyalektiğidir. Bu, akılcı düşünme çabası içinde gerçekten değerli düşünceler elde edebilmek için ödenen acılı bir bedeldir. İlginçtir, Adorno kendi *Negatif diyalektiği üzerine düşüncelerini* açıklamazdan önce dahi bir dizi yadsıma ve itirazı kışkırtır ve ateşler. Tıpkı Heidegger'in yaptığı gibi düşüncelerinin katılaşmasını önlemek için sürekli dans eden bir tarzda yazmaya çalışır. Bir yandan sürekli hayır derken, öte yandan bazı olumlayıcı "sendromlarla"[1] özdeşleşmeyi başarır; bu özdeşleşmeler içinde onun post-modernist ve post-Marksist düşüncelerini göreceli olarak daha net görme olanağına sahip oluruz.

---

1 Althusser'in teorik düşüncenin özdeşmez ve tanımlı-olmayan işlevsel karakteristiğine atıfta bulunmak için psikanalizden devşirdiği bir kavram.

1. "BİRİNCİLLİK FELSEFESİNE" KARŞI

Negatif diyalektiği açıklarken Adorno ciddiyetle şunu belirtir: "Ontolojiyi eleştirirken herhangi bir başka ontolojiyi ve hatta ontolojik-olmayan bir ontolojiyi dahi hedeflememekteyiz."[2] Böylece kendisiyle, bu hedefe ulaşmakta başarısız olan Heidegger arasına bir sınır çeker. Daha açık olmak gerekirse, Adorno "kökene dair birincil" felsefe ve "total felsefeye" dair bir umut beslenmesine aşılmaz bir sınır çeker.[3] Fakat bunu gerçekleştirmek için kıran kırana bir mücadele vermesi gerekmektedir.

Bence, Adorno'nun teorik düşüncesi genellikle geniş ölçeklidir. *Ontolojiye karşı çıkışı ve totalite sistemini yıkmak istemesi*, slogandan öte zorlu bir deneydir ve tüm teorik işleminde bunu uygular. Her şeyden önce, Adorno doğadan köklenmeyen ve aldatıcı olan tüm idealist soyutlamalara karşı çıkar. Tereddüt etmeden şunu ileri sürer: "Var olan şeyler [Seiendes] olmadan Varlık [Sein] yoktur."[4] Ona göre uyulması gereken ilke budur. Heidegger'den alındığı açık olan bu kavram [das Seiende] veya (var olan şey) klasik materyalizmdeki gibi dar anlamda kullanılmamaktadır; bunun yerine herhangi bir nesneye, olguya ve nesnel sürece atıfta bulunmaktadır (Heidegger'in gayri meşru biçimde kullandığı ideal metafo-rundaki metafizik katılığa atıfta bulunmaz).

Basitçe söylersek, Adorno'nun **Var Olan Şey**'i bir nesne ya da belirli ilişkiler içerisinde olan bir şeydir. "Bir şey" (İng. something) kavramı-şüphesiz- Heidegger'in "dünyada olmak" kavramını özümsemiştir. "Bir şey olarak varlık, belki de düşüncenin en temel şeyidir (*die* Sache des Denkens)."[5] Dolayısıyla, *neo-Marksist felsefeci Hiromatsu Wataru "Bir şeyin Ontolojisi" düşüncesini ileri sürmüştür.* Düşüncenin nesnesi ve düşüncenin boyutu bakımından Hegel ve Heidegger ile karşıt düşünen Adorno, tüm soyut kavramların öncülünün "Bir şey" olduğu düşüncesini ısrarlı bir biçimde savunur. Bu doğrultuda Adorno'ya göre "Bir şey" "Varlık kavramı da dâhil olmak üzere, bilme edimi açısından kaçınılamayacak olan bir alt-katman" anlamını içerir. Bilindiği gibi Hegel duyulur "bir şeyi" bilincin mutlak tamalgısına (sezgi) olan inancı dolayısıyla reddetmiştir. Heidegger, çabaladığı kökensel Varlık arayışı içinde, dünyadaki Varlık ile oynar (dünyadaki Varlık dünyaya fırlatılmıştır) bununla birlikte Heidegger taşlaşmış varlıkları dışta bırakır. Heidegger'in düşünmenin ele aldığı temayı sarsabilme yeteneğine sahip olan mutlak bir biçim arayış çabası hayali olmuştur. Kanımca *Adorno'nun Heidegger'i unutması imkânsız olmaktadır*. Aslında, belirli bir tarihsel varlık veya **ele alınan tema gibi bir şey** olmaksızın düşünce var olamaz; bunun tam karşı kutbundan bakarsak düşüncenin işlevi varlıktan yani "Ben"den- (Dasein: oradaki-varlıktan) ayrılamaz.

---

2 Theodor Adorno. *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 136.

3 *A.g.e*

4 *A.g.e*, s. 135.

5 Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, Çev. Chen Xiaowen ve Sun Zhouxing, Peking: Commercial Press, 1996, s. 4.

Adorno, "idealizmin Fichte'den bu yana düştüğü ilksel yanılgı"nın, "soyutlamanın hareketinin bizim soyutladığımız şeyden kurtulmamıza izin"[6] verdiğine işaret etmiştir. İnsanlar idea dağına "Bir şey" merdiveni ile tırmanırlar ancak dağın tepesindeki düşünce bulutlarına vardıklarında, bu merdiveni aşağı atarlar. Var olan olmadan Varlık'ın, özne olmadan düşünmenin olacağını ileri sürmek, gerçekten tuhaf bir metafizik tefekkürdür (meditation). "Felsefi düşüncenin içerikleri ne uzamın ve zamanın çıkarılmasından sonra kalan kalıntıdır ne de uzaysal-zamansal maddelere (şeylere) dair bulgulardır. Felsefi düşünce tikelde billurlaşır ve bu tikel de uzam ve zaman içinde tanımlanır."[7] Adorno'nun idealizm karşıtı tavrına rağmen, birincillik sorununu alaşağı etmiş; bunun yerine ***"bir şey" kavramı üzerine*** serbest–yer yer keyfi–bir tarzda belirlemeler yapmıştır. Bu anlamda, hem Hegel hem de Heidegger, ünlü İtalyan yönetmen Antonioni'nin 1990'larda çektiği filmin ismine benzer şekilde, "Bulutların Ötesindedirler".

Sorun nerede? Adorno'ya göre, felsefenin bu iki üstadı, kesinlikle sığ olmamakla birlikte, diyalektik bir biçimde kendilerini kandırmaktadır. Hegel, Varlık yerine "Bir şey" ile başlamayı reddeder, çünkü Hegel, herhangi bir tekil kavramdaki "bir şey"in öz-bilinçteki genel idea tarafından yapılandırıldığını düşünmektedir. Hegel, bu yüzden "öznenin önceliğini",[8] yani, kavramın önceliğinden kaynaklanan zora dayalı bir özdeşlik mantığını vurgular. Hegel felsefesi hiyerarşik bir sistem kurar; bu hiyerarşik sistemin en tepesinde mutlak kavram yer almaktadır. Mutlak kavram, diğer tüm daha alt düzeydeki kavramlar ve maddi nesneler üzerinde tahakküm kurar. Bu, eski "teodise"nin mirası çizgisinde metafiziksel bir tür beyaz terördür.

***Teodise:** Hıristiyan din biliminin bir alt kolu olarak şeytanın varlığı karşısında Tanrının adalet ve iyiliğini kanıtlamaya çalışan kolu.

Heidegger'e gelince, o Hegel'in metafizik geleneğine içkin özcülük sorununu kesin olarak görmüş; düşünmenin bir gerçek Varlık'a (varlığa da "bir şey"e) tekabül olmak biçiminde görülen işlevinin doğurduğu önemli sorunsalı görmüş ve böylece o saf kavramın katılığını kırmaya çalışmıştır. Heidegger'in kuramının derinliği, onun tekil bir öznenin düşünmesini, öznenin içinde yer aldığı dünyadaki tarihsel bağlama oturtmasında yatar. Öznenin sorgulamasının önkoşulu dünyada-varlık-olmaktır. Fakat bu, "evine-*yuvaya alışılmamış bir biçimde dönülmesinden*" ibarettir. Fakat Heidegger de hala **temel ontolojiye** sıkışıp kalmıştır, çünkü o kökensel varlığın öncelikli olduğunu düşünmektedir. O "nerede bir tür mutlak 'ilk'e dayalı bir şey savlandığında, –bu savın mantıksal ortağı olarak–tamamen o şeyden farklı ve ona ikincil/alt bir şey gerektiğini"[9] fark etmemiştir. Bu, kaçınılmaz olarak şu sonucu doğurur: **Birincilci Felsefe** *mutlak bir hiyerarşik yapıya sahiptir.* **Kökensel olan** bu hiyerarşide daha tepede yer alır ve altındakiler üzerinde ta-

---

6 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 135.

7 *A.g.e*, s. 138.

8 *A.g.e*, s. 135. dipnot 1.

9 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 138.

hakküm kurar. Heidegger, görünüşte tözel metafiziği terk etse dahi, aslında metafiziksel mantığın cenderesinden kurtulamamıştır.

Adorno bu konuda kendi konumunu açıkça belirtir: Savunduğu diyalektik, ne kadar değiştirilirse değiştirilsin temel olmaya devam edecek bir yapı olarak varlığını sürdüremez. Yukarıda da belirtildiği üzere, Adorno, Hegel ve Heidegger'e her hangi bir başka ontolojiyi savunmak için karşı çıkmadığını-herhangi bir dürüst "birincil" olanı savunmayacağını belirtir. Öyle olsaydı "mutlak özdeş değili, kavram-değili, Varlık-değili ve bu zamana karşı çıkardık ve bunların yerine özdeşmezliği, olgusallığı (İng. facticity) ve varlığı" savunurduk diye yazar."[10]

Bu, diyalektiğin mantıksal bir çerçeve olmadığı anlamına gelir. Hegel'in idealist kavramsallaştırma mantığına karşı çıkmak için varlık "temelli" bir felsefe oluşturmak; sadece Hegel Varlık'ı kökensel gördüğü için var olanı "birincil" olarak belirlemek gereksizdir. Böyle yapıldığında aslında aynı madalyonun diğer yüzünden başka bir şey olmayacaktır. Az sonra özellikle Adorno'nun özdeşmezliği ve totalite olmayanı (non-totality) tartıştığı bağlama gireceğimiz için bu noktaya özellikle dikkat çekmek istiyoruz.

Adorno "total felsefeye" dair bir umut beslemediğini açıkça belirtir, çünkü diyalektik özü itibariyle her türden Birincillik ilkesini, yani, *temel ontolojiden kaynaklanan özdeşlik felsefesini reddeder*. Felsefi bir kavram olarak "birincillik" bizatihi kendisi bir tür ideoloji biçimidir. Benzer anlamda, tüm metafizik "köke ait kategorileri ve kökene ait kategoriler" kaçınılmaz biçimde bir "tahakküm kategorisi" ve "ideolojik ilkedir."[11] Heidegger'in Varlık'ın kökenini sorgulaması, unutulmuş *yurtsuz* varlığın yurduna dönmesi, yeni bir sümen içinde içkin bir hiyerarşiyi düşler ve bu aslında şiirsel anlamda bir düşünme ideolojisidir. Bununla birlikte böyle bir özdeşliği ilkesel olarak bir kez dışladığımızda, bir Nihai olarak kavramın barışına özdeşlik günahı ile son verilecektir. Adorno diyalektiğinin öncülü, birincillik felsefesini ve sistemleştirmeyi reddeden bir özdeşlik düşüncesidir. Bu Adorno'nun ontolojik düşüncesi ile yarattığı tamamıyla yeni bir söylemdir: Bu post-modernizmdir ve post-Marksizm olmalıdır.

Burada Adorno'nun yüzleşmede isteksiz veya çekingen kaldığı bir meseleyi belirtmeliyiz: Bu, bir yanda parçalanmış ontik varoluş ile öte yanda insanın tarihsel varoluşundaki genel temel ve hükmedilmiş toplumsal çerçeve arasındaki ilişki meselesidir ("birincillik" ilkesinin teorik mantığı değil). Daha sonra gelişen postmodern düşünce eğilimleri de bu son derece önemli meseleden her yerde kaçınmışlardır. Çünkü çözünmüş/alaşağı edilmiş kavram oyunu, devasa adımlarla büyüyen küresel kapitalizm ile aynı utancı paylaşır.

---

10 *A.g.e*, s. 136.
11 *A.g.e*, s. 155.

2. HİÇLİK VE DÜALİST OLMAYAN GEŞTALT'TA VARLIK

Ontolojik bir çerçeve, homojen bir idrak yapısının doğumuna yol açmak zorunda kalır. Adorno'ya göre, özdeşlik mantığı çerçevesindeki herhangi bir hiyerarşik yapı kaçınılmaz olarak bir *düalist idrak* çerçevesine yol açacaktır. "Birincillik" felsefesi ve düalizm kaçınılmaz biçimde el ele gider. Diğer bir deyişle, klasik metafizikteki özne ile nesne kutuplaşması pek ala "diyalektik olmayan" bir yapı gibi görünebilir. Şüphesiz, Adorno'daki düalizm nosyonunun Spinoza'daki tözel düalizm ya da Kant'ın ikiye bölünmüş dünyasıyla bir özdeşliği yoktur. Bunun yerine Adorno birçok farklı felsefeden özne ile nesne ayrışması (segregasyon) nosyonunu içselleştirmiştir; bu yaklaşımının kökeni Heidegger'in eleştirel söylemine götürülebilir.

Adorno'ya göre özne ile nesne, birer soyutlama olarak, düşüncenin ürünüdürler. Normal düşünme sürecinde, "ikilik (dikotomi) olmadan düşünce oluşmaz. Varlık kavramı da dâhil tüm kavramlar düşünme edimi ile düşünce ayrımını yeniden üretirler."[12] Buradaki sorun, bu ikisinin antitez olmasının varsayılması, kaçınılmaz olarak, düşünme edimini birincil konuma yerleştirmesi gibi derin bir soruna yol açmasıdır. Dolayısıyla, nesneyi hâkim olunması ve sahip olunması gereken yabancı bir şey haline getiren ayrım gerçekten de özneldir ve *düzenli bir hazırlığın* sonucudur. Yani, düalizm nihai sonuç olarak düşüncelerin birliğine yol açar. Böylece "mutlak düalizm birliktir."[13] Adorno, şunu söylemekte haklıdır. Hegel, Kant'taki uçurumu kapama çabası içinde ve Fichte ile Schelling'i aşmak için özne-nesne kutuplaşmasını kendi kavram mantığının içine dâhil etmiştir. Hegel, böylece özne-nesne diyalektiğini (bizzat ideanın kendisinin düşünümsel bağıntılarını) mutlak bir özneye dönüştürür ve bu tür bir diyalektiği de doğrudan "Varlık'ın yapısı" olarak tanımlar. (Aynı zamanda Heidegger de Hegel'e benzer bir biçimde **düalist-olmayan**; düşüşe karşı (non-falling); öz-düşünmeci bir *ilişkiler ontolojisi* formüle etmiştir). Öyle görünüyor ki, düal olmayan bağıntılar özne ile nesne arasındaki karşıtlıktan, kurtarıcı işlevi gören bir üçüncü çıkartmaktadır. Bununla birlikte Adorno "üçüncünün de en az aynı ölçüde aldatıcı olduğunda"[14] ısrar eder.

Neden? Çünkü Hegel'e göre tutkulu varlık (tekil özne), tecrit edilmiş bir öznedir ve maddi nesne de tecrit edilmiş bir nesnedir. Ardından özne-nesne ilişkisi gelir (ideanın düşünümü) buraya daha üstün üçüncü bir unsur olarak yerleştirilir. Ancak Hegel'in bu ilişkiye dair düşüncesi de hâlâ bir totalite mantığı içerisinde yer alır. Bağımsız özne ile nesnenin dışında olan bu yarı-öznenin (quasi-subject) mutlak özü tanrılaştırılır. Adorno, elbette Heidegger'in de bu sorunu fark ettiğini ve bu ikili yapıyı düzenleyebilmek için tekçiliği kullandığını kesinlikle biliyordu, fakat Heidegger "birincillikten" "zeki olmayan bir şekilde" bahsetmekten mümkün olduğunca kaçınmıştı. Heidegger'in felsefi çabasının-aşağı yukarı- daha farklı bir şey ortaya koymaya çabaladığı edilmelidir. Heidegger her hangi bir düşüncenin ve şeylerin düalist metafizik bir şekilde kategorize edilmesine karşı

---

12 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*. Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 175.

13 *A.g.e*, s. 174.

14 *A.g.e*, s. 175.

çıkar ve bunun sonucunda şeylerin Şimdi'deki işlevsel varlıklarına dikkat çeker. Bundan dolayı o daima özne ve "-dir" kopulasıyla başlar.

Heidegger böylece (var olan) özne ve nesneyi kırmaya çalışır. Bir tür özne versiyonu olan bu varlığı, dünyada-olma ilişkisi olarak (varlığın "elde-hazır" doğasında içerilen bir ilişki olarak ve ötekilerle "birlikte-olma" şekline bir ilişki olarak) düşünmüştür. Düşünme edimini ise bu ilişkilerin soruşturulması olarak düşünmüştür. Bu çabayla geleneksel tözel düalizm görünür bir biçimde çözünmüş ve ortadan kaldırılmıştır. Ancak Adorno ciddiyetle, Heidegger'in varlık'ının en iyi olasılıkla örtük bir bağıntısal üçüncü olduğunu belirtir. Adorno'ya göre bu üçüncü, özdeşlik mantığı ile özdeşleşmekten kurtulamaya muktedir değildir. Bunun nedeni, bu işlevsel varlıktan çıkan şeyin, hâlâ kökensel bir "öncelik" (varlık ontolojisi) olması bunun sonucunda bilinçsiz ve baskıcı bir özdeşlik talep etmesidir. Varlık ve var olan, kökensellik ve düşüş; tüm bunlar daha örtük düallik değil midir? Şüphesiz, Heidegger'in kavramın bu metafizik şeyleşmesine karşı duyduğu korku idealizm ve "düşünensiz düşünme edimi" ile sonuçlanır. Heidegger'in düalist çerçeveye karşı yürüttüğü mücadele bir yanılsama ve sonuçsuz olmuştur.

Hem Hegel hem de Heidegger Kant'ın düalist çerçevesinde içkin olan sorunu diyalektik aracılığı ile çözmeye çalışmıştır; ancak onların uyguladığı diyalektik (Heidegger söz konusu olduğunda diyalektik gayri meşru ve anonim bir sahiplenmedir) hâlâ klasik metafiziğin özdeşlik mantığına tabi olma potansiyeli taşır. Bu şöyle de ifade edilebilir: Hem Hegel hem de Heidegger'in özne-nesne ve madde-kavram ilişkilerine içkin olan çelişkiyi tespit ettiklerini de gösterir; ancak yine de diyalektik anlayışlarını eski ***birincillik*** *felsefesi* çerçevesinde oluşturmuşlardır. Adorno şunu ileri sürer: "Özdeş belirlenimlerin toplanarak birikmesi, klasik felsefenin özlemlerinin tatmini anlamına gelir. Bu, *a priori* (önsel) yapıya ve klasik felsefenin geç dönem arkaik formuna, yani ontolojiye tekabül eder."[15] Adorno ise gerçekten de ileri gitmek ve özdeşlik mantığını parçalamak ister. Bunu nasıl gerçekleştirecektir? İlerleyen sayfalarda, "tekliği" reddetmenin ve özdeşliğin *düalitesini* kırmanın, ancak zora dayalı her türlü çerçeveden uzaklaşan takımyıldızı andırır, çok boyutlu bir yapı aracılığıyla mümkün olduğunu göreceğiz.

15 *A.g.e*, s. 145.

3. ÖZDEŞLİK MANTIĞI: "METAFİZİK TOMATROP"[16]

Gerçekten de Adorno'nun olumsuzlamaya çalıştığı özdeşlik kavramı nedir? Ona göre, binlerce yıldır Batı felsefesi kültürüne hâkim olan ve çağdaş modern felsefeye de aktarılan özdeşlik kavramının dört anlamı vardır. Birincisi, tekil bilincin birliği, öznenin yanılsamalı olan öz-bağımsızlığıdır. Özdeşliğin başlangıç noktası, öznenin mutlak "tekliğidir." Buradaki "teklik" ile Descartes'ın, öznenin tüm deneyimlerde aynı kaldığını ileri süren temel fikri olan "Düşünüyorum, öyleyse varım"ın "düşünen öznesine" atıf yapılmaktadır. *Aslında Freud'dan beri, özellikle de Lacan'da, tekil "ben" aynadaki imgesiyle özdeşleşirken yabancılaşmanın sıkıntısına maruz kalır ve toplumsal olan "ben", paranoya ile özdeşleşir.*[17] *Derrida, Deleuze ve Foucault'un ardından bu önerme "insanın ölümü", "öznenin ölümü" ve "yazarın ölümü" gibi sloganlarla tamamen alaşağı edilmiştir.*

İkinci anlam özdeşlik mantığının ürettiği mantıksal tümelliğe işaret eder. Tikel öznenin özdeşliği, özdeşliğin evrenselliğinin öncülüdür; buradan da tümelliğin temeli olan birleşik haldeki türsel özne ortaya çıkar. Bilinçliliğin özdeşliği olmadan, özel özdeşlik olmadan, hiçbir tümellik olamaz. *(Yukarıda belirttiğim gibi, modern Batı felsefesinde bu evrensel türsel özdeşliğe ilk karşı çıkan Stirner olmuştur ve onun ardından, Kierkegaard'ı takip ederek ortaya çıkan yeni hümanizm olduğunu söyleyebilirim.)*

Üçüncü anlamı, tüm düşünce nesnelerinin kendisi ile özdeşliğini gösterir; yani basit A=A ilkesi. Bu ilke nesnenin tekliğini ve durağanlığını önceden varsayar; oysa bu tarihsel olmayan, metafizik bir varsayımdır. *Kavramın önceden verili doğası Husserl ile birlikte reddedilmiş, bu red farklı biçimlerde Heidegger ve Gadamer tarafından da sürdürülmüştür; son olarak–kavramın tutuklanamayacağı–**postmodern düşünce** bağlamında onaylanmıştır.*

Dördüncü anlam, özne ile nesnenin çakıştığını ileri sürer; ikisi arasındaki medya ne olursa olsun, özne daima nesneyi yutmaktadır. Bu, eski ikicil (binary) epistemolojik çerçevede içkin olan dolayımsız bilme edimi bakışıdır. Bu bakış kendisini, ya gerçekliğin dolayımsızlığında ya da doğru ile dışsal bir karşılıklılık kurulduğunu savunan nosyon olarak gösterir (doğru bilgi nesneye karşılık gelir). Adorno, tam da bu düşüncelere saldırmayı amaçlamaktadır.[18]

---

16 **Tomatrop:** Bu optik oyuncak'ın (alet) ilk hali Dr. John Aytron adlı Parisli bir doktor tarafından çocuğunu eğlendirmek üzere geliştirilmişti. Tomatrop adlı bu aygıt, bir silindirin iki tarafındaki ayrı ayrı kuş ve kafes resimleri, silindir hızla çevrildiğinde kuşun kafes içinde tek bir resim olarak görülmesini sağlıyordu. Bu alet veya oyuncak sinematografinin ve animasyon sanatının önemli ilk adımları olarak görülebilir.

17 Jiang Min'an, *Postmodern Felsefi Söylem–Foucault'dan Said'e*, Hangzhou: Zhe Jiang People's Publishing House, 2000, s. 173-177.

18 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 142, dipnot 2.

İdeoloji ve Özdeşlik

"Özdeşlik, ideolojinin asli (Alm. Urform) biçimidir."[19] Tracy'den beri, özellikle de Marx ve Mannheim'dan sonra, ideolojinin anlamı genellikle gerçekliğin asıl yapısını örtmek için aldatıcı ilişkilerden faydalanan, zora dayalı görünmez bir kavramsal yapıya işaret eder. Özdeşlik daima hâkim amaçlara tabi olan bir tür uygunluk öncülü üzerinden var olur; bu anlamda özdeşlik düşüncesi, daha derin bir mantıksal düzeyde, aydınlanmaya karşı gösterilen direnişte ideoloji ile işbirliği içinde beraber hareket eder.(Buradaki aydınlanma şüphesiz bildiğimiz Aydınlanma çağı anlamında değildir) Jameson, Adorno'nun işlevselci bir yaklaşımla özdeşliğin kendisini tahakküm ve baskıya indirgediğini savunmuştur. Kanımca bu temelsiz bir iddia değildir. Adorno'nun analizi, özdeşleştirici mantığın tarihsel nedenlerini açığa çıkartır:

İlk olarak, düşünme ediminin kökeninde yer alan özdeşlik ***insanmerkezcilik*** (*anthropocentrism*) *ile* birlikte gelişir. Özne, Bacon'cı bir tavırla kendini her şeyin efendisi ve sonunda da kendisini şeylerin idealist yaratıcısı ilan ettiğinde, özne bu yanılgıya epistemolojik ve metafizik olarak katkıda bulunmuş olur. Bu, özdeşleştirici özne ilkesidir ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde işlenen öz konulardan biridir. Modern ekolojik-felsefe bağlamında da bu noktaya atıfta bulunulur. Adorno, insanmerkezciliğin güçlü söyleminde, –sonunda bir tek kendini bırakan–özdeşleştirme döngüsünün, kendisi dışında hiçbir şeye hoşgörü göstermeyen bir düşünme edimi tarafından belirlendiğini ileri sürer; bu döngü kendi kendini hapseder.

"Böyle bir totalci ve dolayısıyla da tikel bir akılcılık, tarihsel olarak doğa tehdidi tarafından dayatılmıştır. Onun sınırı da işte burada yer alır. Doğaya olan bağlılık, korku içerisinde, eşit olmayan ne varsa eşitleyen ve özdeşleştiren bir düşünme edimiyle sonsuza dek sürdürülür."[20] Ben, Adorno'nun özdeşleştirici mantık üzerine son derece derin düşündüğünü ve onu iyice analiz ettiğini düşünüyorum. Onun Marksist tarihsel materyalizmin *doğaya hâkim olma* öncülü üzerinden işleyen üretici güçler düşüncesine katılmadığı aşikârdır. Bu düşünce, aynı zamanda Adorno'nun geç-Marksizm olarak tanımladığım akıma açtığı en önemli kapı da budur.

Kitabın üçüncü kısmında Adorno, özdeşliğin tahakkümcü doğasını, yani, özdeşliğin doğaya gerçek anlamda hâkim olmanın ifadesi olan düşünsel bir ilke olduğunu açığa çıkarmak için bilimin sorgulamadan kabul ettiği nedensellik kavramını ele alır. Ona göre, nedensellik kavramı "özdeşliğin özdeşmezliğe neler yaptığını" doğrudan ortaya koyabilir. Nedensellik, öznel ya da nesnel olarak, "tahakküm altına alınan doğanın büyüsü"dür. Neden? Çünkü doğayı anlama faaliyetinde Bacon'dan beri kullanılan akıl, "daima doğaya hâkim olduğu yerde doğadaki nedenselliği bulmuştur."[21] İnsan, nerede doğayı tahakküm altına almış ise orada nedenselliği *bulmuştur*. Doğada nedensellik *var mıdır*, yoksa nedensellik insanın

---

19 *A.g.e*, s. 148.
20 *A.g.e*, s. 172.
21 *A.g.e*, s. 269.

doğaya dayattığı zora dayalı bir özdeşliğin sonucu mudur? Bu soru, Kant'ın "doğa yasalarını insan koyar" anlayışına karşı bir karşı sorudur.

İkincisi, Adorno kavramın bir "teklik" belirttiğini ileri sürerken, kavramın kültürün oluşumunun başlarında, "çoklu" algısal olguların "tek" olarak özetlenmesiyle ortaya çıktığını belirtmektedir. Tüm kültürlerde, kavrama içkin olan istem bir düzen-yaratmaktır, kapsadığı alandaki değişime rağmen değişmezlik ilkesinin aranmasıdır. Bu durumu Negatif diyalektiğin renkli gözlükleri ile değerlendiren Adorno, abartılı açıklamalar getirir. Ona göre, Elea Okulu'nun "değişen her şeyin ardındaki değişmeyeni" (varlık) arayışı, Heraklitos'un nesnelerin ardında aradığı "canlı ateş" (logos) düşüncesi, seküler dünyayı reddeden Tanrı Kenti düşüncesi (teokrasi ve ataerkillik) ve Aydınlanma'nın tekrar hayata döndürdüğü insan; bunların hepsi özdeşliğin zora dayalı yapısının sonucudur.

Platon'un idealar dünyası, Hegel'in mutlak kavramı ve Stalin dönemindeki üniversite ders kitaplarındaki resmi felsefe özdeşliğin mantıksal yapısının kurulmasını sağlar. Heterojenliğe tinsel bir teklikle nüfuz edilir, tüm farlılıklar geniş analitik hüküm boyunca tekrar edilir ve burada niteliksel olarak yeni bir şeye hiçbir alan bırakılmaz. Bu anlamda Hegel güneşin (mutlak ideanın) altında yeni bir şey (farklılıklar barındıran doğa) yok der. Özdeşlik mantığı rehberliğinde ilerleyen uygarlığın aynı zamanda bir barbarlık süreci olduğunu belirten Walter Benjamin, bu noktada şifreyi çözmüştür.

Üçüncüsü, öznellik, düşünmenin kendisi, kendi üzerinden değil, olgular üzerinden, özellikle de toplumsal olgular üzerinden açıklanır. Bu nedenle Adorno meta ekonomisindeki özdeşliğe dayanan birebir takas ilkesinin, günümüzde özdeşlik ilkesinin toplumsal zeminini oluşturduğunu ileri sürer. Adorno, bu teorik noktayı kitabının Giriş bölümünde belirtmiştir.

Kullanım ve Değişim Değeri

"Takas ilkesi ve insan emeğinin ortalama çalışma saati gibi soyut tümel bir kavrama indirgenmesi, temelde özdeşlik ilkesiyle benzerdir. Takas, bu ilkenin toplumsal modelidir ve bu ilke olmadan takas gerçekleşemez; özdeş olmayan bireyler ve edimler takas aracılığıyla ölçülebilir ve özdeş bir hale getirilir. Bu ilkenin yaygınlaşması tüm dünyaya özdeşliği ve bütünselliği dayatır."[22] Adorno'nun analizinde, kullanım değeri metadaki özdeşmezlik, heterojenlik ve öteki doğadır. Değişim değeri ise farklı ve heterojen olanı özdeşliğe zorlar. Bu nedenle Adorno şunu savunur: "Kullanım değeri ile karşılaştırıldığında, değişim değeri zihnin yaratımının bir ürünüdür ve insanların ihtiyaçlarını denetler ve bu ihtiyaçları ikame eder; böylece yanılsama gerçekliğe hükmeder."[23]

---

22 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 146.

23 Theodor Adorno, "Sosyoloji ve Ampirik Araştırma" *Alman Sosyolojisinde Pozitivizm Tartışması* içinde, Çev. Glyn Adey ve David Frisby, New York: *Hernemann Educational* Books Ltd, 1976, s. 78.

Bu bakımdan, meta ekonomisinin takas ilkesine dayanan modern kapitalist özdeşlik, feodal tarımın dışsal olarak dayattığı özdeşlikten daha temelsel, dayanıklı ve aşılması daha zordur. Bu yüzden, takas ilkesi Adorno'nun eserlerinde daha çok felsefi bir konu olarak ele alınır. Diğer taraftan Adorno, araçsal akılcılığın toplumda ve yaşamda yayılmasından doğan toplumsal rollere ilişkin kavramların da özdeşlik mantığına uygun olduğunu savunur. Ona göre, insanlar toplumsal bir yapı içine girdiklerinde, toplumsal rollerini benimserken son derece önemli farklılıkları yok eden kimi **kapak kavramların** "manipülasyonu" ve zorlamasına maruz kalırlar. Günümüzün sanayi toplumuna yön veren anlayış budur: "Teknolojik üretici güçlere sığınılarak, bunların içinde bulunduğu durum toplumsal yapının doğrudan belirleyeni olduğu düşünülür ve üretimin toplumsal koşullarını yok sayılır. Şüphesiz bu teorik kaymanın mazereti Doğu ile Batı'nın her ikisinin bürokratik yönetim uygulaması bakımından göz ardı edilemez ölçüde yakınlaşmasında görülebilir."[24] Doğu ve batının bu şekilde özdeşleşmesinin derin bir anlamı vardır. Üretici güçlerin gelişmesi vurgulanırken, üretim ilişkileri meselesinin kasten üstünün örtülmesi, Weber'i izleyen çağdaş Ortodoks Marksizm geleneğinin herkesçe bilinen açık bir sırrı olmuştur.

Açıkça görülüyor ki, Adorno araçsal aklın önderliğinde üretici güçlerin sınırsız gelişimine karşı çıkmaktadır; başka bir deyişle, özdeşliğin süre giden kalıcı şiddetinin temel olarak üretim için üretim biçimindeki **pratik güdü** tarafından ayakta tutulduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Adorno, doğal olarak *pratiğin öncelikli olduğunu* savunan felsefi nosyonu reddetmektedir. Kanımca bu, geç Marksizm'in doğası açısından ciddi bir teorik sorun oluşturabilir.

4. PRATİĞİN İNKÂRI: "ÜRETİM İÇİN ÜRETİMİN" BÜYÜLÜ GÜCÜ

Adorno, kapitalist Aydınlanmacı aklın sanayileşme sürecinde tam anlamıyla bir başarı yakaladığını, ancak bu başarının pek çok sıkıntı ve hata barındırdığını iddia eder. Adorno'ya göre, dünya tarihinde sermayenin birliği şu sonuca yol açmıştır: "Doğaya hükmedilmesi, insana hükmedilmesine ve en sonunda insanın iç doğasına hükmedilmesine yol açtı. Hiçbir evrensel tarih vahşilikten insancıllığa ilerlememiştir, fakat sabandan megatonluk nükleer bombaya ilerleyen bir tarih vardır. Bu tarih, süreksizliğin somut bir örneği olarak, örgütlü insanlığın örgütlü insanları tehdit etmesiyle sonlanacaktır."[25] Bu tespit, Adorno'nun en ünlü uyarılarından biridir. Ona göre, zorunlu özdeşliğin bu ölçüde totalleşmesi mutlak acı ile sonuçlanacaktır, çünkü "her şeyi kendine tabi kılan özdeşlik ilkesi altında, tekil varlığın dışında kalan, araçlar düzlemindeki rasyonel planlamadan kaçan ne varsa, özdeşliğin özdeş olmayana yağdırdığı felaketlerin korkunç bir misillemesine dönüşür."[26] Dikkat edersek burada Adorno, bu sıkıntı ve hataların, "Marx'ın da bilinçli bir şekilde vurguladığı gibi" yalnızca üretim ilişkilerinden kaynaklanmadığını yazmıştır. Adorno yalnızca daha derine giderek, Marx üzerinden giderek üretici güçlerin ve üretimciliğin *eleştirisini* yapmaya çalışmıştır. Genç Lukács'ın

---

24 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 152.

25 *A.g.e*, s. 320.

26 *A.g.e*

çok da farkında olmadan Max Weber'e karşı geliştirdiği, üretimin doğası gereği–içkin bir biçimde–maddileşmesi (teknik) düşüncesi şimdi böylece Adorno'da bilinçli bir görüş haline gelmiştir. Dahası, Adorno felsefesinin temel mantığı çerçevesinde, *"pratiğin birincilliği" ilkesine karşı çıkmış* ve bu düşünce üzerinden de pratik ontolojisini alaşağı etmiştir. Post-Marksist düşüncelerin felsefi köşe taşı işte tam burasıdır.

Özgürlük sorununun ele alındığı üçüncü bölümün devamında, Adorno açık biçimde *pratiğe* karşı tezlerini açıklar ve şöyle yazar: "Marx pratik aklın önceliği tezini Kant ve Alman idealizminden devralarak, onu dünyanın yalnızca yorumlanmasına değil, değiştirilmesine yönelik bir meydan okuma hedefi olarak keskinleştirir ve güçlendirir. Böylece, **asli-burjuvaca** olan bir şeyi, doğa üzerinde mutlak hâkimiyet kurulması düşüncesini onaylamış olur. "[27] Bu noktada bundan daha yanlış bir yorum olamazdı. Adorno'ya göre, pratiğin önceliği sanayi uygarlığının özel bir ürünüdür; bu yüzden pratik, Üretimcilik ve İnsanmerkezcilik ile eştir. Adorno'nun kavramsal ufku post-moderndir, fakat onun yaptığı bu çeşitli eşitlemeler fazlaca basittir. Pratiğin önceliğini özel olarak "asli-burjuvaca bir program" olarak yaftalamak Adorno'nun *post-Marksist yönelimine işaret etmektedir*.

Elbette burada yazdıkları farklı görünmektedir. Adorno'nun burada yazdığına göre Marx'ın pratik anlayışı, pratiğin önceliğinin burjuva toplumunda hüküm sürdüğü biçimini ortadan kaldırmayı amaçlayan "gerektiği ölçüde pratiğin *telos*'u"na (*bkz dipnot 70) yapılan bir çağrıdır. Bu görüşüne dayanak için Marx'tan bir alıntı yapar: "Üretici güçlerin özgürleşmesi artık insandan kesinlik bekleyen, dolayısıyla insanda otomatikleşen bir pratik içine gömülmeyeceği bir noktaya ulaştığında, diğer insanlara karşı barbarlık içermeyen bir düşünüş tarzına sahip olmak mümkün olacaktır."[28]

Adorno, daha ilerde tarihsel materyalizmin "pratik diyalektiğinin çağrısının pratiğin alaşağı edilmesi, üretim için üretimin yıkılması ve yanlış pratiğin üzerindeki evrensel örtünün kaldırılması çağrısı olduğunu"[29] belirtir. Fakat Adorno, bu görüşe dayanak olacak kanıtlar ileri sürmemiştir ve devam ederek, insan özgürlüğünün bizzat pratiğe dayandırılmasının, "emeğin asgariye indirilmesi şeklinde olası" bir koşulda dahi işleyemeyeceğini ileri sürer. Adorno, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde köleleştirici öznellik yaklaşımını görür ve bunu reddeder. Diğerleri üzerinde hâkimiyet üzerinde kurulan bir şey asla özgür olamaz. Bu yolla edinilen mutluluk da gerçek değildir. Teorik olarak, Adorno *pratik ile ilişkili olan her şeye karşı çıkar*. (İşte bu teorik başlangıç noktası, Arendt'in emek, çalışma ve eylem kavramlarını yeniden tanımlamasında ve Habermas'ın, *faydacı-olmayan* özneler arası özgür iletişimi *nesnel emek pratiğinden* ayırma görüşünde başlangıç noktası olmuştur.)

---

27 *A.g.e*, s. 244.

28 *A.g.e*

29 *A.g.e*, s. 389. Adorno burada gerekli olduğu ölçüde nihai amaç veya amaçlılık içeren bir pratik kavramını kastediyor.

Adorno bunu bir örnekle açıklar: Pratik ölçüsüzce her şeyin üzerinde ve her şeyi yöneten bir konuma yerleştirildiğinde, Stalin-türü sosyalist ülkeler, teoriye dair cehaletleri ve pratiğe karşı körlüklerinin neden olduğu korkunç etkileri yaşamışladır. Bu durumda pratiği öncelikli bir konuma yerleştirme dürtüsü, teoriyi "iktidarın kurbanı" yapmıştır. Hatta Marksizm'in kendisi dahi, ünlü "teoriyi pratik ile birleştirme" sloganı altında bir hizmetkârın rolüne indirgenmiştir. Otantik teori, her şeyi yönetme telaşıyla felç edilip, hor görüldüğü için; bunun sonucunda da teori, artık bilimsel bir kavramlaştırma ya da gerçeklik üstüne düşünme ve gerçekliğin titiz bir eleştirisi değil, devlet politikalarını haklı göstermenin basit bir aracına dönüşmüştür. Bu yüzden "teoriden beklediğimiz pratiğin vize damgası olması durumu, sansürün eklentisi haline gelmiştir."[30]

Adorno'nun iddialarının, gerçekten de, dikkate değer olduğunu kabul etmeliyim; ancak Marksist felsefenin merkezinde yer alan tarihselliği kavrayış biçimi tamamen tatmin edici değildir. Bilindiği gibi, Marx'a göre pratik, insanın var olabilmek için–belirli tarihsel koşullar içinde–gerçekleştirdiği yaratıcı ve duyumlu maddi etkinliklerdir. (Ya da Heidegger'in ortaya koyduğu gibi, maddi nesneleri incelerken "dünyada varlık olmak" ve "el altında hazır bulunma" (Alm. Zuhanden) olmak gerekmektedir.)

Tarihsellik ve Pratiğin Sistemi

Pratik etkinliğin içeriği, değişik tarihsel dönemlere göre tamamen farklılaşır, dolayısıyla pratiğin yapısal sistemi de farklılaşmaktadır. Belirli tarihsel koşullar altında, pratiğin yapısal sistemi içindeki farklı pratik etkinlikler, insanın tarih yapma eylemi içindeki sahip oldukları konumlar bakımından, büyük ölçüde değişikliğe uğrayabilir. Tarihöncesi dönemde yalnızca yaşamda tutunabilmek için gerçekleştirilen öz-üretim, tarım uygarlığında tarım emeği; sanayi üretimi temelinde değişim ekonomisi, sanayi sonrası toplumda ise enformasyon işletimi. Tarihsellik içinde değişen bu gerçeklikleri "Pratiğe Hayır" şeklinde romantik bir tek-çizgili şaka basitçe reddedemez. Doğanın tahripkâr bir biçimde sömürülmesine karşı çıkmak doğru bir tavırdır; ancak doğa üzerinde kurulan kontrole bütünüyle karşı çıkmak da gülünç bir saçmalama olacaktır.

Bir çalışmamda, aynı ölçüde kaba ve basit olan "İnsanmerkezciliğe **Hayır**" sloganını eleştirirken şunu belirtmiştim: "Heidegger, sanayi uygarlığımızın köksüzlüğüne dair pek çok düşünce geliştirmiştir: Zevk, hırs ve araçsal akıl insana yurtsuzluğu getirmektedir, '*zuhanden*'in (el altında hazır bulunma) ortaya çıkardığı teknik yapı sadece doğal olmayan bir insani güç ve iktidar getirmekle kalmayıp, doğanın ve insanın varoluşunun otantik yanının içini boşaltmaktadır. İnsanlık bir amaç değildir; bunun yerine o madde gibi araçsal aklın '**bulunuş-her-zaman**'ının bir aracıdır.(presence-every-time). [31]

Avrupa'daki Ren Nehri'nin kirletilerek faydalarının azalması ve insanlığın 'Normalleşmesi', ekolojinin sorgulanmasını ve kitle kültürünün eleştirilmesini

---

30 *A.g.e*, s. 143.

31 Zhang Yibing, "İnsanmerkezcilik: İçeride ve Dışarıda" *Philosophical Trends* içinde, C 6, 1996.

perspektifimiz içine sokmuştur. Bununla birlikte, Heidegger'in o şiirsel ev düşüncesi dahi hiçbir şekilde insanın varoluşunu 'kökünden' koparma anlamında bir önerme değildir. Aslında, postmodern düşüncelerdeki mutlak 'merkez-siz-lik' **neo-Romantik** bir fanteziden ibarettir. İnsanların doğa üzerindeki hegemonyası son bulmalıdır; ancak Engels'in de belirttiği gibi, insan ırkının varlığının tarihsel ve gerçekçi hâkimiyetinin **'Yeryüzü merkezli' bir yerde** olduğu asla reddedilemez. Şöyle bir soru soralım: Merkez-siz bir tarzda 'özne nesneye tabi olduğunda', doğadaki nesneye şekil vermeden, diğer canlıların etiyle beslenmeden insanın hayatta ayakta kalabilmesi mümkün müdür? Ekoloji, hümanizm karşıtlığı değildir; ekoloji insanların inisiyatifinin körlüğünü ve aşırı-sömürüyü yok etmektir. Sonuçta ekolojik dengenin korunması tüm insan ırkına hizmet etmesi içindir."[32]

İnsanların pratikte doğa ile–insanlığın varlığını sürdürmek için–birtakım alışveriş ilişkilerine girmeden hayatta ayakta kalabilmeleri mümkün müdür? Pratik felsefede burjuva sanayiciliği anlayışına karşı çıkmak ile pratiğin tarihsel zeminini bir bütün olarak reddetmek, birbirinden farklı iki şeydir. Bu bakımdan Adorno'nun kafasının karışık olduğu söylenebilir.

Adorno, elbette Marksizm'i iyi bilmektedir. Ona göre, pratiğe öncelik tanınması düşüncesinin ardında maddi üretime destek olma kaygısı ya da üretici güçlerin sürdürülebilir gelişmesi yatmaktadır.

Ona göre, bireyin mutluluğunu arama yerine, dünya tinini içeren, mutlu uyumlu çağlar arama yaklaşımı üretici güçlerin dizginlerinden boşaltılması ile bağlantılandırılabilir. Bu, doğrudur. Marx, toplumsal varoluşun kolektif maddi koşullarını ("BİZİM" mutluluğumuzun) iyileştirmenin, bireysel ve öznel değer talebinin yerine geçmesini önermiştir. Ancak Adorno'ya göre bu yaklaşım, "üretici güçlerin dizginlerinden boşaltılmasını ve doğaya hâkim olmaya dair bir isteği yansıtır ve doğanın şiddetle tahakküm altına alınmasını çağrıştırır. Bu tahakküm kimi zaman etkisini azaltabilir; ancak üretici güçler kavramı bu tahakkümden ayrı düşünülemez, hele üretici güçlerin 'dizginlerinden boşanmasından' hiç ayrı düşünülemez, bu tehditkâr özel sözcüğün-"dizginlerinden boşanmanın"- daha yumuşak tonları da söz konusudur."[33]

Buradaki, olumsuz anlamlı, teorik bir değerlendirmedir. Üretimin sonsuz bir biçimde geliştirilmesi, gerçekten, tüm sanayi uygarlıklarının özünde vardır; bu aynı zamanda Aydınlanma'nın araçsal aklının *sonsuz* talebi olmuştur. Böylesi bir sonsuz talebin öncülü ise, doğa üzerindeki insanmerkezci hâkimiyettir. Adorno'ya göre, Marx bu tür bir sanayicilik anlayışının ötesine geçememiştir. Adorno ve Horkheimer Aydınlanma felsefesine dair geliştirdikleri eleştirel düşüncelerde, Adorno ve Horkheimer üretici güçlerin bu "dizginlerinden boşanmasının" tam tersi bir sonuç vereceğini ileri sürmüşlerdir; bir başka deyişle, doğanın köleleştirilmesi insanın köleleştirilmesi sonucuna yol açacaktır. Yazımızda bu görüş bundan böyle "Aydınlanmanın diyalektiği" olarak geçecektir.

---

32 Zhang Yibing, "İnsanmerkezcilik: İçeride ve Dışarıda" *Philosophical Trends* içinde, C 6, 1996.

33 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 306-307.

"Aydınlanmanın Diyalektiği"

Önemli olan bir şey şudur: Adorno, Marx'ın kapitalizme (Ricardo'ya) yönelttiği "insanlığı kaba ve acımasız bir biçimde üretim için üretmeye zorladığı"[34] eleştirinin altını çizer. Başka bir deyişle, kapitalist ekonominin işleyişinde önceleri insanlığın yaşam standardını yükseltmenin bir aracı olarak görülen maddi üretim, artık başlı başına bir amaç haline gelmiş; insan ise bir araca dönüşmüştür. Marx, "takas toplumunun" üretim sürecinin ortaya çıkardığı fetişe saldırarak, kapitalist üretimin doğasına karşı çıkar. Adorno, üretici güçlerin dizginlerinden boşanmasının çok geçmeden insan ilişkilerinin sürdürülmesi hedefinden koparak kendi başına amaçlaşarak fetiş haline geldiğine inanır. Dünya tini bu aşamalardan geçerek kendi "gömdüğü şeyin içine girer." Bu, ilk bakışta karmaşık görünebileceği için bazı açıklamalar yapmamız gerekiyor.

Marx ve Engels, elbette kapitalizme ve burjuvazinin pratik felsefesine karşı çıkmışlardır; ancak ikisi de totalitenin kaçınılmazlığı üzerine kuşku duyulmasını reddederlerdi.[35] Onlar en öncelikle, kapitalist totalitenin yerine, insanın kurtuluşu hedefini içeren bir bilinçli özdeşlik geçirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte, onlar özdeşliğin doğuracağı hâkimiyetin, plan ekonomisinin dayanağı olabileceğini öngörmemişlerdi (tabii elbette ki devlet kapitalizmini de savunmamışlardı). Diğer bir deyişle, Marx kapitalist üretim ilişkilerini yıkmak istemiştir ve getirdiği ekonomi politik eleştirisinin ana hedefi olan şeyin yıkılmasından sonra, bu ilişkilerin dirençli bir şekilde varlığını sürdüreceğini düşünememiştir. Çünkü Adorno'ya göre Marx'ın bu ideolojisi peygamber öngörüsüyle "örgütlü bir toplum var olduğu sürece, sonu olmayan bir gelecek, sonu olmayan bir alan"[36] öngören bir ideolojidir. Genç Lukács da aynı şeyi öngörmüştür; aradaki terk fark şudur: Lukács evrensel tarih içindeki kapitalizmin altın sarısı rengindeki totalitesi yerine devrimin pembe rengini savunmuştur. Bu, başka bir düzlemde tartışılması gereken bir konu. Bu bakımdan Adorno'nun kimi düşüncelerini daha derinlemesine ele alacağız.

Marx ve İnsan ile Doğa Arasındaki İlişki

Marx'ın, içinde yaşadığı sanayi uygarlığı çağında, insan ile doğa arasında tabiiyet niteliği içeren ilişkiyi görüp görmediği ve sanayinin totalitesine dikkat çekip çekmediği sorusu veya içinde yaşadığı sanayi uygarlığının bağlamı içindeki hâkim düşünce paradigmasını aşıp aşamadığı sorusunun–vazgeçilmeyecek bir cevap ile–cevaplandırılmadığını kabul edebiliriz. Burada kritik olan sorun şudur: Adorno, –gerçeklik içinde–pratiğin ve üretici güçlerin gelişmesine karşı çıkmalı mıdır? Adorno bu şekilde tarihsel gerçekliği nasıl ele alacaktır? Daha doğrudan bir biçimde şöyle bir soru yöneltilebilir: Takımyıldızı tarzı düşünüş Dünya ile nasıl yüzleşecektir? Kavramsal olan Dünyayı değil, yaşamda ayakta kalma Dünyasını nasıl ele alacaktır? Aslında Adorno teorik açıdan o kadar güçlüdür ki, perspektifini içeren aşkınsal düşünce, sadece kendi zamanının izin verdiği sınıra kadar

---

34 *A.g.e*, s. 307.
35 *A.g.e*, s. 321.
36 *A.g.e*, s. 322-323.

ulaşabilmiştir. Buna karşın, o geliştirdiği **negatif diyalektiğin**, nasıl toplumsal gerçekliğe dönüştürülebileceği üzerinde asla düşünmemiştir. İdeolojik alanda "Birincilliğe ve Önceliğe" karşı çıkmak, özdeşliği ve totaliteyi reddetme ve önleme misyonunu üstlenmek imkânsız değildir; ancak Adorno'nun gerçek toplumsal tarihte, hatta sosyalizmde bile kaçınılmaz olarak ortaya çıkan özdeşliğin nasıl yok edileceğine dair hiçbir yanıtı yoktur. Gerçekten de o *metafizik söylemcidir*. Onun pratiğe karşı geliştirdiği olumsuzlayıcı tavır, bu açıdan ele alındığında, gericidir. Negatif diyalektik yalnızca salt teorik bir duruştur. **Asli-burjuvaca sanayiciliğin** pratik tavrının, modern özdeşliğin zorbalığına zemin sunduğu yorumu elbette derinlikli bir yorumdur; ancak onun savladığı sanayicilik-karşıtı teorik konum gerçeklik içinde uygulanabilir ve gerçekleşebilir olması bakımından ihmal edilebilir derecede önemlidir. Bu bakımdan, onun Marcuse ile çatışması kaçınılmaz olacaktır. Marcuse'un "Kültürel Öz-inkâr" düşüncesi pratikte başarısız olmaya mahkûm olsa dahi; o en azından devrimci cesarete sahip olmuştur. Habermas'ın burjuva sosyal reformlarından medet umması da ("Cenneti Değiştirmek") bir da bir tür pratik tavır sayılır. Fakat Adorno güzelliğin müzisyenidir. Kanımca o şunu bilmeliydi: İsyancılar müzikte ve kavramlarda ne kadar cesur ve yaratıcı olurlarsa olsunlar, gerçek dünyayı bir nebze dahi sarsamazlar. Bu anlamda baktığımızda, Adorno, varlığın–bilinç dünyasında–tinsel olarak yurda geri dönüşünün seküler dünyayı kurtaracağını söyleyen Heidegger'den çok da ileride değildir. Bu yüzden Adorno, negatif diyalektiği bilinçli bir şekilde kavramsal bir diyalektik olarak sınıflandırdığında, bu tür bir düşünce edimi stratejisi kaçınılmaz olarak uğursuz bir kehanetin gölgesi altında kalır.

Adorno'nun kavramsal devrimine geri dönelim. Bunu yaparken daima hayran olmamız gerekmiyor.

BÖLÜM III

ÖZDEŞMEZLİK: NEGATİF DİYALEKTİĞİN KATEGORİK TAKIMYILDIZI

Adorno, yukarıda incelediğimiz tartışması içinde, negatif diyalektiğin neye karşı çıktığını yanlışlama üzerinden açıklar. Bence, "Birincillik Felsefesine, totalite ve özdeşlik mantığına dair geliştirilen böylesine olumsuzlayıcı bir düşünce çizgisi içinde, o neredeyse tüm insan kültürlerini ve düşünceler tarihini ölüm cezasına mahkûm etmektedir. Bu yazma tutumu, Nietzsche ve Heidegger'e özgü, aşırı yıkıcı bir yeniden-yazma tarzıdır ve postmodern düşüncenin biçimsel özelliklerine ilişkin ilk örneği sayılabilir. Marx'tan dahi daha şık ve ikna edici bir şekilde, pratiğin öncelikli konumuna ve sanayiciliğe karşı çıkan Adorno, daha tam bir görünüm verir; bu doğrultuda daha fazla ağırlığı olan ve etkili bir şey sergilemek durumundadır. Bu bölümde, Adorno'nun özdeşmezlik diyalektiğinin göğündeki **takımyıldızının** sergilenme sürecini ele alacağız.

Bence, Adorno'nun diyalektik takımyıldızının ardında olan şey güzelliğin müzikal şiirselliğinin içimizdeki etiğin yasasının yerine geçtiğini görüyoruz ve bunu da korkarım Romantizmin[1] estetik düşüncesi içinde sınıflandırmam gerekecek. Açıkça belirtmek gerekirse, başkalarını eleştirirken son derece sınırsız, mutlak bir güç sergileyen Adorno, kendi düşüncelerini ortaya koyarken ise egosu kendinden o kadar emin değildir. Temel önemdeki bir şey söz konusu olduğunda daima anlaşılmaz ve muğlâk bir konum almaktadır.

---

1 *A.g.e*, s. 322-323. Aydınlanmaya reaksiyon biçiminde ortaya çıkan Romantizmin çizgilerini taşıyor.

1. DİYALEKTİK: ÖZDEŞMEZLİĞİN BİLİNCİ (ÖTEKİ)

Adorno'nun negatif diyalektiği olumlu şekilde tanımlamaya girişmesinin kökeni, Hegel diyalektiğine dair ürettiği eleştirel analizde yatar. Ona göre, Kant "Mutlak'ın dolaysız bilgisine dair yanılsamayı yok eden" Kopernikçi felsefi devrimi gerçekleştirdiğinde, görünüş ile öz ve sonlu özne ile sonsuz bilgi arasındaki çelişkiyi aşabilmek için düalizmden yararlanmaya çalışır. Bu amaçla, ampirik özne ile fenomenler dünyası arasındaki sınır çizgilerini çizer ve bu dünyadaki kendinde-şey'i dondurur veya askıya alır. Böylece Kant, Zenoncu Diyalektik Akıl bağlamında diyalektik ile çatışma içine düşer. Adorno devam eder: Kant'a göre, "İlerleme ile ilgili felsefi bir tarz olarak diyalektik, düşünmenin en eski biçiminin paradoksallık düğümünü çözme çabasıdır."[2]

Ancak Hegel, Kant'ın dikotomilerinden tatmin olmamıştır ve o "mutlakın ve total öznenin felsefesini" diyalektik olarak kullanır; -bu olumsuz bir diyalektiktir-ve Hegel bu diyalektiği kullanarak mutlakın ve total öznenin mantığı ile farklılığı ve çelişmeyi çözmeye girişir. Hegel'deki bu tür olumsuzlayıcılık farklılık ile özdeşmezlik arasındaki çelişkiye boyun eğer. Fakat onda bu olumsuzlayıcılığın aradığı özdeşlik olumluluk ile çakışan bir özdeşliktir. Bunun nedeni Hegel'in tüm özdeşmezlikleri ve tüm nesnel şeyleri içeren ve aynı zamanda mutlak tine kadar genişletilen ve mutlak tinin içine katışan bir öznelliğe inanmasıdır. Başka bir deyişle, Hegel'in farklılığı kabul etmesi yalnızca stratejik bir tercihtir. Çünkü onun için farklılık ile çelişki, nihai, tam ve özdeşlikçi totaliteyi (Mutlak) tatmin etmede kullanılan araçlardan öte bir şey değildir. Hegel'in özdeşmezliği kabul etmesinin amacı en sonunda, özdeşmez ve çelişkili olan her hangi bir şeyi ortadan kaldırmaktır. Adorno'ya göre, bu yüzden Hegel'in diyalektiği, biçimsel olarak olumsuzlayıcı olmasına karşın, o özünde "eşitlemenin şiddetidir."[3] Bence, doğduğu çağı dikkate aldığımda ve totalitenin negatif diyalektiğinin tarihte Prusya İmparatorluğu ile kol kola gittiği düşünülürse; Adorno'nun bu değerlendirmesi esas olarak yerinde ve doğru bir tespittir.

Adorno, "sol Hegelcilerin" Hegel'in özdeşçi mantığı içeren "Birincil Felsefesinden" "özdeşmezliğe" dönüşüm sürecini başlattıklarını belirtir ve "sol Hegelciler" genelde genç Hegelciler olarak anılırlar. Genç Marx da bu sol Hegelciler arasındadır. Bu, *belirli bir zaman vektörü duyarlılığı taşıyan*, tarihsel olarak isabetli bir değerlendirmedir. Bireyselleştirilmiş öz-bilinç düşüncesi, Hegel'in geliştirdiği Mutlak İdea'yı reddediyordu. Doğa felsefesi üzerine ciddi bir tartışma içeren Genç Marx'ın doktora tezinde bu dönüşümü görebiliyoruz: Marx'ın yaklaşımı Demokritos'un savunduğu dikey biçimde inen özdeşliğinde çatlaklar yaratan, Epikürcü atomcu sapma olarak görülebilir.

Ancak Marx toplumdaki gerçek nesnel çelişkileriyle karşı karşıya geldiğinde, diyalektik "Hegel'e veda eder". Tabii ki bu da yerinde bir gözlemdir. Bu yeni diyalektik Hegel'in diyalektiği ile şu noktada ayrılır: "Bu diyalektiğin içerdiği devinim, her bir nesne ile o nesnenin kavramı arasındaki farklılıkta bir özdeşlik

---

2 *A.g.e*, s. 141.

3 *A.g.e*, s. 143.

yakalama eğilimi içinde değildir, bunun yerine, bu diyalektik tüm özdeşliklerden kuşku duymaktadır. Bu diyalektikte ayrıştırma (disentegretion) mantığı söz konusudur; yani, bilme ediminin öznelerinin–öncelikli olarak ve doğrudan bir biçimde–karşı karşıya kaldığı kavramların hali-hazır ve nesnelleşmiş biçimi ayrıştırılmaya çalışılır".[4] Bu ayrıştırma ve dağıtma işlemi öncelikli olarak ve doğrudan bir biçimde yapılır."

Marx, Adorno'nun gençliğinden itibaren tanıştığı bu "ayrıştırma mantığı" konusunda onunla örtüşür. Adorno, bu mantığın felsefi öncüllerini inceler ve bu öncüllerin Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde (1845) bulunduğunu söyler. Marx burada tarihsel duyumsal pratiği kullanarak maddi varlık kavramını çözündürür ve ayrıştırır. Ardından Marx *Alman İdeolojisi*'nde üretimin tarihsel olumsuzlayıcı doğasını kabul ettikten sonra tarihe ilişkin gerçek devrimci ve diyalektik olan bir bakış açısını inşa etmiştir. Adorno bunun çok iyi farkındadır; ancak onun varmaya çalıştığı yer hiç kuşkusuz Marx'tan daha iddialı bir konumdur. Dolayısıyla şöyle bir yorum getirir: Bu diyalektiğin olumsuzlayıcı niteliği yalnızca kapitalist sistemin tarihselliğini ve geçiciliğini kanıtlayarak kapitalist mantığı yerle bir etmeyi amaçlamamıştır; daha da önemlisi o *TÜM* özdeşlikleri alaşağı eder. Gerçek diyalektik, komünist bir özdeşlik ("Plan") olsa dahi, asla yeni bir özdeşlik üretmez. Negatif diyalektik eleştirel, devrimci ve korkusuz olmak zorundadır. Bu yaklaşım, diyalektiğin devrimci doğasına dair alternatif bir post-Marksist yorum olarak değerlendirilebilir.

Adorno'da Diyalektiğin İki Tanımı

Adorno, böylesi bir teorik yaklaşım ile negatif diyalektiğin, bir ayrıştırma mantığı olarak, ne saf bir yöntem ne de bir tür gerçeklik olduğunu belirtir. Oldukça özgün bir yorum getirir.

Birincisi, diyalektik saf bir yöntem değildir, çünkü uzlaşmamış ve kaynaşmamış madde–tam da düşüncenin ikame etmiş olduğu özdeşlikten yoksun olduğu için–çelişkilidir ve farklılık içermeyen bir biçimde tam bir oydaşma ile yorumlanmaya direnç gösterir. Bizi diyalektiğe götüren şey, düşüncenin düzenleyici örgütleyici itkisi değil, maddenin kendisidir. Bu değerlendirme negatif diyalektiğin gerçekçi dinamiğini göstermesi bakımından önemlidir; bu diyalektiğin devrimci olması onun mantıksal yönteminden değil, asıl olarak nesnel varlıklara içkin farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Negatif diyalektik, maddenin, olgunun ve süreçlerin özdeşmezliği üzerinde temellenir. Adorno'ya göre Hegel ve genç Lukács tipi totalci negatif diyalektik ancak bu noktanın anlaşılmasından sonra–gerçek anlamda–o kavramsalcı mantıksal çerçevelerinden kurtarılabilir.

İkincisi, diyalektik basitçe gerçeklikten de ibaret değildir. Yani, negatif diyalektik "dışsal yasaların yansıması" olarak görülemez. Çünkü negatif diyalektiğin kendi zemininin nesnel gerçeklikten üreyen özdeşmezlik olduğunu kabul etmesinin anlamı onun "dışsal yasaların yansıması" olduğu anlamına gelmez. Adorno'ya göre diyalektik "diyalektik olarak ilerler ve diyalektik olarak işler denilmesinin anlamı

---

4 *A.g.e*, s. 145.

şudur: Diyalektik, çelişkileri kullanarak düşünmektir; bir şeyin içinde karşılaşılan çelişkinin hem lehine hem de aleyhine düşünebilmektir. Gerçeklikteki bir çelişki, gerçekliğe karşı bir çelişkidir."[5] Buradaki "*gerçekliğe karşı*" vurgusu tahrip etme anlayışına oldukça yakındır. Lenin de *Felsefe Defterleri*'nde var olan elde hazır reçeteleri parçalamak için bu tür bir yaklaşım getirmiştir. Adorno'nun bu tanımı, negatif diyalektiğin basitçe nesnel diyalektik ile örtüşmediği anlamına gelir. Adorno'da özne olarak insan ve tarihsel özne, farklılıkları yaratan "olumsuz entropinin" otantik "kaynaklarını oluştururlar."[6]

Lenin ve Gerçekliğe Karşı Pratik Yürütmek

Lenin, *Felsefe Defterleri*'nde, Hegel'den uzun bir paragraf alıntılar ve defterinin sayfasının sağ üst köşesine bir şöyle bir not düşer: "Diğer bir deyişle, bilinç yalnızca nesnel dünyayı yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda o nesnel dünyayı yaratır."[7]

Burada Lenin'in kullandığı "diğer bir deyişle" deyimi, Marx'ın *Feurbach Üzerine Tezler*'indeki içerikle ilgilidir. Biz bunu "**gerçekliğe karşı pratik yürütmek**" olarak tanımladık ve ara başlığa koyduk. Lenin'in erken dönem felsefe okuma notlarında (defterlerinin 150. Sayfası öncesinde) yer alan bu not onun okuduğu şeye karşı kuşkulu olumsuzlayıcı ve küçümseyen yargısını içermektedir. Kısacası Lenin bu okumasında Marx'ın *Feurbach Üzerine Tezler*'indeki "**gerçekliğe karşı pratik yürütmek**" yaklaşımını onaylamamıştır. Şüphesiz, bu önerme insanın düşüncelerinin dünyayı yaratabileceği anlamına gelmiyor; ancak Doğanın (bizim onayımızla veya değil) hâlâ insanın hayatta ayakta kalmasının önkoşulu olduğunu, öte yandan insanların nesnel maddi pratik (***Not:*** *İnsan gerçekliğinin "aracısı" nesnel maddi pratiktir. İng. agent*) aracılığı ile kendilerinin nesnel varoluşları için yeni bir zemin sağlayabildiklerini ve öznel amaçları doğrultusunda ("refleksiv") dürtülerini gerçekleştirebildikleri anlamına geliyor. Lenin'in yazdığı gibi; "Yani, dünya insanları tatmin etmeyecektir; insanlar eylemleriyle onu değiştirmeye girişirler."[8] Burada iki "gerçek sorun" bulunmaktadır. Birincisi, dışsal nesne, ikincisi insanın nesnel pratiği. Bunlardan ilki içsel ve içkin bir öncüldür, ikincisi ise insana yeni bir zemin sunmaktadır.

Lenin, bu notlarında pek çok iyi düşünülmüş görüş getirerek tartışmasını sürdürür; örneğin:
"İnsan, nesnel dünyanın geleceği ile ilgili bir perspektif çizerek dışsal gerçekliği değiştirebilir, **dışsal gerçekliğin hazır reçeteler halinde önümüzde durmaklığını ortadan kaldırabilir (yani, şu veya bu görünümünü ve niteliklerini değiştirebilir). Böylece onun görünümü, yüzeyi ve hiçliği türden niteliklerini silerek onu kendi kendine yeten (=nesnel ve hakiki) bir varlık haline getirebilir."**[9]

---

5 *A.g.e* , s. 182

6 *A.g.e, s.* 182. **Entropi:** Termodinamiğin ikinci yasası, evrenin en temel yasalarından biri olarak kabul edilir ve entropi yasası diye de bilinir. Bu yasa, evrende düzensizliğin sürekli olarak tek yönlü bir şekilde arttığını söyler.

7 Lenin, Vladimir, *Lenin'in Seçme Eserleri*, Beijing: People's Publishing House, 2.baskı, C 55, 1990, s. 182.

8 *A.g.e*, s. 183.

9 *A.g.e*, s. 187.

Lenin'in Pratik Diyalektiği

Lenin, ilk defa bu paragraftaki görüşleri ile pratiğin nesnel dünyanın gelecekteki çerçevesini çizmesi gerektiğini ileri sürer ve pratik diyalektik bakışı onaylayarak, pratik diyalektiğe felsefi-ontolojik anlamda önemli bir rol verir. İnsanın nesnel dünyayı çizip boyayabilmesi dış dünyanın **verisimilis*** (Latince) yansımasından ibaret değildir.[10] Yün eğirmek veya örgü örmek dışsal gerçekliği değiştirmektir; yani, insanın amaçları (erek) doğrultusunda nesnenin görünümünü ya da niteliğini değiştirmesidir. Örneğin, doğal koşulları yeniler ve reforma tabi tutarken, bir yandan da hedeflediğimiz bölgede veya çevrede insanların aleyhine olabilecek etkenleri (Cennetten gelen "felaket" ve "afet"leri) ortadan kaldırır ya da en aza indiririz. Diğer yandan da doğadaki yaşamımız lehine olan unsurları (ekinler, enerji kaynakları ve en iyi verimin alınması için gereken ekolojik sistemleri) seçer, korur ve onlardan en yüksek düzeyde faydalanmaya çalışırız. Buradaki amaç, doğada bulunan insana uygunsuz olan dışsallığı ortadan kaldırmak ve doğayı, pratik fayda ölçüsünde, insan-yanlısı (insanın var olmasına hizmet eden) bir varlığa dönüştürmektir.[11]

Belirli tikel tarihsel koşullarda, gerçeklik genelde çeşitli biçimlerde özdeşliğe ve zora dayalı totaliteye (örneğin, Ortaçağlarda ortaya çıkmış olan dışsal despotizm veya kapitalizmde piyasanın kendiliğindenci totalitesi gibi) yol açmıştır. Negatif diyalektik, böyle durumlarda, gerçekliğe karşı antagonizma ile karşı koymayı önerir. Lenin ve Marx'ın pratik diyalektiğinin farkı ise, gerçekliğe karşı özellikle maddi pratik ile karşı koyulmasını önermeleridir; pratiğe karşı çıkan Adorno ise gerçekliğe karşı silahımızın ne olduğunu söylememektedir.

Şüphesiz Adorno, kendi diyalektiğinin giriştiği özdeşlik mantığını ortadan kaldırma çabasında, hiç de özdeşliği basitçe ortadan kaldıramadığını görmektedir. Çünkü daha önce de belirttiğim gibi, düşünme edimi, dolayısıyla da kavramlar birer özdeşleştirmedir. Özdeşlik olmaksızın, düşüncelerin anlaşılması mümkün olamayacaktır. Adorno bu nedenle, şöyle yazar: Akılcı düzey aşamasında "Özdeşlik ilkesinin içinden ötesini görebiliriz fakat özdeşleştirme yapmaksızın düşünemeyiz. Tüm tanımlar birer özdeşleştirmedir."[12]

---

10 Zhang Yibing, Ç.N.: bu Latince sözcük hakiki veya gerçek gibi görünen anlamına gelmektedir veya olası anlamında kullanılmaktadır.

11 Zhang Yibing, *Zhang Yibing'in Seçme Eserleri*, Guang Xi Normal University Publishing House, 1999, s. 272-273.

12 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 149.

Adorno Üzerine Yapılan Araştırmaların Kör Noktası

Adorno'nun bu ifadesi olguların romantik olmayan bir şekilde kabul edilmesidir. Ona göre, geleneksel düşünce biçiminin hatası, özdeşliği amaç haline getirerek mutlağın zora dayalı özdeşlik mantığını doğurmasıdır. Adorno'nun gerçekten de karşı çıktığı şey işte budur; yoksa onun bir kavramı içeriği ile bağlayan özdeşlik ile bir sorunu yoktur. O, *Mutlak*'ın özdeşliğini ortadan kaldırmak ve özdeşlik içerisinde özdeşmezliğe alan açmak ister.

Kanımca, Adorno ile ilgili veya özdeşlik ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda kör nokta tam da burasıdır. Çünkü Adorno, özdeşliği (nihilizme bitişik konumdaki bazı postmodern düşüncelerin yapmaya çalıştığı gibi) asla hissi selim veya aklıselim anlamda yadsıma girişiminde olmamıştır. Bu noktaya çok dikkat etmek gerekir.

Adorno şöyle yazar: "**Negatif diyalektiğin** de teyit ettiği gibi, özdeşmezlik özdeşleştirmenin ***gizli *teleo***'sudur. O özdeşliğin kurtarılması olanaklı olan kısmıdır."[13]

Buradaki ifadedeki anlam derin bir diyalektik ilişki içermektedir. Örneğin, "hurma palmiyesi bir tür ağaçtır" dediğimizde, bunun iki katmanlı anlamı vardır. Birincisi, bizzat hurma palmiyesinin kendisinin ne olduğunu tanımlar. Diğer katman ise hurma palmiyesini, bir hurma palmiyesi ağacının kendisi olarak değil veya bir deniz canlısı türü değil ağaç türü olarak sınıflandırır ve tanımlar. Bunlardan ilki özdeşmezlik yolunu içeren **idrak** edimi iken, ikincisi özdeşleştirici **düşünme** edimidir.

Adorno şunu ileri sürer: "**Bu [özdeşmezlik] idrak edimi bir şeyin ne olduğunu belirtmek içindir; özdeşleştirici düşünme edimi ise, bir şeyin o şeyden daha genel olan hangi kavramın altına düştüğünü, neyi örneklediğini ya da temsil ettiğini ve aynı zamanda dolayısıyla da kendisi olarak ne olmadığını belirtir.**"[14]

Geleneksel düşünce biçiminde, insanlar basit bir biçimde, bir şeyi başka bir şeyin altına düşüren kapsayıcı özdeşleştirici düşünme edimine daha fazla dikkat ederler ve bu özdeşleştirmeyi soyutlar ve mutlaklaştırırlar ve böylece incelenen nesnenin içkin niteliklerini tanımlayan özdeşmezlik dikkatli gözlerden kaçırılır. Bu anlamda Adorno diyalektiğinin hareket noktası özdeşlik *içerisindeki* özdeşmezliktir. Bu, aynı zamanda tüm postmodern bağlamın da hareket noktasıdır. Barthes'taki "Kavramın Ele Geçirilemezliği", Derrida'daki "*Différance* (ayıram)'ın Yapısökümü", Lyotard'daki "Büyük Olmayan Anlatı" ve Foucault'daki "İktidar Karşıtı Dağılım" kavramlarının hepsi, özdeşliğin hegemonyasına karşı çıkan, özdeşmezliğin hareketi ve işlemleridir.

---

13 *A.g.e* **Teleo:** Yunanca da bütünsel olarak tamamlama anlamına geldiği gibi çok çeşitli anlamlara gelmektedir; beş bilinen anlamı içinde tahrip etme de bulunmaktadır.

14 ***A.g.e***

2. ÖZDEŞMEZLİK VE SEMANTİK ALAN

Birincisi, özellikle belirtmem gerekirse, Adorno'ya göre özdeşmezlik dışarıdan bir "Hayır" demek değildir. Özdeşmezlik, basit bir itiraz ve yıkma da değildir. Bu, özdeşlik temeli üzerinde yükselen bir tür özdeşmezlik ve farklılıktır aynı zamanda özdeşmezlik ve farklılık özdeşliğin mantığının içinde içselleştirilmiştir. Bunun anlamı onun (özdeşmezliğin) çelişkili bir birlik içinde *uzlaştırılamaz* ve *kaynaştırılamaz* bir farklılık olmasıdır.

Bence, Adorno ile Marcuse arasında özdeşmezliğin olumsuzluğu konusunda en önemli bakış açısı farklılığı da budur. Kimi araştırmacılar bu iki düşünürün eserlerinin yayınlanma tarihlerinden yola çıkarak, Adorno'nun negatif diyalektiğinin Marcuse'un olumsuzlayıcı düşüncesinin bir taklidi olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu araştırmacılardan hiçbirisi, iki düşünür arasındaki temel teorik farkların doğru bir dökümünü çıkaramamıştır.[15]

Adorno, Marcuse'dan farklı olarak, hiçbir biçimde özdeşlik ve birliğin basitçe yadsınmasını savlamamıştır; çünkü "birliğin soyut bir şekilde inkâr edilmesi, düşünme edimine de uymaz. Çok olana doğrudan hükmetme yanılsaması mimetik bir gerileme olacaktır" ve bu gerçekleştirilmesi imkânsız bir mittir.[16]

Basit özdeşlikten yola çıkarak, uç derecede bir yadsıyıcılığa ve özdeşmezliğe doğru hareket etmek, son derece radikal bir hamle gibi görünmektedir. Ancak aslında böyle bir hamle, gerçekleştirilmesi imkânsız olduğu için, gerçekte özdeşliği kesinlikle sarsamaz ve sonunda gerçeklik ile bir tür suç ortaklığına girer. Adorno'nun büyük bir olasılıkla, Marcuse'un "Kültür Reddi" hareketini destekleyen solcu öğrencilere karşı–daha sonra–kararlı bir tavır almasının ve onlarla arasına belirli bir mesafe koymasının belli başlı nedenlerinden biridir.

Adorno, özdeşlik içinde olan özdeşmezliği savunur; bu, yalnızca düşünme ediminin değil, gerçekliğin de koşulu ve gerek duyduğu şeydir. Örneğin, onun takas ilkesi ile özdeşlik arasındaki bağıntıya karşı getirdiği eleştiride gördüğümüz gibi, Adorno, –gerçeklik içinde–hiç de bu bağıntıyı yok etmek niyetine sahip değildir.

Adorno derin bir yaklaşımla bunu şöyle açıklamıştır: Çünkü takas ilkesini, soyut olarak reddedersek ve abartılı bir tarzda gözlerimizi daha fazla okşayan indirgenemez niteli yüceltir isek; ortaya çıkan şey artık ideal bir düzen olmayacaktır. Aksine bu tutumumuz antik dönemlerdeki adaletsizliğe geri dönüş için gerekçeler üretme anlamına gelecektir.

---

15 Li Zhongshang, *Üçüncü Yol*, Academy Press, 1994. s. 219; Yu Wujin ve Chen Xueming, Foreign Marxist Schools, Fudan University Press, 1990, s. 162.

16 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 158.

Bu bana, Ekim Devrimi'nin ilk dönemlerinde, Adorno'nun "takas ilkesi" dediği şeyin idealist bir yaklaşımla ortadan kaldırıldığı savaş komünizmi ekonomi-politikasını ve Çin'de 1958'de ortaya çıkan çılgın "Halk Komünleri" olaylarını hatırlatıyor. Adorno şunu belirtir:

"Eşdeğerlerin takasının ana niteliği, bu nam altında eşit olmayan şeylerin takas edilmesini mümkün kılması ve böylece emeğin artı değerine el konulmasıdır. Basit bir yaklaşımla bir ölçme kategorisi olarak kıyaslanabilirliği ortadan kaldırır isek, takas ilkesinin içerdiği akılcılık (elbette bir ideoloji olarak, ama ayrıca bir vaat olarak da), doğrudan zorla el koymaya ve günümüzün tekel ve kliklerinin sahip olduğu çıplak ayrıcalıklara yol açacaktır."[17]

Bu analiz gerçekten de parlaktır. Takas ilkesinin içerdiği özdeşliği eleştirmenin ve eşdeğerlerin takas edilmesi ilkesinin özündeki burjuva ideolojisini açığa çıkartmanın bedeli, hiçbir şekilde *feodal otokrasinin doğrudan şiddetine geri dönmek olmamalıdır*; aksine takas, ancak ve ancak takas ilkesinin gerçekleştirilmesiyle "aşılabilir". Adorno devam eder: Aydınlanma üzerine öz-eleştirel düşünme Aydınlanma'yı yok etmek olamaz; özgürlük de hiçbir zaman "Doğaya Dönüş" ile değil, sadece ve sadece baskıcı uygarlık içinden geçilerek ve aynı zamanda baskıcı uygarlık aşılarak gerçek hale gelebilir. Görüldüğü gibi bu değerlendirmeler birbirine benzemektedir. Bu meseleyi sosyalist akımın–gerçeklik içindeki–geçmiş pratiği açısından düşündüğümüzde bu akımın pek çok tarihsel acı yaşadığını görebiliyoruz. Adorno'nun buradaki analizinin *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden çok daha derine gittiğini düşünüyorum. Buradaki akıl yürütme bilgece, ancak bunun nasıl gerçekleşebileceği konusu hâlâ belirsiz.

Adorno ve Hegel

İkincisi, özdeşmezlik özdeşlik içindeki ayrışıklıktır (heterojenlik), aynı zamanda özdeşmezlik "**nesnel karşıtlık içinde olma**" halidir. Negatif diyalektik, tarihsel varoluşun içerdiği derin karşıtlığın–eşitsizliğin öz-farkındalığıdır. Bu bakımdan ele aldığımızda Adorno'nun Hegel'deki çelişki kavramını tekrar canlandırdığını söyleyebiliriz. O şöyle yazar: "Fakat nesnel karşıtlık yalnızca hangi varlığın yargılarımızın dışında kaldığını göstermez; yargıladığımız şeyin içindeki bir şeye de işaret eder."[18] Dolayısıyla bunu, ilk tasavvur eden kişi Hegel olmuştur. Adorno bu doğrultudaki görüşlere, yani varlıkta içkin olan karşıtlığın öngörülmesinin diyalektiğin özü olduğu düşüncesine destek verir. Bu bakımdan Adorno Hegel felsefesinin sırrına gerçekten de vakıf olan Marx ve Lenin ile aynı kamptadır. Elbette ki çelişkiyi "totalci bir özdeşleştirmenin aracı" olarak gören Hegel'den farklı olarak **negatif diyalektik** çelişkiyi özdeşlik mantığını diyalektik olarak çözen bir aracı olarak ele alır. "Nesnel olarak, diyalektik özdeşliğe varma zorlamasının kırılmasıdır; bu saplantının–bu zorlama içinde depolanmış enerji ile kırılmasıdır."[19]

---

17 *A.g.e*, s. 146-147.
18 *A.g.e*, s. 152.
19 *A.g.e*, s. 157.

Özdeşliğin içerdiği böylesi bir özdeşmezlik bizzat çelişkinin kendisidir.Hegel'in belirttiği gibi, özdeşmezlik onun "ötekiliğidir." Burada tekrar derin bir diyalektik ile karşı karşıyayız. Aslında, bu formülün ilk biçimi Fichte tarafından savunulmuştur. Fichte öz-gerçekleşme içindeki "ben olmayan"dan söz eder. Ben olmayan olarak ben düşüncesi oldukça derin bir korelasyonu açığa çıkartmıştır. Daha sonra onun ardından Hegel, ontoloji üzerine araştırmasında öznelliği gerçekleştirmek için "ötekiliğe doğru" yansıma kuralını geliştirir. Bu metaforik ilişkiyi en mükemmel bir biçimde ortaya koyan çalışma Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki efendi-köle ilişkisine dair düşünceleridir. Derrida'daki öteki ve Edward Said'in postsömürgeci söylemindeki "Öteki" kavramı, bu düşüncenin ileriki bir tarihte intihal edilmesidir. Adorno şunu belirtir: "Özdeşliğin içi, onun, o olmayan ile ilişkisidir."[20] Hegel'deki "öteki olana kayıtsızlık" yaklaşımından farklı olarak, Adorno özdeşlik içerisindeki heterojen ötekiyi daha yakından incelemeyi hedeflemiştir.

Üçüncüsü, diyalektikteki özdeşmezlik, ötekinin lehine olmak üzere özdeşliğe karşı durmak bilmeyen *bir karşı koymadır*. Adorno öteki açısından bakıldığında durumun şöyle olduğunu söyler: Öteki, özdeşmezliği–kendi lehine olumlu bir şeymiş gibi–elde edemediği gibi aynı zamanda onu olumsuzun yadsınması yoluyla da elde edemez. Adorno, burada yeni bir şey ortaya koymaya çalışmaktadır. Adorno, Hegel'in diyalektiğinin en merkezinde, anti-diyalektik bir ilkenin olduğunu; bunun anlamının da *yadsımanın yadsınması olumlamadır* yaklaşımı olduğunu düşünür. Hegel karşıtlık ilkesini kabul etmesine rağmen, Hegel çelişkileri "hafifletmek için daima özdeşliği kullanır"; Hegel yadsımayı ve eleştiriyi de savunur, fakat bu yadsımanın hedefi hâlâ olumlamadır. Bu yüzden, Hegel'de "yadsımanın yadsınması başka bir özdeşlik, yani yeni bir aldanmadır; yadsımanın yadsınması, mantıksallığın (ve sonuç olarak öznellik ilkesinin) mutlak'a projeksiyonu veya yansıtılmasıdır."[21]

Böylece Adorno Hegel'de olduğu gibi olumlamaya ulaşmak için ikili yadsıma üzerinden gidilmesini daha sinsice bir kurnazlık olduğunu ve bunun "tam bir özdeşlik mantığı" olduğunu ileri sürer. Somut yaşamımız açısından bakıldığında, burjuvazinin kurnazlığı onun feodal otokrasinin yalın olumlayıcılığından farklı bir yol izlemesidir. (Çünkü feodal otokratik sistemde "hayır" demek yasaktır). Oysa burjuvazi, insanları "hayır" demeye teşvik eder; mecliste kurumsal olarak itirazda bulunabilirsiniz, size izin verilen sokak ve caddelerde gösteri yapabilirsiniz. Burada amaç, "demokratik sistemin" olumlanmasından başka bir şey değildir. Bu, olumlu "kendinde şeye" (thing-in-itself) tapınmanın bir çeşididir. *Yadsıma, statükonun daha derin bir şekilde onaylanmasına hizmet eder*; işte "burjuva ideolojisinin dünyada bu kadar yaygın olmasının" nedeni budur. Bu, düşünceler bana daha sonraları Foucault'nun ortaya koyduğu iktidar söyleminin görünmez dağılımı düşüncesini ve Mintz'in "Tatlı İktidar" teorisini de çağrıştırıyor. Adorno'ya göre hakiki olumsuzluk her zaman olumsuz olmalı ve "statükoyu asla kabul etmemelidir". **Özdeşmezliğin özü *sürekli yadsımadır*; "diyalektiğin gücünü ancak ve ancak ötekinin özdeşliğe sunduğu–durmaksızın direnme–için alan açarak kanıtlayabiliriz."[22]**

---

20 *A.g.e*, s. 163.

21 *A.g.e*, s. 160.

22 *A.g.e*, s. 160-161.

Dördüncüsü, özdeşmezlik, soyut özdeşliğe karşı çıkma gerekçesi ile evrensel kavrama karşıtlık içinde olan tikeli metafiziksel bir sonuç haline getirmez. Adorno, burada açık bir şekilde Kierkegaard'dan sonra gelişen, birey yönelimli **yeni-hümanizmi** eleştirmektedir. Adorno şöyle yazar: "**Teorinin bireysellik karşısında geri çekilmesi gerçekten de–üstelik–varlığını** sürdüren şey lehine rol oynar; bu varlığını sürdüren şeye kutsi bir hale ile buna ilaveten güç anlaşılabilir bir aydın otoritesi ve katılık katmaktadır. Bunun yanı sıra varlığını sürdüren şeye coşkulu bir neşelilik hali katar."[23]

Bu, oldukça isabetli bir tespittir ve varlığını sürdüren şey dediği de mevcut düzendir. Çünkü teori (Husserl ya da Heidegger'in teorilerinde olduğu gibi), salt bireyin kendi iç dünyasına yönelen bir meditasyon veya iç temaşaya veya da kimi düşünürlerin keyfini çıkardığı şiirsel bir hazza dönüşür ise, bu teori insanlara hiçbir güç katmayacaktır. Bu çok doğrudur. Ama benim sorum şu olacak: Peki, insanlar Adorno'nun bu karmaşık söylemini anlayabilir mi?

Özetle, Adorno'nun savunduğu özdeşmezliğin, nesnel karşıtlığı bir **bir-lik** (unity) olarak gören bir heterojenlik yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz. (Derrida'nın *différance (ayıram)* kavramı da buradan türemiştir). Bu yaklaşım **merkez-siz**, **hiyerarşi-siz**, **boyunduruk-suz** bir diyalektik öngörmektedir. Adorno, bu yaklaşımı **konstelasyon** kavramı ile karşılamaktadır; anlaşılan yazımızda bundan sonraki bölümde takımyıldızları ile "kutsal göksel yaşama" gireceğiz.

3. KONSTELASYON: ÖZDEŞMEZLİĞİN VAROLUŞSAL BİÇİMİ

Adorno'nun negatif diyalektiğinde **konstelasyon** olarak kullanılan (*takımyıldız*) kavramı, özdeşmezliğin parçalılığa ve farklılıklara duyarlılık ve hoşgörü göstermesi anlamına gelmektedir. Adorno bu kavramı yeni bir tür ilişki olarak ele aldığını görmüş olduk. Adorno bu kavramı, yalnızca özne ile nesne arasındaki ilişkiye değil; iki nesne, tür ile nesne, zihin ile varoluş, kavram ile deneyim, değer ile teknik, vb. arasındaki ilişkilere uygulamaktadır. İlişkinin olduğu her yerde, farklı unsurlar arasında böylesi "barışçı" bir ortaklaşma veya birliktelik bulunmalıdır. Adorno, bu birlikteliği şöyle tarif eder: "Bir tarafın diğer tarafı denetlemediği, ancak iki tarafın da birbirinin etkisine açık olduğu barışçıl ve farklılığı yok etmeyen bir arada yaşama."[24] Bence, Adorno'nun teorisi bu düşünceyi Heidegger'den öğrenmiştir. Özne ile nesne arasındaki–dışsal–ikili karşıtlığı ortadan kaldırdıktan sonra, bununla birlikte yeni bir ilahi üst-yetke kabul edilir veya inşa edilir. Bu üst-yetke **Gerçek** ile kıyaslandığında, ikincil olanı; bununla birlikte **Gerçek-dışı** varoluşu ve aynı zamanda sıradan varoluşu sahneye davet etmenin altını çizer. Özcesi Adorno'nun **konstelasyonu** (takımyıldızı) egemenliğe dayalı tüm ilişkileri ortadan kaldırarak tamamen yeni biraradalığı veya yol arkadaşlığını ortaya koyar.

---

23 *A.g.e*, s. 161.

24 *A.g.e*, s. 210.

Konstelasyon kavramı: ilk olarak eski Babil'den itibaren astronomi gözlemlerinde düşünülmeye başlanmıştır. Bugün uzaydaki göksel cisimlerin (yıldız ve gezegenler) 88 grup veya konstelasyon oluşturmuş olduğu kabul edilmektedir. Diğer bilimsel disiplinlere ve felsefi araştırmalara giren bu terim birbiri ile ilişkili çeşitli farklı öğelerin düşüncelerin veya davranışların sisteme benzer bir gruplaşma veya konumlanma içersindeki yan yana bulunmaları anlamına gelmektedir.[25]

Adorno, bu tamamen yeni *boyunduruksuz ilişkiden* söz ederken, onu özgün sözcüklerle çoğaltır ve "merkez-siz", "hiyerarşik olmayan takımyıldız" ve "kuvvet alanının" yapıcı olmayan statüsü gibi ifadeler kullanır. Bildiğimiz kadarıyla Adorno, kuvvet alanı ve takımyıldız ifadelerinde fizik biliminden ve Benjamin'den esinlenmiştir. Bu iki kavram da belirli bir merkeze asimile edilmeksizin yan yana getirilen, çok sayıdaki değişkenin bileşimini ifade eder. Tüm bu farklı unsurlar ortak bir bölene, bir çekirdeğe veya öze dair bir **Birincillik İlkesine** indirgenmemelidir. Konstelasyon (takımyıldız) sözcüğü, Benjamin tarafından kavram ile nesne arasındaki zorunlu-olmayan diyalektik ilişkiyi açıklamak için kullanılır. Burada belirli bir yıldız ile içinde yer aldığı takımyıldız arasındaki gevşek ama bağlantılı ilişkiye benzetme yapılmaktadır. Benjamin sıklıkla, "takımyıldız, yıldızların yasası değildir," demektedir.

Adorno, bu düşünceden yola çıkarak konstelasyon kavramını yeniden tanımlar; "konstelasyonun bir öz olduğu sonucuna varılmamalıdır, çünkü konstelasyon içinde olan şey öz değildir".[26] Eagleton'ın da belirttiği üzere, konstelasyon metafizik bir öze bağlanmayı reddeder. Konstelasyonun değeri, konstelasyonun özdeşmez bir tikelliği idame ettirmesidir, konstelasyon hedefe–özdeşlik içinde yeni bir birlik yaratma yolu ile–yeni bir yaşam verir. Adorno'ya göre, "aklın tümelliği, her bir tikel aşama arasındaki boşluk tarafından ikame edilir ve bu ikame de bir sonraki beklenmedik tikel aşamaya yol açar."[27]

Bence, Adorno bu kategoriyi teorik açıdan yeterince tam açıklamamıştır; bu konuya dair yaptığı açıklama, nicel ve nitel olarak oldukça zayıftır. Bunun Adorno'nun teorik bir stratejisi olup olmadığından emin değilim; bu da bu konuda tartışmamızı zorlaştırıyor. Adorno'nun yenilikçi tanımını açıklamak için, işe konstelasyonun nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili analizinden başlamalıyız.

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 idraktir. Burada birlik, "kavramlardan yola çıkılıp adım adım daha genel bir kavrama ilerleyerek oluşturulmaz. Bunun yerine kavramlar bir konstelasyon içine girerler."[28]

---

25 Ç.N.: Türkçedeki Adorno literatüründe, bu kavram takımyıldızı veya takımyıldızı epistemolojisi olarak çevrilmiştir.

26 *A.g.e*, s. 193.

27 Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Wangjie vb. Guang Xi Normal University Press, 1999. s. 329-330. 356. sayfada, Eagleton "konstelasyon" kavramının Benjamin ve Adorno'nun bütünlük ve özdeşliğe karşı giriştiği mücadelede "en yaratıcı çaba" olduğunu ileri sürer.

28 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 162.

Geleneksel metafizikteki zorlayıcı "Teklik"ten farklı olarak, konstelasyon kavramın içerdiklerini dış görmeye açar, (bu, bir motorun içindeki parçaları görebileceğimiz şekilde çizilen bir diyagrama benzetilebilir). Konstelasyon, kavramın olmak istediği fakat bir türlü olamadığı "fazla"dır. Kavramlar, idrak nesnesinin etrafında toplanma yolu ile nesnenin içeriğini potansiyel olarak belirler. Yine kavramlar, düşünme ediminden zorunlu olarak kazınıp alınanı gene düşünme ediminin içinde elde ederler. Oysa kavram eski *teklik-yönelimli* ve özcü olan idrak etkinliğinde, tarihsel idrakin sonucu olarak–sonsuza dek– bizzat kendisi nesnesinin kendisi olur. Bu yüzden, kavramın tarihsellik-dışı temsili (öz) nesneyi zorla dışarıya atar ve böylece kavramın altında toplanmayanlar koyu bir gölgede kalır. Oysa konstelasyon tarzı idrak bu tarihsel dışarıya atma hamlesinin karşısında yer alır. Kısacası, takımyıldızı tarzı idrak edimi, tarihteki idrak edimine gösterilen bir hoşgörü niteliğindedir. Bir nesneyi kendi konstelasyonu içinde idrak etmek nesnede depolanmış olan sürecin idrak edilmesidir: "**Bir konstelasyon olarak, teorik düşünce, açmayı arzu ettiği kavramın etrafına bir daire çizer ve umutla onun güçlü bir kasanın kilidi gibi hızla açılmasını umar; –kilidin bu şekilde açılması için tek numaralı bir şifre yoktur, belirli bir bileşimden oluşan çok rakamlı bir şifre vardır."**[29]

Bu örnek, Maslow'un doğrusal nedenselliği ve restorasyon teorisini eleştirirken verdiği örneğe benzer: Günümüzde bilimsel idrakin bilardo masasında, bir bilardo topu diğer bir bilardo topuna çarpmamakta, genellikle, onlarca topun aynı anda birbirine çarptığı görülmektedir! Bu, yalnızca nesne ile özne ya da töz ile tin arasındaki ilişki değildir. Bu nesneler dünyasının tüm koşulları ve unsurları, tıpkı doğadaki gibi, takımyıldızı tarzı bir ilişki sergilemektedir. Bu, tamamen yeni bir bilimsel idraktir. Bu idrakte doğrusal ve tabi kılıcı tüm zorlamalar, "-izm"lere dayanan tüm teorik sistemler ortadan kaldırılmıştır, insanı merkeze alan insan-merkezci yararcı amaçlar sonlandırılmıştır. Burada, negatif diyalektik dünyanın gerçek bir resmini sunmaktadır.

Adorno ve Weber

Bu nedenle Adorno, Weber'e atıfta bulunarak şunu ileri sürer: "Weber'in duruş açısında konstelasyon sınıflandırmayı (taxonomy) ikame etmiştir." Bu, son derece anlam yüklü bir yorumdur. Adorno, bu noktada şunu belirtir: "Weber, Protestan ahlakını ve kapitalizmin ruhunu incelerken, kapitalizmin tanımlanması sorununu ortaya atmıştır. O, günümüzdeki bilim pratiğinin aksine, tarihsel kavramların tanımlanmasının ne kadar zor olduğunun da farkındaydı, bu tarz tanımlamaların güçlüğü daha önce yalnızca filozoflar tarafından fark edilmişti. Weber, açık bir biçimde tanımlama edimine içkin sınırlama işlemini, *genus proximum (yakın cins– E.N.), differentia specifica (tanımlanacak kavramı, yakın cins kavramı altındaki diğer kavramlardan ayıran özellik– E.N.)* şemasına bağlı kalmayı reddetmiştir. Bunun yerine o sosyolojik kavramların 'tarihsel gerçeklikten alınan tekil parçalar'dan hareketle 'aşamalı şekilde oluşturulması' gerektiğini belirtmiştir. Bu nedenle, tanıma dayalı kavramsal mantık bizim araştırmamızın başlangıcı değil,

29 *A.g.e*, s. 163.

ancak sonucu olabilir."[30] (Bu şu anlama gelmektedir: Weber, kapitalizmin ruhunu ele alırken, tanımlara ya da özcü tezlere değil, tarih üzerine–olduğu gibi–özgül tasvire yoğunlaşmıştır. Kanımca bu değerlendirme doğru anlamlar içeriyor.)

Adorno ayrıca Weber'in analizlerini şöyle değerlendirir: "Bunlar yalnızca kavramsal sabitlemeler değildir. Kavramları, araştırdığı asıl merkezi kavramın etrafına toplamaz, kavramlar, kavramın hedeflediği şeyi ifade etmeye girişirler araştırılan kavramın neyi amaçladığını ifade etmeye çalışırlar, kavramı analiz işleminin amacı doğrultusunda kuşatıp sınırlamazlar."[31] Burada büyük olasılıkla kast ettiği, Weber'in kapitalizmi tasvir ederken sonuç bildiren sabit bir önermeye saplanıp kalmadığı, bunun yerine, tarihsel işlevi olan bir varlığı, takımyıldızı tarzı yaklaşımla birçok farklı açılardan, ayrıntılarıyla ele aldığıdır. (örneğin, akıl/mantıki düzeyde araçsalcı kuralcı rasyonelleştirmeyi, teknik düzeyde hesaplanabilirlik ve standartlaştırmayı, siyasal ve hukuki düzeyde ise bürokrasiyi ele alır). Hatta Adorno, Weber'in analizlerinin Marx'a çok yakın olduğunu düşünmektedir; dahası, Weber'in kapitalizme dair geliştirdiği takımyıldızı tarzı analiz bir kavramsal imalat değildir, bunun yerine bu analiz–gerçeklik içinde–kapitalizmin karmaşıklığı üzerinde yükselir. Bu analizde çok sayıda değişken, analiz içerisindeki işlevleri giderek daha da akla uygun bir düzeye gelen bağıntılar halinde örülür. Bu yüzden, "konstelasyonlar (takımyıldızları) oluşturmayı hedeflememiz için epistemolojik bir eleştiri gerekmez; konstelasyonları hedefleme gereksinimi tarihin gerçek seyri tarafından bize dayatılmaktadır."[32] Bu, kesinlikle saçma bir değerlendirme değildir.

Adorno, Weber'in yazım tarzını benimser görünmektedir. Yazmadaki "kompozisyonun", müzikteki kompozisyon yapmaya benzediğini söyler. Takımyıldızı tarzı idrak ve yazım tarzı müzikal düşünme tarzıyla özdeşleştirilir. Weber, Batı Marksizmi akımı ve özellikle de Frankfurt Okulu'nun getirdiği teorik eleştiriyi önemli ölçüde etkilemiştir. Bu doğrultuda, Batı Marksizmi'nin (genç Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabından itibaren) çağdaş kapitalist sisteme yönelttiği eleştirinin temeli büyük ölçüde, Weber'in "araçsal akıl" kavramının–şapka gibi–tersyüz edilmesine dayanmıştır. Ancak beni asıl şaşırtan şey, Adorno'nun metodoloji alanında da Weber'e bu denli olumlu yaklaşması oldu.

Müzik eserleri kompozisyonları yapmak ve düşünmeden söz ederken, okurun Adorno'nun önemli ve güçlü müzik analizleri olduğunu bildiğini varsayıyoruz. Bununla birlikte, müzikal düşünme takımyıldızı tarzı benzeri şekilde ortaya çıkmamıştır; müzikal düşünme, tarihsellik içeren bir yapılandırmadır.

---

30 *A.g.e*, s. 165.
31 *A.g.e*, s. 165-166.
32 *A.g.e*, s. 166.

Adorno, Müzik ve Wagner'in Devrimi

Giriş bölümünde, Adorno'nun negatif diyalektiğine dair giriş niteliğinde bazı bilgiler vermiştik; bu bölümde de, negatif diyalektiğin kökeninde müzikte yaşanan yeni çağdaş devrimin önemli bir etken olduğunu belirtelim. Batı müziğinin hâlihazır tarihsel nitelikleri, "kişinin doğuştan/iç kararlılığı, motivasyon, temanın yayılması, melodilerin yapısının tam ve uzanımlı olması, müzikal yordamlarda mantıksal gelişim"[33] ve sanayi toplumuna uygun tonlama sistemi ile kıyaslandığında, Wagner'in keşfettiği yarı-tonal yapı önemli bir sıçrama getirmiştir. Schönberg ise, müzikteki tonlama sistemini daha da yıkarak Adorno'nun hayran olduğu **atonal** (ton-suz) sistem ilkesini ortaya koymuştur.

Özellikle Schönberg'in geliştirdiği on iki tonlu teknik, müzik eserlerinin kompozisyon tarzında (besteleme) konstelasyon (takımyıldızı) devrimini tamamlamıştır. Adorno, *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı çalışmasında, eser kompozisyonu çalışmasında izlenecek takımyıldızı tekniğini ayrıntılarıyla açıklar. Adorno'ya göre; geleneksel müzik kompozisyonlarının beste yapımın asıl bileşenleri–müzikal öğeler–bölünmüş ve birbiriyle çatışır bir durumdaydı. Genellikle bir müzikal öğe ön plana çıkıyor ve diğerlerini kendine tabi kılıyordu. Bu, müzikteki hiyerarşik yapı idi. Örneğin romantik okulun müziğinde uyum (armoni) hâkim rolü alıyor, melodi ikincil planda kalıyor ve armoniye oluyordu; kontrpuan ise bestenin ana tonunun karşısında sadece önemsiz bir aksesuar gibi kalıyordu. Schönberg'in bu yeni müzik teorisinde, bestenin tüm unsurları ilk defa müzikal takımyıldız içerisinde, hiyerarşik-olmayan, karşılıklı olarak birbirini tamamlayan ve birbirini aşan bir şekilde konumlandırılmıştı. Bundan sonra atonal (ton-suz), biçimsiz ve devrim yaratan yeni bir müzik oluşmuştu.

4. NEGATİF DİYALEKTİĞİN OLUŞTURDUĞU TAKIMYILDIZLARI

Adorno'nun diyalektiği asla *ontolojik* anlamda tartışmadığını daha önce belirtmiştim. Adorno'nun negatif diyalektik anlayışı da–tabii ki–teorik bir takımyıldızıdır. Kavram ve kategoriler tarihsel değişimlere göre konumlandırılır. Bu noktada Adorno şunu vurgular: "Bir kategori değiştiğinde, aynen negatif diyalektikte özdeşlik ve bütünlük kategorilerinin değiştiği gibi, kategorilerden oluşan takımyıldızı da değişim geçirir; bu nedenle her bir kategoride de değişiklik meydana gelir."[34]

Takımyıldızı yapıda olan bir kategoriyi kavrayabilmek için hayati olan şey şudur: Kategoriler arasındaki ilişkilerde *tekillik* ve öncelik düşüncesini bir kenara bırakmamız gerekir; yani, metafizikteki ayıran önermelerden (Ç.N.: "ya öyle ya da böyle" şeklindeki önermeler) kurtulmamız gerekmektedir. Veya bir kategoriyi asıl belirleyen kabul edip bununla ilişkili diğer kavram veya kategorileri belirlenmiş ya da ikincil görme alışkanlığından vazgeçilmesi gerekir. Bu alışkanlıktan vazgeçilmediğinde, özdeşlik tiranlığının tekrar edilmesi riski doğar. Takımyıldızı tarzı

---

33 Yu Runyang, *Modern Batı Müziğinin Felsefesine Giriş*, Hunan Educational Press, 2000, s. 410.

34 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 166.

ilişki, *farklılıkları da barındıran, eşit biraradalıktır. Bu düşünce Deleuze'ün "ve" (Fr.* ***et****) anlayışında son derece açık biçimde görülebilir. Deleuze'e göre, özdeşliğin önceliği ve "tekliğinin" reddedilerek* ***kategoriler-arası*** *yaklaşıma 've" ye vurgu yapılması bağlantı sağlayan "ve" bağlacının ön plana çıkarılması, özdeşliğin yok edilerek farklılığa/çoğulluğa kapı açılması ve özdeşliğin tahrip edilmesi demektir."*[35]

Adorno'nun Oluşturduğu Takımyıldızları

Şimdi, Adorno'nun incelediği bazı diyalektik ilişkilere getirdiği konstelasyon yaklaşımına göz atalım. Adorno'nun incelediği ilk diyalektik ilişki özne ile nesne diyalektiğidir. Adorno bu diyalektiğe takımyıldızı tarzını uygular. Adorno düalist yapının reddinin basitçe "özne ile nesne arasındaki ayrımı" reddetmek anlamına gelmediğini belirtir. Düalizmi yapısöküme uğratmak, özne ile nesne arasında hiçbir ayrım yapmayan, bu ikisi arasındaki ilişkide ilkel ve kaotik bir statüye dönülmesini savunan Heidegger'in yaptığı gibi, tarih-dışı bir geriye gitme çağrısı değildir. Takımyıldızı tarzı özne-nesne ilişkisi ne tam bir düalitedir ne de arkasında tam bir bir-lik saklayan bir perdedir. Bu tarza göre özne ve nesne bir yandan birbirlerini kurarken-birbirlerini kurdukları ölçüde–böyle bir kurma nedeniyle–aynı zamanda birbirlerinden ayrılırlar."[36]

Özne ile nesne arasındaki sınır olumlu ve iki taraflı bir yapıdır."Karşılıklı birbirini kurmaları" çok önemlidir, çünkü bu kurma ne öznenin gazabına sıcak yaklaşır; ne de basit bir tarzda maddenin bağımsızlığı ön plana çıkartır. Bu, *ontolojik olarak eşit, karşılıklı bir yapıdır*. Adorno'nun burada açıkça bir tür kesin yadsımaya gereksinim duyduğu görülüyor; tekil bir öğenin yadsımasına gerek duyuyor. Böyle özgül bir yadsıma "öznenin tamamen özne, nesnenin de tamamen nesne olmadığı" ve ikisinin de birbirinden ayrılamayacağı olgusu ile yüzleşmek anlamına gelir. Aynı zamanda, "özne ve nesne, aşkınsal bir üçüncü taraf üzerinden birbirlerine bağlanmazlar."[37] İlişki bir üçüncü tarafta cisimleştirilmediği gibi, ne de yeni bir İlişki ontolojisi oluşturulmamaktadır. İlişkiye yaklaşım Hegel ve Heidegger'in yaklaşımlarından farklıdır.

Adorno'ya göre, "(özne ile nesne) aynı şekilde birbirinden farklılaşır ve ikisinden birinde salt bir biçimde özdeşleştirilemez; aksine birbirlerini karşılıklı olarak nitelerler, Çünkü hiçbir nesne onu bir nesne olarak belirleyecek özne olmadan belirlenemez ve hiçbir özne karşısında bir şey olmadan düşünemez, hatta kendi üzerinde düşünmesi için bile kendini nesneleştirmesi gerekir. Düşünme edimi varlıklara bağlıdır."[38] Yani, özne-nesne ilişkisi insan ve (insanlık) ile nesneler arasında gerçekleştirilecek *barışa* dayanır. Bu barışın özü, şeyler ve özne ile nesne arasındaki farklılıkları gözeten eşit iletişim ilişkisidir. İşte takımyıldızı tarzı ilişki budur. Başka bir yerde Adorno bunu kolektif öznellik, bireysel öznellik ve

---

35 Gilles Deleuze, *Felsefe ve İktidar Eleştirisi*, Commercial Press, 2000, s. 51.

36 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 174.

37 *A.g.e*, s. 175.

38 *A.g.e*, s. 103.

nesnel dünyanın her bir yıldızı oluşturduğu Üç-Yıldızlı-Beraberlik olarak tanımlar (Habermas iletişim teorisini bu tanımdan yola çıkarak geliştirmiştir).[39]

İkinci ele alınan diyalektik ilişki, öz ile görünümün *takımyıldızı tarzında ele alınmasıdır*. Elbette öz ile görünüş ontolojik değil, epistemolojik kategorilerdir. Çünkü nesne, özne ile yüzleştiği derecede öz ile görünüş ayrımından söz etmek mümkün olabilir. Bu, Hegel'in Kant'ta görmeyi başaramadığı son derece parlak bir yaklaşımdır. Bu bakımdan, Adorno pozitivizmi özellikle reddeder ve özün basitçe yadsınmasından da hoşlanmaz. Hegel'in özdeşlik mantığının, onun özü "kendine erişemeyen öz tin" olarak görmesine yol açtığını öne sürer. Dolayısıyla öz, görünüşün "salt, tinsel kendinde-şey"inden farklıdır. Bu, bir idealistin "özne ile nesne arasındaki özdeşliği" olumlama yoluyla ortadan kaldırmasının sonucunda açığa çıkan mutlaktır. Fakat Adorno bu–öz ile görünüm–kategori çiftini, özne ile nesne arasındaki özdeşmezlik çelişkisi içinde kavramak gerektiğini ileri sürer: "Bu–öz ile görünüm–kategori çifti, ancak ve ancak şeylerin oldukları ve olduğunu iddia ettikleri arasındaki çelişki içinde kavranabilir."[40] Diğer bir deyişle, Hegel'in epistemolojisinde idrak edimi, daima mutlak özün öz-bilgisidir, Çünkü görünüşte yeni olan hiçbir şey yoktur! Bu özdeşliğe dayalı idrak ediminin mantığına göre, "özgürlük zorunlulukların kavranması" anlamına geldiği için, yeni bir idrak olasılığı gibi bir şey yoktur. Epistemolojinin ontolojik zemininde, sonuç her zaman *hazırlanmış bir sonuçtur*. Adorno, ise böylesi teolojik bir erekselliğe karşıdır ve o idrak nesnesinin önceden varlığını kabul eder, fakat Adorno idrak faaliyetinin–daha çok–tarihsel varoluş içinde olan bir yapı olduğuna inanır; "öz" tarihin dışında katı bir varlık değildir, akış halinde ve istikrarlı olmayan, devingen bir varlıktır. Bu yüzden bilgimizde elbette şeylerin ve görünüşlerin tarihteki hareketiyle türdeş kimi şeyler vardır. İdrak faaliyeti daima yeni olanaklara işaret etmelidir. İdrak, düşünme içinde değil daima tarihsel olarak üretilir.

Adorno'ya göre; aynı zamanda "bu öz, doğrudan değil kavramsaldır."[41] Yani, insanın idrak ediminde, öz daima soyut bir kavramın dolayımıyla sağlanır. Daha da önemlisi, özün kavramsallığı, onun öznelliğin mutlak bir varoluşu olduğunu kanıtlamak için değildir; aksine insanın öze dair idrak faaliyeti bakımından şunu onaylamak içindir: "Öznenin katkısı ne kadar suçlanırsa suçlansın, –kavranılan dünya–kendi başına bir dünya değil–özneye düşman bir dünyadır."[42] Adorno, Husserl'i de bu konuda eleştirir. Ona göre, Husserl "düşünen öznenin evrensel egemenliğine" sıcak bakmamasına karşın ve özün "bir kaynaktan fışkıran bir öğe" olarak görülmesine itiraz etmesine karşın, onun idealizmi; onun saf aklı ontolojikleştirilme– yaklaşımı aşırıdır. Sonuç olarak, Husserl'in özcü sezgi düşüncesi, mutlak'ın özdeşlik mantığının bir başka türüdür. Adorno isabetli bir şekilde şunu belirtir: "Fenomenoloji, öznenin–hâlihazırda itaat etmeye yükümlü olduğu

---

39 Theodor Adorno, "Walter Benjamin'e Mektuplar" *Aesthetics and Politics* kitabı içinde, New York: 1977. s. 113.

40 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 167.

41 *A.g.e*

42 *A.g.e*

yasaların bulunduğu koşullarda–yasalar koymasını yasaklamıştır"[43] Adorno'ya göre bunun anlamı şudur: Husserl, bilincin varoluşsal biçimi olarak askıya alınamayacak, kurucu mantıksal çıkarımı ("*modus ponens*" kuralını) askıya almaya çalışmıştır. Adorno'ya göre Husserl aslında nesneye dayatılan özdeş kavramsal çerçevenin bir tür özdeşmezliği gizlediğini kuvvetle hissetmiştir; işte bu özdeşmez olan "nesnel maddedir". Fakat tüm idealistler gibi, Husserl de dolayımın daima öznel düşünme edimine ait olduğuna inandığı için, bu nesnel maddeyi–sadece–eşi olmayan bir **doğrudanlık** olarak görmüştür. Ve Husserl böylece epistemolojik bir şiddet uygulamaya zorlanmış ve duyuların kavranma sürecindeki dolayımlarını kopyalamıştır. Özcü sezgi, bu idealist zorlamanın sonucunda ortaya çıkan böyle tuhaf bir anlayıştır. Heidegger de daha sonra bu çizgiyi izlemiştir.

Diğer taraftan, Adorno öz ve görünüş ilişkisi bağlamında pozitivizmi tartışırken Nietzsche'ye başvurur: "Metafizikteki teoloji mirasının amansız düşmanı olan Nietzsche, öz ile görünüş arasındaki farkla dalga geçmiştir. Nietzsche, tüm bir pozitivizm geleneğine uyarak, "arka plan dünyayı", orman adamına indirger."[44] Nietzsche ne kadar radikal olursa olsun, özü asla bütünüyle inkâr etmez. Özün üstü örtülmelidir ve özün varlığını inkâr etmek görünüşün tarafına geçmektir. Çünkü öz ile görünüş arasındaki ayrım kaldırıldığında, dolaysız "olgu" ontolojikleştirilir. Yanı sıra, Nietzsche'ye göre tüm görünüşleri özleri bakımından değil de, eşit biçimde ele aldığımızda, bunun sonucu görünüş ile girilen işbirliği olmak zorundadır; bu belki de bu Nietzsche'nin öngörmediği şeydir.

Burada çağdaş bir sorun üzerine bir not düşebilirim: Kaynağını Nietzche'de bulan; radikal postmodern düşünce de özü, kuralları ve herhangi bir derinlikli idraki reddeder. Bu düşüncelerin edimsel sonucu ise, insanı gerçek eleştirici akıldan yoksun kılmasıdır, böylece bu düşünceler iktidardakilerin kötücül emellerinin bir tamamlayıcısına indirgenir. Bana göre bu dikkate değer bir olgudur.

Adorno ve Pozitivizm

Öz ile görünüm arasındaki ayrımı kaldırmak, insanları ilgilendiren doğrudan "olguların" ardındaki hakikati reddetmek, burjuvazinin en önemli ideolojisi olan pozitivizmin özüdür. Adorno, günümüz kapitalist toplumlarında, sosyal bilimlerde hüküm süren pozitivizmin öz ile görünüşü eşitlediğini, böylece de insanların öz ile görünüşü ayırmaya dair yargılarını giderek yitirdiğini fark eder. Mutluluk ile acı çekmek arasındaki sınır kaybolmuştur. Şöyle yazar: **"Hiçbir arka plan son dönemde ortaya çıkan "orman insanını" (değerlerden yoksun) canını sıkıp rahatsız edemez; bu insan mutlulukla önündeki görünür dünyanın ona sattıklarını sesli veya sessizce satın alır. Pozitivizm bir ideoloji haline gelmiştir..."**[45] Pozitivizm, kontrol altında–yönetilen–olan, en önemli öncüldür. Adorno, pozitivizmi düzenleme öngören bir dünya görüşü olarak değerlendirmiştir.

---

43 *A.g.e*

44 *A.g.e*, s. 169.

45 *A.g.e*, s. 170.

Meditasyon Kategorisi

Adorno'nun takımyıldızı tarzı ile incelediği üçüncü kategori, ***nesnel olanın dolaylılığıdır***. Bildiğimiz üzere, genç Lukács'tan itibaren, Batı Marksizmi daima **meditasyon** (derin düşünme) kategorisine odaklanmıştır. Adorno da, özdeşmez negatif diyalektiği ile bu kategoriyi inceler. Ancak Adorno'nun bu kategoriye dair geliştirdiği düşünceler oldukça soyuttur.

Geleneksel felsefede, **meditasyon** idealist diyalektiğin son derece önemli bir kategorisidir. Muhtemelen eski felsefi materyalizm ve tüm metafizik gelenek dolayımsız deneyim ve nesneden hareket etmiştir; bunların dolayımsız türde epistemolojisi ile idealist diyalektiği karşılaştırdığımızda, idealist diyalektiğin **meditasyonun** kurallarını keşfetme kazısına girdiğini görürüz. İdealist diyalektik, böylece **meditasyonun** *dolaylılığından* hareket eder.

Adorno şöyle yazar: **"Dolayımsızlığın bütünüyle dolaylı olduğunun muzafferane bir biçimde keşfedilmesi, dolaysızlığı tiranca ezer ve keyifli bir biçimde hiçbir kaygı duymaksızın kavramsal totaliteye varır. Artık kavramsal olmayan hiçbir şey onu durduramaz. Bunun sonucunda varılan yer öznenin mutlak egemenliğidir."**[46]

Diğer bir deyişle, insanın idrakinde, daha derin bağlamda herhangi bir doğrudan kurallılık (katılık) aslında fiilen dolaylıdır, Çünkü "dolaylı olmayan hiçbir şey yoktur." Dahası, geleneksel metafizikte dolaylılık, daima öznellikle ilişkilendirildiği için, dolaylılık, ***kavram*** *ile eş görülür*. Yukarıda da belirtildiği gibi, **dolaylılığın kavramsallığı özcüdür** ve kavramın kendisi, dolayımsız doğası ile dolaylıdır. Bu nedenle, idealizmin dolaylılıkta bulduğu bulgular üzerinde, kavramsal (öznel) özdeşliğin mutlak egemenliği kurulmuştur. Böylece tüm dolaylı olanın köleleştirilmesi kaçınılmaz hale gelir. Hegel öz-bilinçlilik tarafından dolayımlanan ve özneye atıfta bulunan varlıktan hareket eder (ve tamalgı'ya ulaşır), sonuç olarak mutlak ideanın krallığını kurmak için, idea'yı mutlak dolaylılık ile özdeşleştirir. Daha sonra, günümüzdeki (idrak) bilişsel teorilerde ortaya çıkan ve özelikle de Popper ve Piaget tarafından savunulan "teori gözlemi önceler" anlayışı da bu aynı kaynaktan beslenir.

"Teori Gözlemi Önceler": Popper'ın bilim felsefesini ortaya koymasıyla birlikte çağdaş felsefenin epistemolojisi birden açığa çıkar. Popper önce, "teori gözlemi önceler" düşüncesini ileri sürer. Deneye dayalı modern bilimlerde önemli bir yere sahip olan Bacon'ın "bilim gözlemle başlar" ilkesi, Popper tarafından "modası ve zamanı geçmiş bir mitoloji" olarak tanımlanır; Çünkü Popper, modern bilimin asla deneyden hareket etmediğini, bilimin bilimsel teorinin özgül çerçevesi üzerinde yükseldiğini savunur. Popper, modern bilim tarihi perspektifinden hareketle Kant'ın "salt gözlem diye bir şey yoktur, deney sürecindeki her tür gözlem belirli bir teorik ekseni referans almak zorundadır" iddiasını tekrar onaylar. Bilim, "belirli soruların ve bir beklenti yelpazesi rehberliğinde, amaçlı

---

46 *A.g.e*, s. 172.

olarak yürütülen bir faaliyettir."[47] Bu noktada Popper ve Piaget benzer şekilde düşünmektedir. Onlara göre, insanın idrak edimi özgül bir teorik çerçevede oluşur ve gelişir; bazı derin teorik yapılar (veya bilimsel bilişsel yapı) daima özgül idrak etkinliğini belirlemektedir; öte yandan bu teorik çerçevenin referans ekseninin değişmesi de, –kesinlikle–bilgi ile ilgili tüm faaliyetlerin **gestalt'ında** (örüntü) bir dönüşüme yol açar. Bu, modern felsefi epistemolojideki **teori-çerçeve** determinizmi(belirlenimcilik) dediğimiz şeydir. Kant, böylece yeni bir bilimsel bir zeminde yeniden hayat bulmuş görünmektedir; bugün aradaki fark ise, Kant'ın **priori** akli çerçevesi teorinin tarih içinde dinamik gelişmesi tarafından ikame edilmiştir. Dahası bilinemezcilik de mezarlığa atılmıştır.[48]

Adorno'nun böyle idealist bir **dolayım** kavramına sıcak bakmadığı aşikârdır. Bunu onun genç Lukács'ı eleştirmesinden açıkça anlayabiliriz. İlk olarak, negatif diyalektikte dolaylılık artık öznel ve kavramsal bir unsur değildir, dolaylılık nesnel bir **dolayımdır**. Adorno'ya göre "olguları ileten şey–artık–o kadar çok– onların (olguların) ön-biçimlenmeleri (oluşumları) ve kavranmaları şeklinde öznel mekanizma değildir; Çünkü bu öznel mekanizma özneye bağımlı (**heteronomous**) olan nesnelliktir."[49]

Adorno'nun bazı analizleri son derece açıktır. Bir şey olmaksızın **dolayımın** da olamayacağını söyler. Nesnel olanın doğrudanlığı *yanılsamadaki dolayımsızlık* ile eşit değildir. Dolayımın kabul edilmesi nesnel doğrudanlığın reddi olmamalıdır. Bu nokta üzerinde düşündüğümüzde, bence, Adorno, dolayımı idealist düşünce düzeyinde uygunsuz bir biçimde abartan genç Lukács'ı ve diğerlerini de bu bakımdan eleştirir. İkinci olarak, idealist diyalektik kavramsal özdeşliğin mutlak egemenliğini kurmak için düşüncenin dolayımından faydalanmaktadır; oysa bu meşru değildir. Çünkü Hegel, Husserl ve Heidegger'de, dolayımsızlığı ("elde-kullanılmaya-hazır" varoluşun doğrudanlığını) reddetmek, düşünme'nin dolayımının ontolojikleştirilmesiyle sonuçlanacaktır; bu ise idealist özdeşliğin egemenliğine yol açmıştır. Adorno'ya göre, dolaylılığın kabul edilmesi, insanların, kendilerinden gizemli bir şekilde (yani, dolayımsızlık ile şeyler arasında hileli doğrudan özdeşlik kurulması ile) çalınan ve "özdeşlik büyüsünü bozacak" olan şeyin tekrar farkına varmasını sağlayabilir; bu farklılıktır.

Yukarda aktardığımız, kavramsal takımyıldızdır ve çoğunlukla estetik bir atmosfer içinde yazılmıştır. İnsan gerçekliğinin toplumsal ve tarihsel olarak nasıl takımyıldız tarzında konumlandırılacağı ya da daha özel olarak Adorno'nun eleştirdiği "yönetilen dünyanın" takımyıldızlarla dolu bir gökyüzüne nasıl dönüştürüleceği konularında Adorno, özdeşmezlik piyanosunun karşısında, ellerini dizlerine koymuş suskunluk içerisinde durmaktadır.

---

47 Karl Popper, *Sonsuz Arayış*, Çev. Qiu Renzhong, Fu Jian People's Press, 1984, s. 50.

48 Zhang Yibing, "Bilimsel Hakikatin ve Toplumsal Temelin Teorik Çerçevesinin Sınırları Üzerine", *Zhang Yibing'in Seçme Eserleri*, Guang Xi Normal University Press, 1999, s. 93.

49 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashtion, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 170.

BÖLÜM IV

ÖZNENİN BİRİNCİLLİĞİ VE NESNENİN ÖNCELİĞİ

Adorno'nun negatif diyalektiğe getirdiği tanım oldukça basittir: Negatif Diyalektik, en nihayetinde teorik bir hissiyat (bir konum alma değil), iddiasız, atıl bir öz (mantıksal bir çerçeve değil), tamamıyla eleştirel bir "Tanrı Kenti"dir; işte bu yüzden asla gerçeklik düzlemi üzerine oturamaz. Buna karşın Adorno, her tür idealizmden farkını koymak için, bir temel yaklaşım sergilemek zorunda kalır: negatif diyalektiğin kavram ve kategorilerinin *pratik geçerliliği* sorunu. Yukarıdaki analizde, *Negatif Diyalektik*'te açıkça gördüğümüz şey, onun "materyalizm" olarak adlandırdığı–sıkıca tutulan temel bir düşünce ipini izlemesidir.

Adorno eski ontolojiyi reddetmek için bu materyalist eğilimde ısrar etmektedir. Adorno'nun teorik çerçevesi içinde olan bu eğilim, Adorno'yu doğru bir şekilde okumayan araştırmacılar tarafından genelde yanlış anlaşılmıştır. Bu araştırmacılar, diyalektiği "salt öznel" bir şey olarak görmekte ve negatif diyalektiği de keyfi bir şekilde "nesnel diyalektiğin yadsınması" olarak tanımlamaktadırlar.[1] Bu gerçekten doğru mudur? Gelin, Adorno'nun bize ne anlatmak istediğini dikkatle inceleyelim. Gördüğümüz gibi Adorno klasik epistemoloji alanında bir sınır çizgi çekmeye başlamış ve bu çizgiyi tartışmanın ilişkili olduğu diğer teorik alanlara doğru genişletmiştir.

---

1 Li Zhongshang, *"Neo-Marksizm'in" Analizi*, China Renmin University Press, 1987. s. 222.

1. İDEALİST ÖZNENİN AŞKINSAL KARAKTERİ VE TOPLUMSAL BİLİNÇDIŞI

Adorno'ya göre "Epistemolojik düşünüme hâkim olan eğilim, nesnelliğin gittikçe daha fazla özneye indirgenmesidir."[2] Yalnız burada Adorno'nun özneden kast ettiği şey Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezleri*'nde söz ettiği idrakin ve pratiğin öznesinden farklıdır; onun öznesi *kavramsal bir öznedir*. Bu bağlamda, Adorno'nun kendisini Hume ile Kant'ın epistemoloji geleneğine yerleştirdiği söylenebilir. Onu özellikle idrakin çerçevesine ve nesnel ilişkilerin gözlemlenmesine ve nesnel ilişkilerin bilgisine giderek daha fazla ilgi gösteren, 20. yüzyılda savunucuları artmış olan felsefi araştırmalar geleneği içinde de görebiliriz.

Adorno, Kantçı *aşkınsalcılığın* modern dönemde içselleşen bir biçimde tekrar sahneye çıktığı gözlemini getirir. Dışsal olarak da kuantum mekanik fiziğindeki belirsizlik yasasının felsefi olarak genelleştirilmesi ve ilaveten "teori gözlemi önceler" önermesi (Popper, Piaget) etkili olmuştur. Bu dışsal etki, idraki sonuçları–öznenin idrak çerçevesinde–aşkınsal güce bağlayan bir yaklaşıma yol açmıştır. Böylece idrak ediminin mutlak nesnelliği reddedilmektedir. Bu yaklaşım, idrak ediminin "var olanların *mimesisi*" olduğunu savunan klasik düşünceye karşı sadece zayıf bir biçimde itiraz etmiş ve onu zayıf bir biçimde çözündürmüştür. Adorno, bu gösteri çabası (zayıf itiraz) içinde Husserl'in fenomonolojik yeniden yapılandırma çabasını, -akılcı çerçeveyi terk etmesinden sonra, **aşkınsal görü** yaklaşımının yeniden canlandırılması olduğunu düşünür. Heidegger'in var olanların ardındaki varlığı araştıran ontolojik sorgulamayı reddetmesini de bu çabalar içinde değerlendirir. Aslında bu sadece, belirli bir gizli aşkınsal özneye doğru gerilemeden (indirgeme) başka bir şey değildir. Adorno epistemolojideki bu *idealist* eğilime açıkça karşı çıkar: "Bu eğilim baş aşağı çevrilmelidir" (Burada Adorno Marksist bir tonda yazar). Aslında, Adorno bu hatalı eğilimi ortaya çıkartan şeyi oldukça derinlikli ve heyecan verici bir şekilde yorumlamıştır. Hatta bence, Adorno'nun idealist epistemoloji eleştirisi, kimi bazı meselelerde Lenin'in *Materyalizm ve Ampriyokritisizm* eserinin dahi ötesine geçmiştir.

Çağdaş Batı epistemolojisinde, Geştalt Psikolojisi akımı tarafından ortaya konan idrak destek sisteminin kabul görmesi, bilimsel epistemoloji alanında önemli bir gelişmedir.

---

2 Theodor Adorno W.: *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashton, New York: The Continuum Publishing House,1990. s. 196.

Kant'ın Devrimi

Çağdaş felsefenin gelişmesine baktığımızda, akılcılık her şeyden önce akılcı öznenin insanın idrak deneyiminde oynadığı belirleyici role dikkat çekmiştir. Kant, akılcılıktan hareketle, yeni ve kapsamlı bir mantık dizgesi oluşturmuş, bu nedenle de Kant "kısıtlılık teorisini" modern epistemolojinin teorik çerçevesine sokan ilk düşünür olmuştur. Kant'ın felsefesinde, dünyanın özü olan "kendinde şey", gerçek dünyanın öteki yakasına kovulmuştur. Kant, Locke'un bilimin "doğayı sorgulama" faaliyeti olduğuna dair düşüncesini derinleştirmiştir; ona göre bilim, insanın sezgisel deneyiminden gelen verileri düzenlemek ve işlemek için akılcı bir çerçeveden yararlandığı bir süreçtir. "Doğa için yasalar kurmak" bilimin özüdür. Diğer bir deyişle, *geçmişte tespit edilen doğa yasaları da "insan elinden çıkmadır"; yani, bu yasalar idrak ediminin öznesinin algısal nesne üzerindeki eyleminin sonuçlarından ibarettir*. Kant'ın düşüncesi modern epistemoloji tarihinde son derece önemli bir ilerlemedir, çünkü bilimin özü–idealizmin duruş noktasından–ilk defa bu kadar derinlikli biçimde sorgulanmaktadır. Kant'a göre, insanın bütün idrak faaliyetleri öznenin eylemlerinin sonucudur: "Duyu biçimlendirilir", yani, duyu basitçe nesnenin, özne tarafından (zihni imge ile) gözle algılanması değildir. Algılanan malzemeleri ve verileri işleyen mekanizma, öznenin tamalgısı tarafından üretilir ve bu, doğuştan gelen (içkin) sentetik bir yetenektir. Açıkça görülüyor ki, Kant'ın tamalgı teorisi, Leibniz'den esinlenmiştir. Leibniz, düşük düzeydeki organik duyuların dışsal birliğini inceleyerek yeni bir teori oluşturmuştu. Burada, tüm duyulur/algısal dünya, ilk önce zaman ve uzam gibi iki aşkınsal çerçeve tarafından inşa edilir ve düzenlenir. Ardından ise daha yüksek düzeydeki tüm idrak faaliyetleri, idrak kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır. Sonunda, böylece Kant ile birlikte, bilimin hakikati üretilmiştir. Kant bunu üretirken "kendinde-şey"den başlayan ve "bana göre" ile gelişen aşkınsal akılcı çerçeveyi ve bunun içerdiği "kısıtlılık teorisini" oluşturmuştur.

Batı düşünce tarihinin daha sonraki sürecinde, Kant'ın getirdiği bu "kısıtlama teorisi" Herbart ve Wundt tarafından felsefenin ötesine geçen bir psikolojik hattın oluşturulmasında kullanılmıştır. **Tamalgı**, artık psikolojik idrak ediminin bir tür öznel bağlamı olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yeni bakış açısı, doğrudan geçmişin deneyimleri ile geçmişin bilinçliliğinin şimdinin sezgisi üzerinde birleştirici etkisine vurgu yapmıştır; ikincisi bu yaklaşım dikkatini yavaşça, adım adım psikolojik olguların birliğinden psikolojik bağlamların kısıtlarına odaklamış ve bu tavır da sonucunda ünlü Geştalt Psikolojisi akımına yol açmıştır.

Geştalt Psikolojisi, Wundt'un bilincin unsurlarına dair indirgemeci yaklaşımına ve onun bilginin gelişimine dair görüşlerine karşı çıkar ve tamalgı teorisinde bir reforma girişir. Bu reform tamalgı teorisinde bilinci gevşek bir biçimde bağlayan ve psikolojik birliği belirleyen özelliği aşar. Bunun yerine *daha derin bir düzeyde psikolojik bilinçlilik birliği temelinde bir kısıtlama teorisi oluşturur*. **Psikolojik alımlama alanı düşüncesi** de ilk kez Herbart ve Wundt tarafından geliştirilmiştir. Bu düşünceye göre, psikolojik bir olgunun ortaya çıkması ve gelişmesi bilincin

içsel yapısı tarafından belirlenmektedir; buna ilaveten psikolojik olguların sabitlenmesi ve istikrarı, belirli bir bilinçli bağlamın birlik kısıtına bağımlıdır. **Gestalt Psikolojisi**, işte bu noktada, modern epistemolojinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Piaget, Kantçı epistemolojiyi güçlü bir biçimde savunmuştur. Piaget, araştırmalarına çocuğun psikolojisinin oluşum ve gelişim sürecinden başlamış ardından kendisine ait olan "teorik kısıtlama" teorisine dayanarak yetişkin insanların bilişsel sisteminin oluşum ve gelişimini araştırmıştır. Piaget'nin 1968'de yayınlanan Genetik Epistemoloji adlı eserinden sonra **genetik epistemolojisi** çok yaygın benimsenen bir felsefi akım haline gelmiştir.

Adorno'nun Öznel İndirgemeyi Tersyüz Etme Mücadelesi

Bilimsel epistemolojinin, idrak yapısının dolayım fonksiyonuna önem vermesi, 20. yüzyılda çeşitli yeni idealizm türlerinin ortaya çıkmasını teşvik etmiştir. Bu arka planı dikkate alan Adorno, kesin bir belirlemede bulunmuş ve öznenin idrak yapısının dolayım işlevinden yola çıkarak, idrak ediminin nesnelliğini reddetmenin sığ ve hatalı bir görüş olduğunu ileri sürmüştür. Buradaki kilit mesele, insanların "dolayımlayan öznedeki dolayımın unutmuş olmasıdır",[3] yani, öznenin idrak yapısının–aşkınsal bir yapı olarak–nasıl *kurulduğu unutulmuştur.*

Adorno, özel olarak belirtmek gerekirse der ve şu soruyu ortaya atar: Kant'ın aşkınsal tamalgısı, (fenomenolojinin indirgenmesinden gelen kaçınılmaz "ben" sezgisi), Heidegger'in (teodisenin ilahi gücünün ışığında değilse dahi) ölüm karşısındaki sınırlı tarihsel varoluş düşüncesi... Bu ikisinin yapılandırılmış düşünceler olduğu doğru değil midir?

Adorno bu konuda, önce alaycı ve küçümseyici ifade kullanır ve ardından çözümlemeye girişir: Öznenin unuttuğu şey tarafından cezalandırılacağını fakat bununla kalmayacağını, onun unuttuğu şey tarafından yutulacağını söyler. Adorno'nun "öznel indirgemenin baş aşağı çevrilmesi" adını verdiği diyalektik budur; bölümüne bu başlığı vermiştir. Bu başlıklı bölümün, içinde şifreli bir mesajla denize atılan bir şişe gibi, Adorno'nun metnindeki en anlaşılmaz bölüm olduğunu söylemeliyim.

Adorno'ya göre "öznenin zorunlu ve vazgeçilmez oluşu, ikinci güce yükseltilmiş bir varoluştur ve Hegel'in de gördüğü gibi, birinci gücü, yani olgusallığı (facticity) önceden varsayar. Olgusallık, zorunluluğun olanağının–yadsınmış olsa bile–varlık koşuludur."[4] Açıkça görülüyor ki, Adorno burada materyalizme *benzer* bir ilke ileri sürmektedir. (İlerde onun bu noktada hata yaptığını ele alacağız).

Adorno devam eder: Öyle görünüyor ki; öznenin aşkınsal yapısı veya "ben"in zorunlu sezgisi, kavrama yetisinin daha derindeki zorunluluğudur. Fakat insanların daha derindekini kavramasını engelleyen–tam da–öznenin kurucu gücü konumuna yükselen olgusallığın gücüdür. Özne bunu ne kadar şiddetle yadsır ise, özne temel bilincinden–o ölçüde–kısıtlamalar alacaktır.

---

3 *A.g.e*, s. 176.

4 *A.g.e*, s. 176.

Ve Adorno şöyle sorar: Bu "ben" –yani önsezinin askıya alınmasının ardından indirgenmiş zorunlu sezgi– gerçekten de kökensel bir algı mıdır? Veya bu "ben"–yani "varlık" üzerinden, kendi içine doğru düşünen ve öz-düşünme yapan gerçekten de kökensel bir algı mıdır? Adorno, birincil tepkilerin dolayımsızlığının kırılmış olduğunu tespit eder. Birincisi, ilk kırılma/bozulma "ben"in oluşumunda ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu tepkilerle birlikte–aşkınsal gelenek gereği–saf "ben'in içine sıkıştığı kendiliğindenlik de kırılır. Bu, zorunlu sezginin dolayımsızlığı denilen şeyin aşkınsal kendiliğindenlikten başka bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. *Bu, basit yanlış imgenin ortadan kaldırılmasının ardından ortaya çıkan karmaşık yanlış imgedir*.

Adorno, bunun nedenini şöyle açıklar: "'Ben'in merkezci özdeşliği, idealizmin ona yükleyecekleri pahasına kazanılır. Felsefenin kurucu öznesi, bu öznenin kendisinden kovduğu/dışladığı doğacıl ve şey-cil (Alm. dinghafter) olan özgül psikolojik içerikten daha şey-cildir (Alm. dinghafter)."[5]

Özün dolayımsızlığında ne yatmaktadır? "Varlık olmayanın" (de-being) içinde ne vardır? Adorno'ya göre bunlar, büyük felsefe ustalarının sormak istemediği sorulardır.

(Adorno'nun da maskesini düşürdüğü gibi idealizmin düşünce tarihine yaptığı katkı, öznel inisiyatife yaptığı vurgudur; öte yandan bu inisiyatif varlığa (entity) dayanmaktadır. Eğer bu inisiyatif ontolojikleştirilirse, maddileştirilmesi de zorunlu olacaktır.)

Adorno, bunu şöyle açıklar: "Ben" kendisini varlıklar üzerinde ne denli otokratik bir konuma yükseltirse, için için bir nesneye dönüşecek ve ironik bir biçimde kurucu rolünü tersine çevirecektir. "Ben" ve bu varlık bir buyurucu özdeşlik haline gelir ise akılcı inisiyatif feda edilmiş olacaktır. Sadece saf "ben" –ontik olarak–ampirik "ben" tarafından dolayımlanmaz, aynı şey aşkınsal ilke–(felsefenin kendisini varlık karşısında "birincil" gördüğü–) için de geçerlidir; kısacası aşkınsal ilke de dolayımlanır. Bu gerçeği ne Husserl ne de Heidegger fark etmiştir.

Adorno, aşkınsal öznenin şifresinin sırrının çözülebilmesi için toplumsal ve tarihsel zemin gerçekliğinin teşhir edilmesinin en önemli sorun olduğunu vurgular. "Özdeşlik felsefesinin sihirli çemberinin ötesine geçildiğinde, aşkınsal öznenin şifresi, kendisinin bilincinde olmayan bir toplum gibi çözülebilir. Bu bilinçsizlik mantıken şöyle açıklanabilir"[6] Adorno, bu ifadenin ardından kafa ve kol emeği ilişkisine ve sanayide entelektüel beyinsel emeğin artışını analiz eder.

Bu, Adorno'nun Marx'tan devraldığı ve sarsmak istemediği mirastır; öznelliğin özellikle toplumsal olgularla açıklanabileceğine dair, yukarıda ondan aktardığımız alıntı da bunu kanıtlamaktadır. Adorno, kafa emeği ile kol emeği, kafa emeğinin hâkimiyeti lehine ayrıldığından bu yana, kafa emeğinin "daha birincil ve kökensel" olduğu gerekçesiyle kafa emeğinin hâkimiyetinin savunulması gerektiği

---

5 *A.g.e*, s. 177.

6 *A.g.e*, s. 177.

düşüncesinin ortaya çıktığını tespit eder. Ancak bu idealist düşünce, "iddiasının nereden kaynaklandığını unutmak için türlü türlü çabalar gösterir." Adorno şöyle yazar: Tinin hâkimiyeti (Marx'taki soyutun hâkimiyeti ya da Adorno'da "yanılsamanın hâkimiyeti") tine ait bir kural değildir; onun asli nihai mantığının (Lat. *ultima ratio*) emrindeki fiziksel şiddettir.

Adorno, aşırı idealist Fichte'nin özneyi birinci planda "seçmenler" olarak tanımladığını bunun onun da kafa emeğinden yana olduğunu ortaya koyduğunu yazar ve devam eder: "Soyutlama, olmaksızın özne hiç de–büyük ölçüde–seçmene dönüştürülemezdi"[7] Bununla birlikte Adorno'ya göre bu soyutlamaya, özne tarafından öznel bağlamda erişilmemiştir; bu soyutlama her şeyden önce, toplumun *genel işlevselliği içinde* gelişen bir tür toplumsal olgudur. (Böylece Adorno Heidegger'in varlığın işlevselliğine getirdiği itirazın idealist özünü derinlikli bir şekilde deşifre etmiştir; şu soruyu sormak istiyorum; peki ama neden?).

Adorno'nun da açıkladığı gibi, Kant, aşkınsal öznenin özünün "salt etkinliğin işlevselliği" olduğu şeklinde önemli bir tespiti savunmuştur. Kant'la birlikte, "özgür bir şekilde ayrıcalıklarından kısıtlanan emek", köken olarak saf özneye geri yansıtılır; Kant'taki "özgür bir şekilde ayrıcalıklarından kısıtlanan emek" aslında daha sonra Marx'ta **soyut toplumsal emek** olarak tanımlanmıştır. Kant, doğru bir şekilde "toplumsal emeğin bir şey üzerine uygulanan emek olduğunu",[8] toplumsal emeğin somut emekten soyutlanarak ortaya çıktığını tespit etmişti. İlk kez klasik burjuva iktisadın açığa çıkardığı bu tarihsel olguya dair Hegel de derinlikli bir kavrayış sunar.[9]

Adorno'nun çözümlemelerinde şu ifadeler geçmektedir: "Aşkınsal öznenin genelliği, toplumun işlevsel bağlamının" genelliğidir; Ona göre bu bütünlük içinde bireysel kendiliğindenliklerin ve niteliklerin birleşmesinden oluşan bir bütünün genelliğidir; öte yandan da bu bütünlük "eşitleyici takas ilkesiyle" onları tanımlar ve belirler ve aynı zamanda onları, bu bütüne çaresiz bağımlılıkları ile gerçek anlamda iptal eder ve siler. İnsanlığı evrensel olarak tahakkümü altına alan–öznelerin *a priori (önsel)* olarak özne olmasını engelleyen ve öznelliğin kendisini basitçe nesnelere indirgeyen–**değişim değeri**–öznenin önceden verili egemenliğini kurduğu iddia edilen genel ilkeyi yanlışlar. Aşkınsal öznenin kazancı, bütünüyle indirgenmiş ampirik öznenin kaybıdır."[10]

Yani, tecrit edilmiş aşkınsal özne, aslında toplumsal işlevselliğin genelliğinin içselleştirilmesidir. Heidegger bu yüzden, ampirik öznenin şeyleşmesini yadsımak için işlevselleştirilmiş "dünyada olmak" ve aşkınsal "varlık" gibi kavramlardan faydalanır. Bence Adorno, Marx'ın iktisat teorisini ve ardında yatan felsefi tonu gerçekten de doğru anlamıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Marx, *1857-58 Ekonomi Elyazmaları*'nda ilk defa kavramsal idealizmin toplumsal-tarihsel

---

7 *A.g.e*

8 *A.g.e*, s. 178

9 Bkz. Zhang Yibing. *Marx'a Dönüş: İktisat Bağlamında Felsefi Söylem*, 1. bölüm 2. alt-bölüm, Jiangsu People's Publishing House, 1999.

10 *A.g.e*, s. 179.

kaynaklarını onun ekonomik temelini böylelikle özellikle aşkınsal öznenin temellerini bilimsel olarak açıklamıştır. Burada Marx açıkça, soyutlamanın hâkim ekonomik ilişkilerin zemini haline geldiğini göstermiştir. Adorno'nun bu konuya dair yorumu oldukça derindir.

Burada Adorno, bir kez daha Heidegger'i hedef alır. Ona göre Heidegger aşkınsal özneyi, işlevsel, sınırlanmış "bu varlığın" aradığı ve özlediği bir şeye, varlığın evrensel özüne dönüştürmüştür, onun bu dönüştürmesi aslında "türlerin kendini koruması" olarak görülebilir. Fakat gerçeklikle karşılaştığında, Heidegger'in "dil mitolojisi" ve nesnel tini tanrılaştırma çabası, dengesini kaybeder. Heidegger'in bu dil mitolojisinde, "tinin içine projelendirilen maddi süreçler üzerinde düşünmek, değersiz/aşağı bir şey görülerek baştan yasaklanmıştır."[11] Bu, Heidegger'in nesnel gerçeklik karşısında düştüğü yanılsamayı gösterir. Adorno'ya göre "aşkınsal genellik artık 'ben'in narsist bir biçimde kendini öz-yüceltmesi ya da 'ben'in özerkliğinin aşağılayıcı kibri değildir. Aşkınsal genelliğin gerçekliği, kendisini eşdeğerlerin değişimi ilkesi aracılığıyla sürekli kılan hâkimiyette yatmaktadır. Felsefenin yücelttiği ve felsefenin sadece bilen özneye bahşettiği soyutlama süreci, fiilen yürürlükte olan takas toplumunda meydana gelmektedir."[12]

Bu aşkınsal genellik aslında, bireysel bilincin birliğidir; insan ilişkilerinin–toplumsal gerçeklik içinde–nesnel birliğidir. "Bu, aşkınsal genellik, bütünün kavramsal yansımasıdır; toplumdaki–birbiriyle kusursuz/mantıki bir şekilde kaynaşmış olan–üretim eylemlerinin kavramsal yansımasıdır."[13]

Nesnel soyutlamanın kendisinin tamlığı, nesneleştirilmiş "ben"in evriminin sonucunda ortaya çıkmaktadır. İşlevsel ve aşkinsal genellik (diğer deyişle "varlık") nesneleştirme sisteminin, hakiki, bilinçsiz portresidir. Böylece, Heidegger'in nesneleştirmeye karşı çıkması, tam tersi olan bir anlama çözünür. Varlığın tarihselliğini güçlü bir şekilde savunan bir düşünür olan Heidegger'in, gerçekliğin toplumsal ve tarihsel oluşumuna en az vurgu yapan düşünür olması ironiktir.

Adorno'nun burada sergilediği teorik ufka, soyut felsefi akılcılık ile asla ulaşılamayacağını kabul etmeliyim.

---

11 *A.g.e,* s. 177.
12 *A.g.e*, s. 178.
13 *A.g.e*, s. 179.

2. ÖZNENİN BİRİNCİLLİĞİ YANILSAMASI VE İNSANMERKEZCİLİĞİN ÖZ-YABANCILAŞMASI

Adorno'ya göre; idealist felsefede, kavramsal öznenin çekirdeği olarak "ben", genellikle katı, kalıcı ve nüfuz edilemez bir varlık olarak tanımlanır. Bu varlık dış dünyayı ilkel bilincin kavradığı şekilde taklit eder. İlkel bilincin dış dünyayı kavrama süreci ise, aslında fiilen iki yönlü bir tasarım sürecidir. Çünkü aynı zamanda ilkel bilinçlilikte doğa da kişileştirilir (doğacıl panteizm). Dahası, öznenin tasarımı, –aynı zamanda–kavramsal öznenin yüceltilmesini başlatır; bu gizli yanılsamalı bir insanmerkezcilik anlamına gelir. Feuerbach, ünlü önermesinde bu durumu şöyle açıklamıştı: İnsan güçsüzleştiği ölçüde; o ölçüde güçlü bir biçimde yanılgı semasında çürür. Adorno da buradan yola çıkarak öznenin gerçek güçsüzlüğünün yansımasını, sınırsız olan zihinsel güçte bulduğunu belirtir. Bütün idealizm türlerinin özneye birincillik atfetmesinin kökeninde bu yatmaktadır.

Anlaşıldığı gibi, felsefi konumuna bağlı olarak, Adorno idealizme, öznenin birincilliğinin her türlü açık ve kapalı biçimine sert bir şekilde karşı çıkar. Adorno şunu belirtir: **"Öznenin birincilliği Darwin'deki hayatta ayakta kalma mücadelesinin manevileştirilmiş düzlemde sürdürülmesidir. Doğanın, insani amaçlar için bastırılması sadece doğal bir ilişkidir; doğaya hükmeden aklın üstün bir konuma çıkartılması ve bunun ilke haline getirilmesinin bir yanılgıdan ibaret olmasının nedeni de budur. Özne kendisini Baconcı bir tavırla her şeyin efendisi ve nihayetinde her şeyin idealist yaratıcısı ilan ettiğinde, özne kendisi de epistemolojik ve metafizik bir biçimde bu yanılgıya dâhil olur. Öznenin doğaya hükmetme pratiği, onu hükmettiğini düşündüğü şeyin parçası haline getirir."**[14]

Adorno'nun bu son derece derin düşüncesiyle *Negatif Diyalektik*'in işlediği bu temayı tam bir biçimde daha da derinleştirdiğini düşünüyorum.

Birinci olarak, doğaya insani amaçlar doğrultusunda hükmedilmesi Darwinci doğal varoluş düşüncesinin temelinde yer alır. Özneyi ve daha özelinde insan düşüncesini ("öz" ve "disiplin" kategorisi) dünyanın özü ve doğayı yöneten yasalar olarak ele almak, Darwinciliğin manevi düzeyde devam ettirilmesidir. Bu, gerçekten de bütün idealizm türlerinin sırrıdır. Adorno burada, insanın doğayı tahakkümü altına almasının, onun varlığının *doğal ilişkiler* içinde olmasının bir işareti olduğunu açıkça belirtiyor. Adorno burada kullandığı "doğal ilişkiler" ifadesini, insanın gerçek toplumsal-tarihsel varoluşuna kıyasla ikincil olan ve daha düşük düzeyde gören küçültücü bir ifade olarak kullanıyor. (Adorno'nun bu meseleyi nasıl ele aldığını ilerleyen sayfalarda inceleyeceğiz). Bu yaklaşım, aynı zamanda Marx ve Engels'in insanın asla hayvansı doğasından tamamen kurtulamadığı yönündeki düşüncesini de açıklamaktadır. Ancak, Adorno'yu Marx'tan temelden ayıran şey, Adorno'nun insanın üretici gücünü, yani insanın doğa ve dış dünya üzerindeki fethini hedef almasıdır; oysa Marx bu konuyu hiçbir zaman sorgulamamıştır. Bu, daha önce çeşitli kez belirttiğim üzere, bu post-Marksizm'in kilit noktalarından biridir. Adorno "doğaya hükmeden aklın", yani araçsal aklın (alet

14 *A.g.e*, s. 179-180.

aklı) idealizmin bir aldanması olduğunu tespit eder. Böylece *doğaya hükmedilmesini haklı gösteren araçsal akılcılığı gayri meşru ilan eder.* Bu daha sonra ortaya çıkan, çevreci akımların ve postmodernizmin temel kavramıdır.

İkincisi ise, öznenin efendi olarak doğaya hükmetme **yanılgısı**, teknoloji ve bilimsel bilgi aracılığıyla gerçekleştirilirken, özne, bir başka anlamda da, fiilen kendisini hükmettiğini düşündüğü şeyin bir parçası haline getirmektedir. Yani hükmetme ilişkisi tersine dönerek, bu kez bizzat özneye yönelmektedir. Adorno bu nedenle, Platon'un bilinç sürecinde idealaın oynadığı rolü tanımlayarak, mitleştirmenin ortadan kaldırılması yönünde büyük bir adım attığını açıklar; fakat özne "özler adı altında", insanın doğadan devraldığı ve bugün de uygulamaya devam ettiği "hâkimiyet koşullarını" kalıcı hale getirmiştir. Bunun anlamı da doğanın efendi olduğu durumdan (doğa tarafından köleleştirilen insanın) ideanın dünyanın efendisi olduğu bir duruma geçilmesidir. Birincillik yanılgısı içinde olan Platon aslında "miti yeniden onurlandırmıştır." Adorno, aynı bağlamda, Kant'ın özgür ve yüce olarak nitelediği öznenin bu doğalcı bağlamın bir parçası olduğuna işaret eder. Çünkü hâkimiyet kuralları üzerinde yükselen her hangi bir şey doğacıldır. Daha da dehşet verici olan şudur: Eğer doğanın kontrol altına alması, mitleştirilmenin ortadan kaldırılmasının bir koşulu ise ve bu doğrultuda bir adım ise, bu kontrolün başka bir kontrol türüne dönüşmesi kaçınılmaz olur; bu da insani-kontroldür, alet aklı ile insani-kontroldür (nesneleştirmenin bilimsel yönetimi).

Adorno'nun bu konuya dair detaylı bir analizi, daha önceleri *Deneyler ve Sosyoloji İncelemeleri* adlı makalesinde yayımlanmıştır. Burada ise yalnızca canlı bir benzetme yaparak durumu açıklar: "Bu, bir dinozor olan Triceratops ya da gergedan gibi hayvan türlerinin koruyucu zırhlarını kendileriyle birlikte her yere götürmelerine benzer. Bu zırh onların sahip olduğu içkin bir hapishanedir–bunu antropolojik görünümü ile nitelersek–onlar umutsuzca bu zırhtan kurtulmaya çalışırlar. Gergedanların bu kadar yırtıcı olmalarının nedeni belki de bu hayatta kalma aletlerine–zırha–hapsolmuş olmalarıdır; *Homo sapiens*'in (insan) de dehşet verici yırtıcı olmasının nedeni de belki budur."[15]

Özne nesne olduğunda, biz bu duruma *nesneleşme* diyoruz; öte yandan öznel hâkimiyet öz-yönetmeye dönüştüğünde ise buna *yabancılaşma* diyoruz. Adorno'ya göre işte bu, ***aydınlatıcı** diyalektik, akılcı diyalektik ve öznenin konumunun baş aşağı çevrildiği bir diyalektiktir*. (Buradaki aydınlatma mecazı kumandacı, yönlendirici bilgilendirme anlamına kullanılıyor.

Bu nedenle Adorno şunu belirtir: "Bu durum, öznenin nesneyi tüketme içinde–öznenin kendisini nesneye ne düzeyde-ahlaki olarak–gebe hissettiğini açığa çıkartmaktadır. Özne, büyülediğini sandığı şeyin büyüsüne kapılmıştır. Öznenin kendini çaresizce yüceltmesi, güçsüzlüğünü deneyimlemesi karşısında gösterdiği tepkidir; bu da kendi üzerine düşünmesini engellemektedir. Mutlak bilinçlilik, bilinçten yoksundur."[16] Adorno'nun yaklaşımına hayran olmamak elde değil.

---

15 *A.g.e*, s. 180.

16 *A.g.e*, s. 180.

Adorno'ya göre, felsefenin öznel momentin kurucu gücüne vurgu yapması–aynı zamanda–daima hakikate giden yolu kapatmaktadır. Çünkü kavramsal öznenin, nesneye dayattığını imgelediği kurucu gücü, aslında nesnel unsurlarla kısıtlanmaktadır. İdealizm, kendi gözlerini içeriye doğru büken bir çift ele benzer. Adorno tüm samimiyetiyle bu karanlığı yırtmak istemektedir.

3. KRALLIK TAHTI BOŞALINCA: NESNENİN ÖNCELİĞİ VE DOLAYIMI

Bu noktada okuru, Adorno'nun genel materyalist felsefeye olumlu yaklaştığı gibi aceleci bir sonuç çıkarmaması için uyarmalıyım. Adorno'nun aşkınsal özneye karşı çıkmasının nedenlerinden biri, toplumun bireysel bilinçten ve bu bilincin tüm deneyimlerinden daha önce var olduğu düşüncesidir; bu konudaki ayrıntılı analizini yukarıda incelemiştik. Bununla birlikte, düşünme ediminin nesnellik üzerinden dolayımlandığını ileri sürmek, düşünme edimini yadsımak ya da önemsiz görmek anlamına gelmez; Çünkü "düşünmekten kurtulmanın yolu yoktur."

Adorno şunu belirtir: "Eleştirel düşüncenin amacı bir dönem öznenin elinde olan öksüz kralın tahtına nesneyi çıkartmak değildir. Nesne bu tahta çıkarıldığında, –başka hiç şey değil–sadece bir put olacaktır. Eleştirel düşüncenin amacı, hiyerarşiyi ortadan kaldırmaktır."[17] Adorno diyalektiğinin temel amacı, özdeşlikten ve teorik mantığın tüm merkezlerinden doğan tüm hiyerarşileri ortadan kaldırmaktır. Bu nokta, Adorno'nun ontolojik kökenini soyut varlıkta, nesnede, nesnellikte hatta toplumsal gerçeklikte bulan bir materyalizmi kolayca kabul edeceğine dair bir yanlış anlamayı kesinlikle giderir. Bu düşünce ayrıca, postmodern düşünceler tarafından ortaya konulan "izmler-karşıtlığı" şeklindeki mantıksal inisiyatifi de başlatmıştır.

Ontolojik anlamda her türlü birincillik ilkesine kesin bir şekilde karşı çıkmanın ardından, Adorno şunu ileri sürer: "Özdeşliğin eleştirisi, belirsizlik/kesin olmayan bir biçimde nesnenin ağırlıklı olmasının arayışına girişilmesidir."[18] Adorno'nun burada "nesnenin ağırlıklı olması" sözcüğünü kullandığına dikkat etmeliyiz; bu sözcük, özellikle seçilmiştir. Çünkü Adorno ontolojik bir anlam taşıyan bir sözcük kullanmaktan özellikle kaçınmıştır. Özdeşleştirmeyi çağrıştıran her kavram (elbette nesnenin-önceliğini benimseyen materyalizm de dâhil olmak üzere) öznelci olacaktır. Özdeşliğe karşı çıkmak öznelliğe karşı çıkmaktır; dolayısıyla sadece nesnelliği kabul etmek ve nesnel bir perspektif edinmek önemlidir. Özne-nesne ilişkisini örnek alacak olursak, "bir nesne ancak bir özne tarafından kavranabilir, fakat daima özneden ayrı/öteki bir şey olarak kalacaktır; oysa özne, tam da doğası nedeniyle, dışarıdan bakıldığında–aynı zamanda–bir nesnedir. Nesne olmayan bir özneyi, bir idea

17 *A.g.e*, s. 181.
18 *A.g.e*, s. 183.

olarak dahi kavrayamayız, ama özne olmayan bir nesneyi kavrayabiliriz."[19] Adorno'nun burada söylediği bir olgudur. Ayrıca en eski dönemlerden bugüne öznenin tarihinin yazılabileceğini, buna karşın nesnenin–en eski ve orijinal–tarihinin yazılamayacağını da zekice ekler.

Adorno, bu noktada bir kez daha Heidegger'e meydan okur. "'Ben' bir varlıktır," der, yani, ben nesneler arasındaki bir nesne olarak öznedir, bu olmaksızın "düşünüyorum" diye bir şey de olamaz; bilinçlilik canlı öznenin bir işlevidir ve bilinçlilik hiçbir "kötü ruhları kovma" çabası ile kavramın anlamından dışlanamaz. Adam "varlık" bir süre için "dünyada olmak" olabilir ve adam bir önkoşul olarak "ben"in nesnel varoluşuna sahip olması gerektiğini düşünebilir. Bu gerçek, Heidegger "olmak"[20] ekinin işlevini hâkim bir konuma yükseltse bile değişmez, Çünkü 'dir' (İng. is) kipi daima bir nesnellik anlamı içerir."[21]

Husserl'e göre, ampirik bilinçlilik ile herhangi bir ilişki olmaksızın, yaşayan, canlı "*ben*" ile bir ilişki olmaksızın aşkınsal, salt zihinsel bir bilinçlilik olamaz. Nesnenin doğuşu ve başlangıcına dair geliştirilen buna benzer düşünceler anlamsızdır.

Adorno, bu noktaya geldiğinde bir uyarı yaparak, nesnenin "ağırlıklı olmasına" iltifatının "nesnelliğin dolayımsız bir şey olduğu" anlamına gelmediğini ve "naif gerçekçiliğe yaptığımız eleştirinin unutulamaması gerektiğini"[22] söyleyerek bizi uyarır. Bu da Adorno'nun, doğal materyalizme itiraz ettiğini açıkça göstermektedir. Ona göre, "nesneye ağırlık verilmesi" iltifatı, sadece doğal materyalizmin ideal nesnesine karşı–kendiliğinden–dolaylı konumda olan şeyler arasında progresif niteliksel ayrımlar yapıldığı anlamına gelir. (Bu noktaya dikkat edilmesi önemlidir. Adorno, bu bağlamla ilgili olarak Kant'ın nesneye dair geliştirdiği düşüncede nesneyi "kendinde şeye" dönüştüren diyalektik karşıtı tavrını eleştirir. Özellikle, Kant'ın inşa etiği aşkınsal öznellik, bu öznelliğin karşı kutbuna koyduğu nesneye hâkim olabilmek için yapılan, muhteşem, paradoksal yanılma payı olan bir girişimdir. "Doğa için yasalar koymanın" bu düzeyde yüceltilmesi büyük bir hatadır. Adorno burada "nesne kendisi dolaylı olmasına karşın–bile–önceliklidir," der.[23] Bu görüş, Adorno'nun öğrencisi Schmidt tarafından biraz hatalı bir şekilde yorumlanmıştır.

---

19 *A.g.e*, s. 183.

20 Ç.N.: Heidegger İngilizcedeki **ing** ekini kullanarak be**ing**-in-the world (dünyada olmak), kavramını oluşturmuştur; burada Adorno'nun kullandığı ing ifadesini olmak olarak çevirdik.

21 *A.g.e*, s. 184.

22 *A.g.e*, s. 187.

23 *A.g.e*, s. 186.

Adorno'nun Öğrencisi Schmidt'in Görüşleri

Doğa ve toplumun ikili dolayımı: Schmidt, her şeyden önce doğanın, insanın amaçları ile ilişkisi olmasına karşın, onun yaratılması gereken bir şey olmadığını savlar. Fakat Marx'a göre doğal töz, tam anlamıyla olmasa da, yaratılmış olan bir şeydir ve tabii ki Schmidt'e göre bu yaklaşım tam değildir. Tözün kendisi yaratılamaz–insanlar yalnızca tözün varoluş biçimini değiştirebilirler.

Schmidt, burada doğa ile insan pratiği arasındaki ikili dolayımı vurgulamak istemektedir. Ona göre insan deneyimi doğa üzerinden, doğal töz ise toplumsal tarih üzerinden dolayımlanmalıdır. Bence Schmidt'in açılış önermesi bilimsel değildir. Doğa, insan pratiği dolayımı ile tasarlanır ve bunun sonucunda doğa toplumsal tarihin içine girer, bu yolla varoluş içinde olan töz yükseltilmiş olur. Oysa toplumun var oluşunun koşulu diğer tözlerin var olması koşuluna bağlıdır. Bu iki dolayım, kesinlikle aynı değildir.

Schmidt ise, tözün olası gerçekleşmesinin "üretken gücün maddi ve bilimsel koşullarına bağlı olduğunu" ileri sürer ve "töz kavramının doğa bilimleri geliştikçe adım adım değiştiğini, doğa bilimlerinin tarihinin ise toplumsal pratiklerin tarihi ile yakından ilişkili"[24] olduğunu belirtir. İnsanın, doğanın toplumsal-tarihsel dolayımı ile karşı karşıya olduğunu söylemek doğru olacaktır. Fakat benzer bir anlamda, insanın tüm amaçlarının-sadece ve sadece- doğa dolayımıyla gerçekleştirileceğini ileri sürmek mantıksal bir hata barındırır, Çünkü doğal töz ve doğal devinim daima toplumsal varoluşa dayanmıştır. Biyolojik doğa bir koşuldur, fakat insanın biyolojik doğa dolayımıyla var olması zorunlu değildir. Buradaki mantık hatası Lukács'ın Hegel'den aldığı dolayım teriminin yansımalı yapısından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Schmidt'in bu tartışmanın öncülü olarak doğal tözü alması mantıklı değildir. Onun idealizme karşı çıkmasının doğru olduğunu inkâr edemeyiz, çünkü bu genel mantık olarak zorunlu bir şeydir; ancak Schmidt, doğal tözden hareket edildiğinde sorunun **felsefi materyalist düşünce** düzeyine indirgendiğinin farkında değildir.[25] (E.N.: Yazar, Marx'ın felsefi materyalizmi–yani eski materyalizmi aşarak, modern, pratik, diyalektik materyalizmi inşa ettiğini kastediyor.)

Burada açıkladığımız özne-nesne diyalektiği, ayrıca özne ile nesne arasındaki doğrudanlık *ve dolaylılığın diyalektiğidir*. Marx ve Engels, bu tür bir diyalektiği *Alman İdeolojisi*'nde ayrıntılarıyla ortaya koymuştur.

---

24 Alfred Schmidt, *Marx'ta Doğa Kavramı*, Commercial Press, 1988, s. 59.

25 Bkz. Zhang Yibing, "Doğa ve Toplumun Çift Dolayımı" Makalesi *Study and Exploration dergisi*, Sayı 3, 2003.

BÖLÜM V

ŞEYLEŞME, YABANCILAŞMA VE DİRENİŞ

Adorno, **nesnenin** dolaysızlığı ve *dolaylılığı* arasındaki diyalektik ilişkiyi görmüş ve çağdaş ampirizme meydan okuyarak, ona karşı dişe diş karşı çıkmıştır. Adorno kuramını önemli oranda geliştirdikten sonra, çalışmalarına önemli bir diğer teorik konuyu inceleyerek devam eder: Bu, sorun şeyleşme ve yabancılaşmanın eleştirel mantığı sorunudur. (Bu sorun genç Lukács'tan itibaren Batı Markizmi'nin teorik odak noktası olmuştur.) Adorno'nun bu konudaki çözümlemesi son derece karmaşıktır ve bazı nüansları barındırır.

Adorno, tartışmasına ampirik idealizmin epistemoloji tarihinde nasıl ortaya çıktığını sorgulamakla işe başlar ve şeyleşme–karşıtı mücadele sloganının idealizme–en ideal bir biçimde–çağrı yapma yaklaşımından kaynaklandığını keşfeder. Bu, Marx'tan itibaren toplumsal eleştiri içeren teoriler açısından önemli bir ön koşul ve dayanak noktası olmuştur. Tabii ki, Adorno kapitalizmde gerçekliğin şeyleşmesine karşıdır, çünkü kapitalizmde gerçekliğin şeyleşmesi onun negatif diyalektiğinin baştan aşağı reddettiği özdeşlik mantığının gerçeklikteki zeminini oluşturur. Ancak Adorno şaşırtıcı bir şekilde, geleneksel Batı Marksizmi tarafından bir kez daha onaylanan bireyin yabancılaşması mantığına karşı çıkar. Bence bu bakımdan Adorno Marx'la aynı safta yer almaktadır. Kuşkusuz, Adorno Marx'ın hiçbir zaman ona karşı kaşlarını çatmadığı insanmerkezciliği reddetmiştir.

1. "NESNE'NİN ÇÖZÜNMESİ" VE DENEYSEL DOLAYIMSIZLIĞA DAİR YENİ BİR YANILSAMA

Bilindiği gibi, epistemolojik dolayımsızlığın eleştirilmesi, Batı Marksizmi felsefi akımında genç Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabından itibaren teorik bir gelenek haline gelmiştir. Fakat bu konuda var olan tartışmalar derin değildir. Bence Adorno'nun epistemolojik dolaylılık ile dolayımsızlık arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu analiz, bu bakımdan önemli bir teorik sıçrama anlamına gelmektedir.

Klasik idealist epistemoloji, naif gerçekçiliği reddederken, dolayımsızlığı öznenin tarafına yerleştirir; öte yandan nesne ise dolayımsızlığın hedefi olmaktan çıkarılır ve nesne "öznenin malzemesi veya mülkü" olarak görülmeye başlanır. Dolayısıyla, beyaz bir şaka gibi, varılan sonucun "var olmak algılanmaktır" olması hiç de şaşırtıcı değildir. Ampirist için deneyim bir duvardır. Lenin'in de belirttiği gibi, insanlar nesneyle yüzleşmek için duyusal deneyimi delemez; dolayısıyla Berkeley ve Hume, nesneyi ve maddeyi duyu malzemesine indirgeme şeklindeki dolayımsızlıktan yola çıkarak gerçekçiliği reddetmişlerdir.

Adorno şunu belirtir: "Naif gerçekçiliğin Hume'un nesneyi ortadan kaldırması ile doruk noktasına çıkan ampirist eleştirisi, dolayımsızlığın yapay karakterine ve öznenin (içkin olarak) yaratıcı olmasına kuşku duymasıdır."[1]

Belirli bir anlamda, ampirizm bizi bireysel öznenin dolayımsızlığından yola çıkmaya çağırır. Buradaki amaç, yanlış bir şekilde–bütünlüklü tam-algının–dışsal olan şeyin duyusal olarak kavranmasında; bu kavramanın malzemesi haline gelmesine karşı çıkmaktır. Bu, mantıksız değildir. Bu yüzden, ampirizmin dolayımsızlığı bizden "türetimin (İng. derivation) putlaştırılmasının durdurulmasını talep eder" ve dolayısıyla naif gerçekçilikteki nesne yanılsamasını yıkar. Kant, bu görüşten yola çıkarak radikal bir hamleyle dolayımsızlığı, ampirik bir malzeme olarak, olgusal dünyaya genişletir; nesnenin ontolojisini ise o dünyevi "kendinde şey" olarak adlandırılarak hapse atılır. Kant bu biçimde, dünyanın bölünmesini trajik bir şekilde sahneye koyar. Adorno'ya göre, ampirizmin sorunu, ampirik dolayımsızlık olarak gördüğü öznenin "nesneden soyutlanan bir şey" olduğunu ve duyusal deneyimin dolayımsızlığının nesnel temastan bütünüyle kaçınamayacağını göz ardı etmesidir. Nesnel ilişki olmasaydı, dolayımsızlığın dokunma, koklama ve tatma gibi hali hazır ampirik sonuçları meydana gelmezdi. Duyusal malzeme aslında sadece "somut nesneye el koymuş olan öznenin–kendi bölgesinde–tamamıyla hâkim olamadığı sınırsal değerdir."[2] Bu yüzden ampirizm, şeyi nasıl çözündürürse çözündürsün, deneyimin dolayımsızlığının kendisinin teyit edilmesi, nesnenin önceliğini inkâr edemez.

Şüphesiz, meselenin bir başka tarafı daha vardır. Adorno, Heidegger'in diliyle konuşarak şunu söyler: "Kendinde-şey diyebileceğimiz şey, olumlu ve dolayımsız bir şekilde elde hazır değildir."[3]

---

1 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashton, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 187.

2 *A.g.e*

3 *A.g.e*, s. 189.

Heidegger, dışsal bir varlıkta (ideal ve hazır-yapılmış bir nesne) konumlanan özneyi olumsuzlama üzerinden tanımlamak için *Vorhandenheit* (Ç.N.: olduğu gibi hali-hazırda olmak) kavramını kullanır. Öte yandan da Dasein'ın (oradaki varlık– E.N.) ise bu "**karmik**[4] organik dünyada" özel olarak inşa faaliyeti içinde olduğunu savlar. *Dasein*'ın bu özel inşada başlangıç noktası "elde-kullanıma-hazır" olan idi. Adorno'ya göre; Heidegger'in bu düşüncesi gerçekten de Marx'ın söz ettiği pratik faaliyet kavramının bir çeşididir. Ancak bu noktayı netleştirmemiz, bir başka basit kutuplaşmaya varmak için değildir. Yani "dolayımsız kavrama için herhangi bir gereksinimin gereksiz olduğu "[5] yaklaşımına varılmamalıdır.

Naif gerçekçilikteki sezgisel "şeyi"–ideal öznenin özdeşliğini desteklemek amacıyla–doğrudan bir biçimde düşüncenin bir bileşenine dönüştüremeyiz. Aşağıda tartışmada ise, Adorno diğerlerinin yanı sıra Husserl ve Heidegger'e dair şunu belirtir: "Şey-benzeri her şeyin tümden çözündürülmesi–geriye doğru–saf eylemin öznelciliğine gerilemiştir. Bu yaklaşım, dolayımlıyı–dolayımsız gibi–gerçek olarak ele alır. Saf dolayımsızlık da fetişizm de eşit ölçüde doğru değildir."[6] İdealizmin daha büyük yanılgısı, işte budur.

Adorno, şu önerme ile devam eder: Nerede idealist ***a priorizmden*** (önselcilikten) kurtulursak; orada sapkın büyücünün ruhunu kovacak bir yol vardır. Kant, Hume'nin sorusuna bulduğu çözümde; sezgisel nesneyi restore ederek parçalara ayrılmış duyusal malzeme haline getirir. Bunun ardından insanlar, bir ideal önsel biçim çerçevesinde (uzay-zamandan, nitelikten başlayıp tüm varoluşsal kurallara giden), dolayımsız olgusal dünyadan çeşitli spesifik "sezgisel şeyler" edinirler. Aslında, Kant'ın nesneyi spesifik hale getiren kuralları, nesneye mutlak biçimde dayatılır ve bu kurallar ancak insanlar öznenin birincilliğine sarsılmaz bir şekilde inandıklarında uygulanabilir kurallardır. "Kant bilinçliliğin özdeşleştirmeyi, bilinçsizce ve otomatik olarak uyguladığını zaten göstermiştir. Zihnin faaliyeti, hatta dahası, Kant'ın nedenini yapı sorununa bağladığı faaliyet, onun bu faaliyeti eşitlediği otomatizmden farklı bir diğer bir şeydir. Bu, –özellikle–idealistlerin keşfettiği zihinsel deneyimi görmek anlamına gelir, fakat–sadece–bu zihinsel deneyimi yerinde hemen hadım etmek için..."[7]

Dolayısıyla, naif gerçekçiliğin, sezgisel varlığa dair fantezisinden tutun, Kant'ın özneyi önsel olarak kuran düşüncesine kadar–her ikisi de bir tür nihai özdeşliğe saplanmış olan *birincillik felsefesidir*. Dolayısıyla "nesnenin artığı olan, yani öznelci basit eklentiler çıkarıldıktan sonra arta kalan verili artık, *birincillik felsefesinin aldatmacasıdır*."[8] Ve Kant, önsel ve değişmez kabul ettiği öznelci çerçevenin aslında tarihsel olduğunu asla fark etmemiştir. Bu çerçeve, bireysel öznenin belirli evrensel fikirlerini öncelemesi bakımından önsel anlam taşır, öte yandan asla "idrak ilke(leri)" olamaz. Tarihin gelişimiyle birlikte, "idrakin, deneyimi arttıkça

---

4 Ç.N.: Sözcük bir şeyle ilgili duygu veya görünmez aura anlamına gelmektedir, ikinci anlamı kader, ecel olarak özetlenebilir.

5 *A.g.e*

6 *A.g.e*, s. 374.

7 *A.g.e*, s. 188-189

8 *A.g.e*, s. 187.

bu ilkeleri aşar geçer."[9] Adorno bu noktada tamamen haklıdır. Bugünkü mevcut doğa bilimleri ve toplumsal yaşamda oluşmuş olan son derece karmaşık idrak yapısına baktığımızda, Kant'ın söz ettiği ideal önsel yapılar çok ilkel düşünce kuralları olarak kalmaktadır. Adorno buna basit bir örnek verir: "Einstein'dan bu yana fizikte gerçekleşen gelişmeler, insanlardaki görüş açısı zindanını yıktığı gibi, aynı zamanda uzay, zaman ve nedenselliğin öznelci önselliğini de yıkmıştır."[10]

2. NESNELLİĞİN REDDİ VE ŞEYLEŞMEYE KARŞI ÇIKMAK

Naif gerçekçiliğin eleştirisini oldukça mantıki bulmakla birlikte idealist ampirizmin hatalarını düzeltmenin karmaşık bir teorik proje olduğunu belirtmem gerekiyor. Bununla birlikte Adorno, derinlikli tarih bilgisi ile bu idealist öfkenin toplumsal kökenini daha derine inerek irdeler. Bu konuda yaptığı teorik yaratım şok edicidir: *Nesnelliğin idealist reddinin temelinde, şeyleşmenin gerçeklik içindeki konumuna reddin bozulmuş bir türü yatmaktadır*. Bence bu, önemli bir buluştur.

Adorno'ya göre, kibirli felsefelerin çoğu nesnenin önceliğini kabul etmez; bu nedenle, *görsel olan her hangi bir nesnenin reddinin* felsefeye derinlik kattığı düşünülür. Adorno, Fichte'den beri bu tavrın gelenekselleştiğini belirtir. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Adorno Hume'dan itibaren gelişen ampirik idealizmi çürütür. Hatta şunu da ekler: "Böylesi bir felsefi öznellik, burjuva 'ben'in özgürleşmesine ideolojik olarak destek olur ve eşlik eder; bu özgürleşme için nedenleri de üretir."[11]

Bu ne demektir? Adorno, Fichte'nin öznel idealizminin nesneyi değersiz görmesinin, *toplumsal gerçeklikte tarihsel şeyleşmeye karşı geliştirilen bir eleştiriden* kaynaklandığını ima eder. Elbette bu ret bozulmuş bir rettir."Onun acımasız inatçı gücü statükoya karşı yanlış hedefli karşı çıkmaktan kaynak alır, statükonun şey-liğine karşı olmaktan beslenir. Felsefe şey-liği görelilendirir veya çözündürürken, kendisinin ticari malların ve sahip olunan şeylerin üstünlüğünün daha üzerinde görür; aynı zamanda bu üstünlük üzerine öznelci düşünüşün biçiminin–şeyleşmiş bilincin–daha üzerinde olduğunu varsayar."[12]

Buradaki teorik buluş çok etkileyicidir; hatta kanımca Marx ve Engels dahi bu noktayı gözden kaçırmıştır. Ben de kültür ve düşünce tarihine baktığımda, bütün idealizmlerin gerçek tarihteki öznellik ve şeyleşmenin bozulmuş bir reddiyesi olduğunu gözlemliyorum. Bu da daha karmaşık bir teorik soruna yol açıyor.

Adorno'nun böylesi bir teorik olguya bakması toplumsal tarihselcilik anlamı taşımaktadır. Ona göre, modern idealizm modern toplumdaki şeyleşme nedeniyle ortaya çıkar ve nüfuz eder. Elbette bu aynı zamanda, fetişçi pozitivizme karşı bir tür tepki mantığı içermektedir. Dolayısıyla Adorno, Fichte'nin bencil ve hegemonyacı itkisini "ideolojiye karşı bir itki" olarak değerlendirir. Burada geriye

---

9 *A.g.e*

10 *A.g.e*, s. 188.

11 *A.g.e*, s. 189.

12 *A.g.e*

kalan ve sorulması gereken soru, Fichte'nin bundan haberdar olup olmadığıdır. Ben kendi payıma Hegel'in modern kapitalizmin şeyleşme sistemine ilişkin yüksek düzeyde bir farkındalık gösterdiğini tespit ettim; Hegel bu zemin üzerinde, tanrı-merkezli, nesnel ve mutlak öz düşüncelerine dayanarak yabancılaşmış ikincil doğayı reddetmektedir. Daha tam bir değerlendirme yapılırsa, Adorno, şeyleşmiş gerçekliğin bilinçli olarak reddedildiğini düşünmektedir; kanımca bu, Kierkegaard'ın ardından, felsefede ortaya çıkan neo-hümanist etki olmalıdır. Ancak Kierkegaard'daki "bu" ben, Fichte'deki "ben"den temelden ayrılır.

Adorno'nun çözümlemesine göre "nesnenin **ağırlıklı olmasına** karşın, aynı zamanda dünyanın şey-liği de olgusaldır. Dünya, özneleri, kendi toplumsal koşullarının üretimini **numene** (kendinde-şey) bağlamaya–nedenlerini numende aramaya–teşvik eder."[13] Adorno'nun bu tespiti de oldukça aydınlatıcıdır. (Burada demek istediği nesnenin **ağırlıklı olmasının** doğru olduğu; fakat içinde bulunduğumuz günümüz dünyasının (toplumsal ve tarihsel bağlam içinde "dünyamızın") toplumsal ilişkilerin şeyleşmesini tersine çeviren bir nesnellik sunuyor olmasıdır).

Adorno'ya göre, onun bu önermesini anlayabilmemiz için Marx'ın Kapital'deki meta-fetişizmi eleştirisinin kavranılması gerekir. Dahası, Marx bu görüşü "klasik Alman filozoflarının mirasından" almıştır ve bu eleştiride Alman filozoflarının etkisi hala güçlüdür. (Bence, bu bölümün en parlak tartışmalarından biri budur. Bir çalışmamda şöyle yazmıştım: "Kanımca Nesnenin önceliğinin evrensel olarak kabul edilmesi öznenin öznel dünyasına kıyasla görelidir, öte yandan toplumsal-tarihsel varoluşun nesneleştirilmesi, –**tarihsel fenomenolojide**–idrakin daha derinden bir eleştirisi anlamına gelir."[14] Adorno bu derinliğe ulaşmış olmasına karşın bu konuyu ayrıntılarıyla açıklamaya niyeti yok. Ne büyük yazık![15]

Adorno'ya göre; "metaların fetiş karakteri, öznelci hatalı bir bilince dayanmaz; metaların fetiş karakteri toplumsal *a priori*den (önsel), takas sürecinden nesnel olarak çıkarımlanır."[16] Meta-fetişizmi zihinden kaynaklanmaz; meta-fetişizmi gerçek somut toplumsal varoluşun ürünüdür ve özellikle de kapitalist piyasa ekonomisindeki takas ilişkilerinde yer alan bu özel *toplumsal a priori* (önsel) içinden

---

13 *A.g.e*

14 Bu terimi–**tarihsel fenomenoloji**–Marksist açıklamanın eski çerçevesini aşmak ve Marksizm'in eleştirel ve bilimsel bir şekilde anlaşılması için öneriyorum. Kapitalist ekonomik yaşamda olgu ile öz çelişki içerisindedir. Toplumsal ilişkiler tahrip olarak maddi ilişkiler haline gelir. Ekonomi kendisini ters dönmüş bir görünüm üzerinden ifade eder. Kapitalist ekonomi-politik ve ona ait olan toplumsal materyalizmin üzerinde yükseldiği öncül pseudo-olgulardır. Bu çok sayıdaki karmaşık tersine dönme eleştirel bir **fenomenolojiyi** gerekli kılmaktadır. Bu **fenomenoloji** ekonomik gerçekliğin otantik gerçekliğine ulaşmak amacıyla ideolojiyi arındırmaya çalışmalıdır. Bu **fenomenoloji** aynı zamanda sezgisel-olmayan ve klişeci- olmayan bir yapıya sahip olmalıdır. Önerdiğim Marksist tarihsel fenomenolojinin temel içeriği budur.

15 Zhang Yibing, *Marx'a Dönüş: İktisadi Bağlamda Felsefi Söylem*, Jiangsu Renmin Publishing House, 1999. Bkz. 1. bölümdeki Hegel'in klasik iktisatla ilişkisinin ele alındığı kısım ve 8. bölümdeki Marx'ın iktisadi görüşlerinin değerlendirildiği kısım.

16 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashton, New York: The Continuum Publishing House, 1990, s. 190.

çıkarılarak inşa edilir. Adorno'ya göre; toplumsal ***a priori***'ye işaret edip, dikkat çekmenin önemi abartılmamalıdır. Aslında, toplumsal *a priori*–ilk kez–**ideal *a priori***'nin gerçek temelini açığa çıkarır ve bu temel **gerçekten de *toplumsal ilişkilerin a priorisidir***. Dahası, **şeyleşme** toplumsal bir *a priori* olarak şudur: "Şeyleşmenin kendisi pseudo/yanlış nesnelliğin **dönüşlü** *(reflexive)* biçimidir."[17]

Şeyleşme, toplumsal bir *a priori* olarak, toplumsal-tarihsel gelişimin belirli koşullarında, –özellikle de kapitalizm koşullarında–ters dönmüş biçimde şeyleşmiş olan meta, para ve kapitalist ilişkilerin pseudo-önselliği ideoloji ile homojendir. Adorno şöyle yazar: "Marx, hâlihazırda ikisi arasındaki farklılığa işaret etmiştir. Eleştirinin bir ürünü olarak **nesnenin ağırlıklı olması** ile onun varlığını sürdüren karikatürü arasındaki **farklılığa dikkat çekmiştir**; **Marx**, metalarda var olan niteliğin nesnenin ağırlıklı olmasını bozduğunu açıklamıştır." Adorno'ya göre, "bir süreç olarak takas, bir yandan gerçek nesnelliğe sahiptir ve öte yandan aynı zamanda nesnel olarak hakiki değildir; bu anlamda kendi ilkesini, yani eşitlik ilkesini çiğnemektedir. Bu yüzden de takas zorunlu olarak yanlış bir bilinçliliğe, piyasanın putlaştırılmasına neden olur."[18] Adorno'nun burada yaptığı analiz geleneksel felsefe perspektifinden anlaşılamayacaktır; bu analizin yorumlanabilmesi için, Marksist ekonomi politik teorisinin zengin arka planı gerekir.

Adorno şunu vurgular: "Takas toplumunun doğal büyümesinin bir doğa yasası olduğu ve ekonominin belirleyiciliğinin sabit olduğu düşüncesi yalnızca acı bir alay anlamında ileri sürülebilir."[19] Bu ifadenin, genç Lukács'ın "toplumda doğa yasalarının işlemesine" getirdiği eleştirinin devamı ve bir adım daha ileriye taşınması olduğunu söyleyebilirim.

Özetle, burada Adorno'nun tartışması oldukça derindir. Özetle açıklamak istediği şudur: Gerçeklikteki şeyleşmeyi reddetmek, şey-liği, fetiş yabancılaşmasını ve ideal pseudo-nesnelliği reddetmek doğrudur; fakat ideallikten (idealizm) yola çıkılarak nesnelliğin reddedilmesi telafi edilemez bir hata olacaktır. Burada ben de Adorno ile aynı fikirdeyim; ancak burada sorun, felsefi idealizmin ustalarının düşüncelerini bu kadar gerçekçi bir arka planda oluşturup oluşturmadığıdır. Bu sorunun daha derinlikli incelenmeye değer bir konudur.

---

17 *A.g.e*
18 *A.g.e*
19 *A.g.e*

3. YABANCILAŞMANIN MANTIĞI: FELSEFİ EMPERYALİZMİN FANTEZİSİ

Adorno, bu bölümde **hümanist *yabancılaşma*** düşüncesini ele alır. Bir önceki bölümde şeyleşmiş gerçekliğe karşı idealist *a priorizme* dayanan ideal düşüncenin direnişini ele almıştık. Adorno'ya göre direnen başka bir düşünce de vardır: Bu daha doğrudan bir toplumsal eleştirel teoridir; hümanist *yabancılaşma* düşüncesi. Bu noktada da, Adorno nitelikli teorik analizlerde bulunur. Buradaki hedefi, "olması gerekeni" (gerçeğin özünü) "olanın" (şeyleşmiş ya da yabancılaşmış gerçeklik) karşısına yerleştiren felsefi hümanizmin etik düşüncesidir. Nietzsche, Scheler ve Heidegger'in olumsuz düşüncesi, özellikle de genç Lukács, Lefebvre, Sartre'nın son dönemi ve Batı Marksizmi akımındaki diğer bazı düşünürler büyük oranda bu anlayışa eklenebilir.

Düşünürlerin bazıları, kapitalist piyasa ekonomisinin şeyleşmesi karşısında, doğrudan bir biçimde şeyleşme-karşıtı sloganlar atmışlardır. Ancak bugüne kadar bu direniş hümanist bir eleştiriden öteye geçememiş, bu hümanist eleştiri teoride soyut bir biçimde değerlerin kovulması ve hapsedilmesi düşüncesinden hareket etmiştir. Adorno şöyle yazar: "Bir düşünür kendisini şöyle rahatlatabilir: Şeyleşmenin çözündürülmesi veya meta karakterinin çözündürülmesi ile elinde felsefecinin taşına sahip olduğunu hayal edebilir." Ve bu düşünürlerin "teorilerini bilincin bir formu olan şeyleşme merkezi etrafında örmeleri, eleştirel teorinin–idealist bir biçimde–hüküm süren bilinç ve kolektif bilinçdışı tarafından kabul edilebilir kılınmasına yol açar."[20] Buradaki ifadeler gerçekten de söz konusu mantığa on ikiden vurmaktadır. Adorno, özellikle şu noktaya dikkat çeker: Marx'ın ilk dönem eserlerinde ortaya koyduğu–*Kapital*'deki fikirlerine karşıt olan–düşüncelerin bugünkü yaygınlığı–özellikle de bu düşüncelere ilahiyatçılar arasındaki sempati–, Marx'ın ilk düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Elbette Adorno burada, hümanist Batı Marksistlerinin neredeyse kutsal kitap kabul ettiği *1844 Elyazmaları*'na atıfta bulunmaktadır. Adorno görüldüğü gibi bu eğilimle arasına açıkça mesafe almaktadır.

Adorno, SSCB'deki ideolojik kurumların genç Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne öfke duymalarını anlaşılır görür; çünkü onlar da bu eserdeki şeyleşme teorisinin yol açtığı idealizmin kokusunu, başka bir yönden hissetmişlerdir. Adorno'nun genç Lukács'taki hümanist şeyleşme teorisinden farklı düşündüğü açıktır; hatta Adorno tüm yabancılaşma teorilerine karşı çıkmaktadır. Onun genç Lukács'a karşı çıkmasının nedeni, onun Marx'ın tarihsel materyalizmini şeyleşmenin eleştirisine (yabancılaşma) odaklanan hümanist bir etik kampanyaya dönüştürmesidir. Adorno, Batı Marksizmi'ndeki hümanist eğilimine şeyleşme diyalektiği ile karşı çıkılamayacağını savunmaktadır.

---

20 *A.g.e*

Adorno ve Yabancılaşma

Bu eğilim erken dönem Lukács'ta hâlâ örtük bir eğilim iken, *1844 Elyazmaları*'nın 1932'de yayınlanmasıyla beraber Batı Marksistleri arasında hızla yayılarak açık bir yönelim haline gelmiş ve onların yeni-bireyciliğinin ardında yatan mantığın merkezi unsuru olmuştur. Bu mantık genç Fromm, Lefebvre ve diğerlerinin çeşitli yabancılaşma teorileri geliştirmelerini sağlamıştır. Adorno'ya göre, bu düşünürler, kapitalizmin kültürel ve iktisadi gerçekliğini eleştirmekle beraber, daha derin bir anlamda yaklaşıldığında, onların "şeyleşme üzerine yas içinde, insani acıların nedenlerini açığa çıkarmaktan çok gizledikleri"[21] bir gerçektir.

Neden? Çünkü Adorno, kapitalist gelişmenin toplumda yol açtığı iktisadi-toplumsal "felaketlere" gerçekten de nesnel kimi koşulların ve ekonomik ilişkilerin neden olduğunu; bu nesnel koşulların da insanları güçsüzlüğe ve duyarsızlığa mahkûm ettiğini, yine bununla birlikte bu koşulların insan eylemi sonucunda ortaya çıktığını belirtir. O halde, sorunun çözümünün anahtarı bu ilişkilerin açığa çıkarılması veya kavramsal etik ile eleştirilmesi değildir. Kapitalist ekonomideki üretim ilişkilerinin bütünü ile kıyaslandığında, "şeyleşme bir yan ürün (yanı sıra bir olgudur)"; hatta yabancılaşma bilincin şeyleşmiş gerçeklik karşısındaki öznelci hali sayılmalıdır; yabancılaşma bundan ibarettir. Şeyleşme ve yabancılaşma nedenler değil, sonuçlardır. Marx'ı hümanist bireycilikten ayıran işte tam olarak bu noktadır. Bu noktada Adorno'nun kavrayışı gerçekten de tamdır.

Adorno'ya göre bunun ilk görünümü, klasik bireycilikteki *insan familyası (genom) kavramıdır*. Adorno'ya göre, evrenselcilik (insanlığın türsel özü olarak), gizli bir biçimde yürürlükteki mevcut hükmetme biçiminden edinilmektedir. (Kanımca bu, Stirner'ın görüşlerini andıran bir görüştür; Çünkü Stirner de Feuerbach'ı eleştirirken; Tanrı'nın çöküşünün ardından, ortaya çıkan "insan-tanrının" aslında evrensel tür (genus) *insan düşüncesine dayandığını açığa çıkartmıştır*. Ancak, Stirner o dönemde insanın türsel özü denilen şeyin gerçekte nereden kaynaklandığını ve doğduğunu ortaya çıkaramamıştır.) İnsanın türsel özünün karizması evrenselin karşı konulmazlığından ödünç alınmıştır. Yukarıdaki tartışmadan anladığımıza göre, Adorno'nun "evrenseli", kapitalizmdeki şeyleşmiş gerçekliğin inşa ettiği **toplumsal *a priori***'dir ve geleneksel mitolojideki mutlaktan farklıdır; bu kez insanın türsel özü kapitalist piyasada oluşan–kendiliğinden değişim ilişkilerinden–edinilir ve buradan içselleştirilir. Bu yüzden insan türünün özüne ilişkin burjuva ilkesi, kendi özgün kimliğini fark eden sarsılmaz bir **bir-liktir** ve isyancı bir tarzda öznenin içinde hâkimiyeti (İng. dominion) tekrarlar.

Adorno şöyle yazar: **"Kişi–çok eski günlerden bu yana–evrenselin ait–büyülü olduğuna inanılan– davamıdır ve "kişi" bu haliyle sarsılmaz bir biçimde tikelin içine oturmuş haldedir." Bu iddia, Foucault'yu çağrıştırmaktadır. Ancak Foucault, kişinin (bireyin) modernitenin ürünü olduğunu iddia ederken, Adorno bireyin eski antik büyücülüğün yeni bir hilesi olduğunu ileri sürmektedir. Buna rağmen aynı paragrafta şu ifadeye de yer verir: "Birey, tarihsel olarak oluşmuş bir düğümdür, bu düğüm özgürce çözülmeli, ebedileştirilmemelidir."[22]**

---

21 *A.g.e*

22 *A.g.e*, s. 276.

Hümanist bireyciliğin ikinci görünümü ise Heideggerci yeni-kişiciliktir (yeni-bireycilik). Burada kişi bir totoloji haline gelir; Heideggerci kişinin elinde kalan tek şey kavram-sız "orada olmak" şeklinde bir varoluştan biçiminden ibarettir. Bu nokta ile ilgili olarak bir önceki alt bölümde Adorno'dan birçok şey öğrenmiştik. Heidegger'in "orada olmak" kavramı insanın bilincinden başka bir şey değildir. Ona göre, insanlar, bırakınız kişi olarak kendilerini ortaya koyabilmeyi–sadece–eylem yapmadıkları yerde, insan olabilirler. Adorno, Heideggerci sınırlı bireysel öznenin bir yalandan ibaret olduğunu tespit eder, "çünkü bu özne mutlak egemenliğini korumak için kendisine dair nesnel tanımları yadsır." O da insana acıyan "insani bir ideolojidir."[23]

Böylesi bir Heideggerci ideolojik yanılsama içerisinde, yani insani "tözselliğin" var-olmama hali söz konusu olduğunda, özne kimi belirsizlik içeren değerler imal eder; yani insan-gerçeklik içinde-*olması gereken mi* (gerçek varlık) olacak? Yoksa buna karşıt bir şey yani insan "olan insan" (var olan) mı olacak? Bu düzen yanlısı pansumancıların "satış stoğuna" girmiş önemli bir ürün haline gelmiş olan "kendine yabancılaşma" mantığıdır; pederşahi bir üslupla insanın kendisini aforoz ettiğini savlarlar; insanın her zaman daima sahip olduğu olmuş olduğu kendi-halinde-olmaklığından uzakta kaldığını söylerler. "Oysa insan, aslında asla hiçbir zaman o iddia edilen kendi-halinde-şey olmamıştır. Dolayısıyla, insanın axpai'sine[24] sığınma girişimlerinden umabileceği şey sadece mevcut otoriteye itaat olabilir ve bu otorite ona yabancı olan yegâne şeydir." Adorno, ciddi bir tonda dini bir hatip edasıyla, Marx'ta *Kapital*'de artık öz-yabancılaşma kavramının olmadığını belirtir. Bunun sadece bu eserin ekonomi ile ilgili olması değildir; bu tutumun felsefi bir anlamı söz konusudur.[25] Bu bakımdan, Adorno genç Lukács'tan ve diğer hümanist Batı Marksistlerinden belirgin biçimde ayrılır. Bunu, kitabın önsözünde de ele almıştık.

Adorno ve Geçmişe Dönüş

Soyut yabancılaşma teorisinde, özellikle de bu kişici düşünce dalgasının temelinde "*geçmişe dönüş*" mantığı yatıyor ise, bu kaçınılmaz olarak romantizme özgü bir fantezidir. Buna benzer tipik kavramlar Schiller'deki kişiliğin parçalanması kavramı ve Heidegger tarafından yorumlanmış olan şair Hölderlin'in "yuvaya dönüş" seyahati kavramıdır. Adorno şöyle yazar: "Geçmişe yapılan güzelleme, geleceğin inkârına ilave bir inkâr getirir ve bu inkâr çıkmaz bir sokak olarak yaşanmıştır; sadece ve sadece gelecek kaybedildiğinde geçmiş cazip olabilir." Gerçekten de bu, Adorno'nun klasik Yunan'a nostaljik özlem duyan Nietzsche ve Heidegger'e getirdiği eleştiridir. Aslında sanayi uygarlığından önceki tarih öncesi toplum, romantiklerin idealize ettiği gibi bir cennet değildi. O dönemlerde "insanlık hala gayri-şahsi şeylerin tahakkümü altındaydı" çünkü insanlar, Engels'in de dediği gibi, "doğanın kölesiydi" ve bütünden bakıldığında genelde insanın bilinci şeyleşmeyi taklit (mimesis) aşamasındaydı.

---

23 *A.g.e*, s. 277.

24 **Axpai:** Plato'nun yüceltiği İyi'nin bilgisi–en üst düzeydeki bilgi, Kent/Devleti hakkındaki, metafizik bilgi. Plato'ya göre "İyi" mutlak biçimdir.

25 *A.g.e*, s. 278.

Tüm tarımsal uygarlık çağları boyunca sahip olunan zihniyet yapısı budur. Dolayısıyla doğa bilimleri, diğer bilimlerden ayrılmazdan önce; insanlığın bilinci, bilincin şeyleşmiş biçimleri ile el ele gidiyordu, şeylere kayıtsız kalmıştı ve onları yalnızca araç olarak görüyor; şeyleri özneye indirgiyordu ve bu insanlık için bir aşağılanmaya yol açıyordu. Adorno'nun bu pasajdaki tartışmaları zor anlaşılır nitelikte.

Adorno şunu söylemek istemektedir: Tarihöncesi toplumda insan bilinci kesinlikle şeyleşmişti; fakat daha sonraki doğal ekonomideki sonlu şeylerin araçsal varoluşu, bilinçsizce, fakat doğrudan bir biçimde öznel bilinç olarak görülüyordu; yani, böylece özne evrenseli nesneye enjekte etmiştir. Buradaki yarılma, zayıf insani öznenin yarılmasıdır; aynı zamanda en dolaysız anlamda bir şeyleşmedir. Ancak kapitalizmin gelişimi ve özellikle de sanayinin hedefinin dünya ölçeğine yayılması ile insanlar tamamen yeni bir çevreleyen dünya inşa etmeye giriştiler; bu noktadaki bakış açısı üretimin "elde hazır-bulunması" bakış açısıydı. Bununla birlikte insanlar tarafından yaratılan bu araçsal sistem, özneye karşı işlemeye başladı ve böylece yeni bir şeyleşme alanı oluşmuş oldu. Bu alanda olan şey, "nesnenin özdeş olmayan yanı ile insanların egemen üretim koşullarına tabiiyetinin birbiri ile iç içe geçmesidir."[26] Burada Adorno'nun ortaya koyduğu tarihsel çözümleme, görüldüğü gibi, Marksizm ile uyum içindedir.

Bu noktada, Adorno'nun önermesindeki "nesnenin özdeşmez olan yanı" insanların kendilerinin yarattıkları yeni üretici güçlerle insanın özlem ve iradesi arasında ortaya çıkan farklılığı ifade etmektedir. İnsanlar kendilerinin yarattıkları "nedensel bütünü" kontrol edemezler ve bir perspektif içinde hâkim kapitalist üretim ilişkilerini göremediklerinde de, bilinçlerinde baş aşağı olarak şeyleştirdikleri, tarihsel olarak var olan (meta, para ve sermaye gibi) "işlevsel ilişkiler" karşısında boyun eğmeye mahkûm etmek zorunda kalırlar. Burada Adorno'nun ortaya koyduğu tarihsel çözümleme Marksizm ile uyum içindedir.

Adorno'ya göre, Marx'ın erken ve geç dönemlerinde yaptığı şeyleşme ve yabancılaşma analizi iki farklı teorik tutuma yol açmaktadır. "Olgun Marx, özgürleştirilmiş topluma dair yaptığı az sayıdaki tanımda şeyleşmenin nedeni hakkında, yani işbölümüne dair tutumunu değiştirmiştir. Marx, artık özgürlük halini insanlığın baştaki dolayımsızlığından ayırmaya başlamıştır. Sorunu planlama düzeyinde ele aldığında ise üretimin, kâr amacı yerine kullanım değerleri üretimi olacağını ve böylece, Marx bir anlamda kaybedilmiş olan dolayımsızlığın yeniden kazanılmasını umut etmişti; Marx bu planlamada "o yabancı şeyi" korumuştur. Felsefenin o güne kadar yalnızca düşünebildiği bir şeyin gerçekleştirilmesine dair projesinde, yani Marx o erken döneminde felsefenin dolayımını korumuştur."[27] (Burada özgürleştirilmiş toplum ifadesi ile Marx'ın komünist toplumunu kastediyor)

Bu felsefi değerlendirme ilkesel olarak doğru ancak konuya dair bazı özel açıklamalar yapmam gerekecek. Adorno'nun bu düşüncelerinden yola çıkarak, olgun olmayan bir Marx tespit ettiğini saptayabiliriz; bu Marx, muhtemelen *1844*

---

26 *A.g.e*, s. 192.

27 *A.g.e.*

Elyazmaları'nın yazarı olan genç Marx'tır. O dönemde Marx, insanın özgürlüğünü, yabancılaşılmamış doğal bir durum (dolayımsızlık) olarak tanımlamıştır; işbölümünün yarattığı emeğe yabancılaşma durumu insanlığın dejenere olup bozulmasının en temel nedenidir. Bu yüzden, özgürlüğün hedefi, yabancılaşmanın diyalektik olarak aşılması ve insanın kaybetmiş(!) olduğu dolayımsızlığını tekrar kazanmasıdır. Bu, kişiciliğin değerleri hapsettiği koşulların etik eleştirisidir. Fakat "olgun Marx" (Adorno tam isabetli bir şekilde, bu Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinin dördüncü bölümünde ortaya çıktığını tespit eder) artık, insanlığın ilksel dolayımsız varoluşunu artık özgürlüğün bizzat kendisi olarak görmemektedir. Marx böylece tarihteki ilerlemeyi, özellikle de kapitalist üretim araçlarının–makinelerin–neden olduğu üretimdeki muazzam gelişmeyi nesnel olarak kabul eder; yalnızca kapitalizmde, amaçların temelden değişerek kâr haline geldiğini görür ve eleştirir. Bu yüzden toplumsal faaliyetlerin düzensizliğini giderecek bir "planlı ekonomi" şeması önerir. Bu noktada, bizzat insanın yaşamının kendisi yeniden baş aşağı çevrilmiş hedef haline gelir. İşte bu kaybedilmiş "dolayımsızlığın tekrar kazanılmasıdır". Fakat Marx, toplumdaki karmaşık toplumsal dolayım ilişkilerinin de büyük önemine inanarak onları tarih içinde ilerletici gerçek olarak görmüştür. Adorno aynı zamanda buradaki "planlamanın" zorlayıcı bir özdeşlik olmadığının altını çizmiştir.

BÖLÜM VI

NEGATİF DİYALEKTİK VE MATERYALİZM

Felsefenin tarihinde başlarda gelişen materyalizm tartışması, Adorno tarafından *Negatif Diyalektik*'in ikinci bölümünün sonlarına gelindiğinde incelenir. Adorno, sonunda materyalizmden yana olduğunu ilan eder. Ancak Adorno'nun materyalizminin bir ontoloji ve Birincillik Felsefesine dâhil bir "-izm" olmadığından eminiz; o yüzden biz de -izmi çıkartıp Adorno'nun felsefesini **materyalistik** bir felsefe olarak adlandırıyoruz. Birazdan keşfedeceğimiz gibi Adorno, "materyalizmi" ayrıntılı bir şekilde değerlendirerek, Marx ile arasına, ona yaklaştığı ve ondan uzaklaştığı noktaları özenle belirlediği, bir sınır çizgisi koymaya çalışacaktır. Bu, Adorno'nun bunu iyice düşünerek teorik olarak planladığı görünümü ortaya çıkmaktadır.

1. ELEŞTİREL TEORİ VE MATERYALİZM

Adorno, teorik mantığını sonuçlandırdıktan sonra negatif Diyalektiğin materyalist olduğunu kabul eder. "**Diyalektik, nesnenin ağırlıklı olmasına geçilmesi ile materyalistik olur.**"[1] Bu, teorik bir itiraftır. Negatif Diyalektik kökensel ontolojik bakımından değil, nesnenin ağırlıklı olması anlamında materyalizm ile özdeşleşir. Bununla birlikte Adorno'nun bu önermesi birçok tikel sınır çizgileri içermektedir.

Birinci olarak, Adorno kökeni Husserl'in fenomenolojisinde olan *nesnenin öznelliği* tartışmasını inceler. Husserl şöyle der: "Nesne idrak ediminin nesnesi olduğunda, onun fiziksel yanı–epistemolojiye dönüşerek–başından itibaren tinselleştirilir."[2] Bunun anlamı nedir? Naif gerçekçiliğin savladığı nesneleri-yücelten kendinde-şey ile kıyaslandığında, fenomenoloji amaçlı bir öznede merkezileşmiş bulunan öznel bir idrak alanı tanımlar ve ancak bu alana giren nesneler öznel bir nesne olarak tanımlanır. Bu öznel nesne "yalnızca öznel olarak amaçlanmış bir çözümleme bakış açısından 'nesne' olarak adlandırılabilir ve bu çözümlemede öznenin önceliği sualsiz kabul edilmiş görünür."[3] Bu tutum Hume ve Kant'ın ampirizminin abartılı öznelciliğidir. Bu ampirizm, özne ile nesnenin epistemolojide ilişkilendiğini ve bunun sonucunda nesnenin özneye dayandığı düşüncesine dayanmaktadır. Burada Kant'ın doğası ile "sergilenmiş olan" özdeşleştirme tarihsel-dışı bir şekilde ontolojikleştirilmiştir. Bu düşünce–içkin

---

1 *A.g.e.*

2 *A.g.e*, s. 192-193.

3 *A.g.e*, s. 193.

olarak–kendi içinde, hâlâ bir türlü kaçınılamayan eski kadim özdeşlik mantığı ile uyumludur. Peki, insanlar öznenin bu yanlış, zora dayalı özdeşliğini neden bir türlü kıramamaktadır?

Özne-nesne ilişkisini tartıştığımızda da, tarihsel ve özdeşmezlik içeren bir perspektif, yukarıdaki öznel idrak alanının "maddi şeylerle ayrılamaz bir şekilde kaynaşmış olduğunu" açığa çıkartabilir. Adorno, epistemolojiyi materyalist zeminde açıklamak için "duyu" yetisini örnek olarak ele alır. Genel olarak belirtmek gerekirse, epistemolojinin bütünü ve birçok idealist filozof açısından duyu yetisi son derece önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin Hume, şeyler dünyasının öznelci ve zihnin içinde olan bir yolla yeniden inşasını savunur; burada zihnin içinde kurduğu hiyerarşinin tabanında duyu yetisi yer alır. Bununla birlikte basit bir gerçek olarak fiziksel/bedeni (somatik) bir moment olmaksızın duyu da olmayacaktır. Adorno şöyle yazar: "Her duyu **aynı zamanda** bedensel bir hissetmedir. (Alm. Körpergefühl). (Bu Adorno'nun görüşünü çok açık ve net bir biçimde ortaya koymaktadır.)

Hatta ve hatta hissetme duyuya 'eşlik dahi etmez', aksi takdirde bu, duyu yetisinin elle tutulabilir somutluğunun yarılmasının (*chorismos*[4]) varsayılması anlamına gelecektir."[5] Aslında Berkeley, Kant ve Hegel–az veya çok–temel duyunun nasıl oluştuğunu ele almışlar ("bütünleştirme", "tamalgı" ve bilincin inşası gibi kavramlar oluşturmuşlardır); ancak ayrımsız hepsi de farklı türden idealizmlere doğru kaymışlardır. Peki, bu bilinç inşasına katılan maddi öğeler neden incelemiyoruz? Adorno, idrak ediminin içindeki salt idraki olmayan bölüm olan bedensel (somatik) momentin indirgenemez bir şey olduğunu savunur. Bedensel (somatik) moment öznelliğe indirgenemez ve radikal ampirizm bu yüzden çökmeye mahkûmdur. Açıktır ki, Adorno duyu yetisine dair öznel düşüncede, fiziksel (somatik) nesnenin özdeşmezlik içeren takımyıldızı tarzı ustalık üstünlüğüne (İng. mastery) sahip olmasından yanadır.

Marx'ın Popüler-Metafizik Materyalizmi Alt Etmesi

Adorno, kesindir ki, kaba materyalizme ve naif gerçekçiliğe getirilen idealist eleştiriyi bilmektedir; fakat o burada mecazi-mürsel yapar ve idealizmin eleştirisinin sadece "kolay yutulur lokma olan çöpten adamı" devirdiğini ileri sürer. Gerçekten de, materyalizm teorik veya mantıksal olarak çürütülmeyi hak etmeyecek kadar "çöpten bir adamdır". Adorno, böylece idealizme kararlılıkla karşı çıkarken, aynı özdeşçi yapıya sahip olan kaba materyalizme geri dönmek istemediğini belirtmek ister. O, yeni ve daha derinlikli bir düşüncenin oluşturulmasından yanadır; bu düşünce Marksist tarihsel materyalizmdir. *Eğer yanılmıyorsam, Adorno kitabında ilk kez burada, Marx ile arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde tespit eder.* Adorno, doğrudan şuna işaret etmektedir: "Tarihsel materyalizm ile onun popüler-metafizik çeşidi arasındaki çizgiyi Marx çekmiştir."[6]

---

4 **Chorismos/Yarılma:** Platon'un İdea düşüncesi, yarılma açısından başta Aristo olmak üzere çeşitli filozoflar tarafından eleştirilmiştir.

5 *A.g.e*

6 *A.g.e*, s. 195.

Bu, çok önemli bir çizgidir. Adorno'ya göre, "Materyalizm, kurnaz karşıtlarının iddia ettiği gibi bir dogma değildir; materyalizm, dogmatik olarak kabul edilen her şeyin yok edilmesidir". Tarihsel materyalizmin bir dogma olmadığı, eyleme rehberlik eden bir dogma olduğu, Engels ve Lenin tarafından da onaylanmıştır. Fakat Adorno Marx'ın materyalizminin, klişe varlıkları olumlayıcı bir yaklaşımla korumayı amaçlamadığını, bunun yerine, geleneksel felsefi materyalizmin şeyleri katılaşmış nesnelere dönüştürme anlayışını kırmayı amaçladığını vurgulamak istemektedir. Ona göre, Frankfurt Okulu'nun Horkheimer'ın öncülüğünde geliştirdiği eleştirel teori; asla materyalizmi basit bir teorik öncül olarak ele almamış; dünyayı "bilincin dışındaki şey" gibi "amatörce açıklamalara" rağbet etmemiş; aksine materyalizmi "teorik olarak öz-bilinçlilik" ve hakiki bir olumsuzlayıcı eleştiri olarak ele almıştır. Marx'ın teorisinin temelini oluşturan hakiki diyalektik ve tarihsel materyalist görüş işte budur.

Dolayısıyla, Adorno bu görüşler çerçevesinde tarihsel materyalizmin Horkheimer'ın de öne sürdüğü gibi bir "bilgi sosyolojisi" olamayacağını savunur. Yani, Marksist tarihsel materyalizm her tür toplumsal işlevi doğrudan ve olumlayıcı bir şekilde onaylayamaz; aksi takdirde bir tür pozitivizm derekesine inerek bozulacaktır. İğneleyici ve memnuniyetsiz bir tonda, bu pragmatik nitelikli "uygulamalı felsefenin" (bilgi sosyolojisinin) içine her türlü malzemenin katıldığı bir çorba gibi iktisat ve siyaset gibi diğer disiplinlerin teorilerinin içine katıldığı bir çorbaya çok benzediğini söyler; onun ideoloji kavramı karşısında da başarısız olduğunu onu da bu çorbanın içine karıştırdığını ileri sürer. Bence Adorno, klasik felsefenin açıklayıcı bir çerçeve ile sınırlı kalmış olan niteliğini; özellikle de tarihsel materyalizmi toplumun işleyişinin teknik düzeyde bir açıklama metodolojisine indirgeyerek bozan eski Sovyetler Birliği'ndeki akademik çevrelerde etkili olan sosyolojik temelli tarihsel materyalizm bakışını da eleştirmek istemiştir. Bu çevrelerdeki bilgi sosyolojisi hâlâ *ideolojik* bir yanılsama olmaya devam etmektedir.[7] Bu ideolojinin yanlışlığını ortaya çıkarmak negatif diyalektik için teorik bir görevdir. Adorno'ya göre, diğer yandan bu bilgi sosyolojisi yalnızca toplumun nesnel yapılarını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda nesnel hakikat düşüncesini ve ona dair idraki (cognition) dahi reddetmektedir. Bu nedenle, "böyle bir sosyolojiye göre toplum, tıpkı Pareto'nun kurucusu olduğu pozitivist iktisatta olduğu gibi, bireysel tepkiselliklerin ortalama değerinden ibarettir."[8] Kanımca bugünün pozitif bilimlerine gömülmüş bizler için bu, üzerinde oldukça derin düşünülmeye değer bir tespit.

---

7 Horkheimer'ın "bilgi sosyolojisi" tespiti ilginç bir biçimde onun "ideoloji" ve "ütopya" tanımlamalarına dayanır. Bkz. Horkheimer, *İdeoloji ve Ütopya* adlı kitabı, The Commercial Press, 2000.

8 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashton, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 198.

2. İDEALİZMİN TİN KAVRAMI

Adorno, kaba materyalizmin idealizme saldırısından farklı bir yol izleyerek, felsefi eleştirisine tarihsel materyalizmden başlar. Eğer, hissetmede nesnel bir etken var ise, çeşitli türdeki idealizmlerin felsefenin ontolojik zemini olarak kabul ettiği düşüncelerde de böylesi nesnel bir etken var mıdır? Bu nesnel etken gerçekten de birincil, kendine yeten ve kökensel bir şey midir? Adorno'nun bu soruya verdiği yanıtın çok özel bir perspektif açtığını söyleyebiliriz. Bu perspektif, tinsel kavramların oluşumunu sağlayan toplumsal gerçekliğin tarihsel bir çözümlemesinin gerekli görülmesidir.

Adorno, zihnin (ruhun) nesneleştirilmesinin sırrının, "ben"in gizemselleştirilmesinde yattığını düşünmektedir. Adorno, geleneksel felsefi tartışmalarda sıklıkla kullanılan bir yöntem olan, genel mantık felsefesi ile başlamak yerine, zihni (ruhu) oluşturan tarihsel-toplumsal zemine işaret ederek, deneyim ile neden, kavram ile öz-bilinçlilik arasındaki ilişkiyi araştırır. Adorno zihnin özünün dış dünyanın yansıması olduğunu savunan eski materyalist görüşü çürütür. Ona göre, "zihnin özü gerçek hayat sürecinde, türlerin hayatta kalmalarının yasalarının keşfinde, bu türleri ayakta tutan kaynaklarla ilgili yasaların bilinmesinde aranmaktadır."[9]

Tinsel özne olarak "ben", fiilen aramızdaki *toplumsa-türsel ilişkilerin* gelişkin bir halidir. Bu düşüncenin ilk olarak Hegel tarafından *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya koyulduğunu belirtir. "Hegel, ünlü **köle-efendi** tartışmasında, öz-bilinçliliğin emek sürecinden doğduğunu ortaya koymuş; Hegel, bunu yaparken, bir yandan "beni" öz-belirlenimli amaca uyduracak bir ayarlama yapmış, aynı zamanda öte yandan "beni" farklılıklar barındıran maddeye uyduracak bir ayarlama yapmıştır."[10] Adorno'ya bu yaklaşım zihin kavramına dair geliştirilebilecek en önemli perspektiftir. Bu yaklaşıma göre, **kavram** ne geleneksel materyalizmde olduğu gibi, (töz ve yasalar da dâhil olmak üzere) dışsal nesnelerin bir yansımasıdır; öte yandan ne de öznel bir niyet veya öz-tanımadır. Kavramın özü toplumsal ilişkiden kaynak alır; *kavramın* özbilinci *emeğin nesnesi ve nesnel ilişkilerde zemin bulur*. Kanımca bu çok derinlikli bir bakış açısıdır.

Adorno, Hegel'in bu yaklaşımla, toplumsal emek sürecine katılan bireyin *türsel ilişkilerini* tinselleştirmek istemiş ve aynı zamanda öznenin amacını dönüştürmeye çalışmıştır; yani öznenin amacının emeğin nesnesi olmaktan çıkıp varlığın totalite tarafından soğurulmasına doğru gittiğini görmüş ve bunu durdurmak istemiştir. Bunun sonucunda Hegel'de zihin nesneleştirilir ve bir "totalite" ve "kavramsal bir varlık" (İng. hypostatized) olarak ele alınır. Bu bakımdan, Feuerbach'ın, Hegel'in düşüncesinin detaylı ve kapsamlı bir **teodise**[11] olduğuna dair eleştirisi bütünüyle haksız değildir; Çünkü Hegel Tanrı'yı insanın türsel özünün yabancılaşmasından üretir ve basitçe Tanrının yerine İdea'yı geçirir.

---

9 *A.g.e*

10 *A.g.e*

11 **Teodise:** Hıristiyan din biliminin bir alt kolu olarak şeytanın varlığı karşısında Tanrının adalet ve iyiliğini kanıtlamaya çalışan kolu.

Adorno şöyle yazar: "İdealist tin kavramı toplumsal emeğe geçiş yolunu istismar eder. Bireysel aktörleri soğuran genel faaliyetin tinselleştirilerek **numen** olarak sunulması kolaydır ve öte yandan bireyler göz ardı edilir."[12] Modern nesnel idealizmin asıl kökeni, burada yatmaktadır. Adorno'nun analizi gerçekten de son derece etkileyici. O, Hegel idealizminin, "mutlak ideasının" yerine "madde" konulunca materyalizme, idealist diyalektiğin de materyalist diyalektiğe dönüştürülebileceği düşüncesinde temellenen, idealizmi basitçe baş aşağı çevirmek gibi naif bir yöntemi terk eder. Çünkü bu yaklaşım eski ile yeninin bir karması olacaktır.

Ayrıca Adorno'ya göre; idealizmdeki soyut "varlığın" aslında toplumsal emeğin katılaştırılması ya da Heidegger'in deyimiyle, metafizikleştirilmiş bir "Varoluş" olduğu gözden kaçırılmaktadır.

Şüphesiz, Adorno, –aynı zamanda–Kierkegaard'la birlikte gelişen; basitçe tür felsefesini baş aşağı çevirme üzerine inşa edilmiş olan yeni-hümanizmin savunduğu bireyin üstünlüğü yaklaşımını da çürütmektedir. Çünkü aslında, Marx'ın iktisat teorisi, maddileşmiş insanın toplumsal-türsel ilişkilerini açığa çıkartmıştır; diğer deyişle "kapitalizmin değer yasaları insanların kafaları üzerinden gerçekleşmektedir."

Burada Adorno'nun Max Stirner ile birlikte ve onun ardından türsel felsefeyi basitçe reddeden felsefi çizgi karşısında kararsız kaldığını ve emin olamadığını görüyoruz; bu noktada Adorno, tür ile birey, tümel ile tikel arasında takımyıldızı tarzı bir diyalektik ilişkiyi savunur: "Tümel ile tikel arasındaki diyalektik geçiş, –statüko içinde–tümelin yıkıcı üstünlüğünü fanatik bir şekilde ele alan bir tikeli tercih eden bir teoriye izin vermez; aynı zamanda bireyin rolünün tanınmasının, tümeli–onun sefil ve aşağılanmış–tikelinden arındıracağını hesaplanan koşulları savunan bir düşünce tarzını kabul etmez."[13]

Burada Adorno'nun söz ettiği "tikeli tercih eden teori", Stirner, özellikle de Kierkegaard ile birlikte gelişen ve aynı zamanda klasik Marksizm'de (genç Marx dâhil) içkin hümanist düşünceleri de kapsayan, birey-yönelimli yeni hümanizmdir.

Adorno idealizmin daha derin anlamda, zihni bir "etkinlik" olarak tanımladığını belirtir; "etkinlik olarak zihin bir tür oluştur."[14] Fichte, Hegel ve geç dönem Bergson, Husserl ve Heidegger'de bir varoluş hiyerarşisi bulunur. Bir yandan nesne verili bir klişe olarak hazır görülür, öte yandan zihnin oluş halindeki bir etkinlik olarak daha yaratıcı olduğu düşünülür; böylece varılan sonuç basit bir zihinsel etkinlik kavramıdır; bu kavram çerçevesinde zihnin zaman-içi (İng. intratemporal) ve tarihsel olduğu tasarlanır: Sonuçta zihin tarihi üretmekte ve tinsel inşayı gerçekleştirmektedir. Eski sezgisel materyalizm ile karşılaştırıldığında, bu tarz idealist düşünce daha derinliklidir. Fakat yukarda çizgilerini gördüğümüz Adornocu tarihsel materyalizm bu idealist düşüncenin de sırrını deşifre eder: Tarihi üreten zihinsel etkinlik değil insanın toplumsal faaliyetidir.

---

12 *A.g.e*, s. 199.

13 *A.g.e*, s. 199-200.

14 *A.g.e*, s. 201.

Tabii ki Adorno bu yaklaşımıyla tartışmada üstünlüğü elde eder. Çünkü o bu idealistlerin zihni bir "etkinlik" tanımladıklarında yanıtlamak zorunda kaldıkları problemi çok net görmektedir. "Eğer zihin bir etkinlik ise etkin olan nedir?" sorusunu ortaya atar ve şu önermeyi dillendirir: "Fiziki bir öz içermeyen hiçbir etkinlik olamaz". Dolayısıyla zihinsel etkinliğin oluşumunun doğasının da bir önkoşulu olmalıdır. Bu önkoşul, nesnenin oluşum doğası değil, toplumsal öznenin oluşum doğasıdır. Bu bağlamda, Adorno'nun Marx'ın zihnin "tarihsel-dışı" olduğu bakış açısı ile hemfikir olduğu açıktır.

Adorno, bu idealistlerin şu noktayı ihmal ettiğini yazar ve şöyle eleştirir: "Felsefeyi–içkin olarak–zihinden- zihnin ötekisine geçmeye zorlayan şey, zihnin bir etkinlik olarak tanımlanmasıdır."[15] Adorno'nun yukarıdaki tartışmada ele aldığı gibi, bu "öteki" fiilen zihnin kurtulmaya çabaladığı, ama–çaresiz–bir türlü kurtulamadığı somut toplumsal tarihi oluşturur ve yaratır. Bu noktada Adorno Fichte'yi değerlendirir: "Bu yüzden, Fichte şöyle düşünmüştür: 'Ben'in 'ben olmayan'a tepki verebilmesi için yegâne koşul 'ben'in kendi payına–aynı zamanda– 'ben olmayan' olmasıdır. Ancak bu takdirde "ben" bir şey "yapabilir". Sadece ve sadece bu takdirde bu yapma-nın kendisi (Alm. Das Tun) bir oluşum olabilir."[16] Nesne olmaksızın, özne hiç'e dönüşür; özne yalnızca nesnenin karşısında ve yalnızca nesnenin egemenliği altında inşa edilir; böylece nesnenin bu hükmetme etkinliği zihni ve ontolojik bir karakter kazanmış olur.

Adorno, böylece Hegel'deki mutlak kavramın doğuşunun ve Heidegger'in varlığa dair getirdiği soyut ve işlevselci açıklamanın altındaki sırrı açığa çıkarmış olur. Adorno burada kendi düşüncesini şöyle ortaya koyar: "Düşünce edimi, düşüncenin kendi ötekisi üzerindeki üstünlüğünü kırar, çünkü düşünme edimi kendi içinde–hâlihazırda–zaten ötekidir. Dolayısıyla tüm etkinliklerin en yüksek düzeydeki soyutlaması olan aşkınsal işlevin, olgusal yaratımların daha üstünde olan bir düzeyde konumlandırılmayı hak etmediğini belirtmemiz gerekir. Adorno'nun bu yaklaşımı idealizmin birincillik ilkesini güçlü bir şekilde alaşağı eder ve şöyle yazar: "En önemlisi özne –'ben' olarak–sadece ve sadece 'ben olmayan' ile uzlaştığında özgürleştirilebilir."[17] Bu gerçekten de derin bir diyalektiktir.

Adorno daha sonra Heidegger'in **varlık öğretisinin** ideolojik bir karakter kazandığını saptayarak, bu ideolojileştirmenin nasıl ortaya çıktığını açıklar:

"Bu varlık öğretisi, düşüncedeki materyalist momenti var olan tüm varlıkların ötesinde bir saf işlevselliğe dönüştürme yoluyla–sezilmesi güç bir biçimde–tinselleştirerek ve aynı zamanda; –yanlış bilinçliliğin eleştirisi sürecinde–sihir gibi bir tarzla–materyalist Varlık kavramının içinde olanı dışlayarak, ideolojik hale gelir."[18]

---

15 *A.g.e*, s. 200.
16 *A.g.e*
17 *A.g.e*, s. 283
18 *A.g.e*, s. 200.

Ve Adorno Heidegger ile ilgili dikkatli bir değerlendirme yapar: Eğer bir felsefe, gizemli bir spekülasyon ile hakiki gerçeğin buharlaşmasına yol açar ve köleleştirilmiş insanları hakikati, kaderi ve merhameti çarpı işaretinde (X) aramaya ve acıları şiirsel bir şekilde kabullenmeye sevk ediyorsa, bu felsefe hakkında "halkın afyonu" benzetmesini yapmak hiç de abartılı olmayacaktır".

3. NEGATİF DİYALEKTİK VE MATERYALİZM

Adorno'nun idealizmi eleştirmesinin, Marx'ın eski materyalizm olarak tanımladığı her hangi bir görüşle uzlaştığı veya onayladığı anlamına gelmediğini daha önce belirtmiştim. Adorno, özellikle bilincin Varoluşa dayandığı görüşünü savunan çizginin tersyüz edilmiş metafizik olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Diğer bir deyişle, Adorno idealizme, tini–kendi kendine yeten–bir totalite olarak ele alan görüşe; tinsel özdeşliğin hâkimiyetine karşı olmasına ve tinin Varlığa bağlı olduğunu açığa çıkartmayı hedeflemesine rağmen farklı bir yol izler.

Adorno, insanın yaşam içinde ilişkide olduğu nesnel varlıkları–kendi kendine yeten–baş aşağı çevrilmiş maddi varlıklar olarak ele alarak, bu temelde eski materyalist felsefeye özgü soyut özdeşlik ve totalite mantığına geri dönme çabası içinde değildir. Örneğin, zihin-beden ilişkileri tartışmasında aklın önceliğine karşı çıkan materyalistler bunun yerine bedenin önceliğini savunmuşlardır. Bu, aynı derecede geçersiz bir görüştür. Adorno güçlü bir gözlemde bulunur: Akıl ile bedenin birbirine önceliği tartışması, diyalektik öncesi bir tartışmadır ve "birincillik" sorusu etrafında toplanır. Ona göre, imgelem içinde soyut bir formülasyon olan beden ile zihin ikiliği özdeşlik felsefesinin sonucudur; oysa beden ile zihin gerçeklikte ayrılamayacağı gibi, soyut sınır çizgileri çekilerek birinin diğeri üzerinde üstünlüğü savunulamaz.

Edindiğim izlenime göre, Adorno, bu bölümün son parçasında tarihsel materyalizmin temel teorik önermelerine dair olumlu bir tanımlama yapmak istememektedir. Bunun yerine kitabının bu önemli bölümünü coşkulu bir biçimde Sovyetler Birliği'nde etkili olmuş olan geleneksel felsefi çerçeve içinde savunulmuş olan felsefi materyalizmi eleştirmeye ayırır.

Adorno, oldukça doğrudan ifadelerle şöyle yazar: Materyalizm resmi ideoloji haline geldiğinde, başka bir deyişle, materyalizm bozularak dogmatikleştiğinde, siyasal iktidarın bir aracına dönüştürüldüğünde, aslından öylesine uzaklaşmıştır ki, uç düzeyde akıldışı *bir "teorik apokrifa"ya* (Ç.N.: doğruluğundan ve kaynağından emin olunmayan kutsal yazı) dönüşür. Bu noktada, artık materyalizm olmaktan iyice uzaklaşır. Burada Adorno Sovyetler Birliği ve eski Doğu bloğundaki Stalinist ideolojiyi eleştirmektedir: "Artık bayatlamış (neredeyse 50 yıllık) proletarya diktatörlüğünün (bu sınıf uzun süredir bürokratik bir tarzda yönetilmektedir) gerekleri bahanesiyle, devletin yönetilen terör makineleri, ağızlarına aldıkları ideolojiyle alay edercesine, kendilerini kalıcı kurumlar arkasında tahkim etmişlerdir. Bu insanlar kendilerine bağlı kadroları belirlemiş oldukları en öncelikli çıkarlara bağlamışlar ve onları aptallaşmış halde tutmaktadırlar."[19]

---

19 *A.g.e*, s. 204.

Bence bu eleştirel tespit, Çin'deki "kültür devrimi" döneminde hâkim olan zihniyeti incelerken de kullanılabilir. İnsanlar bağımsız bir zihinsel tavır geliştiremediğinde, teorinin kendisi de–kendisinin materyalist olduğunu iddia etse bile– içerdiği doğrudan totalci ve özdeşleştirici doğası nedeniyle, zihinleri korkunç bir zindana hapsedecektir. Çin'de bu olağan üstü dönemde–insanların zihinlerinde– güçlü bir cehalet egemen olmuş, materyalizm dillerden düşürülmez iken, gerçekte ise pratikte idealizm uygulanmıştır. 1958'deki "büyük ileri atılım" günlerinde, kırlardaki yaşlı kuşak çiftçiler materyalizmi savunmak için taşları kullanırken, diğerleri ise "ne kadar büyük yalan söylersen o kadar fazla üretmek olanaklı olur" yanılsamasına inanarak çılgınca davranmaktaydı. 70'lerin başlarına geldiğimizde Marksist klasikleri "ciddi biçimde" incelediğimizi söylediğimiz günlerde ise düşünsel yaşamda "dörtlü çete grubunun" tüm gücüyle körüklediği bir metafizik egemen durumdaydı. Adorno, buna benzer bir şekilde şöyle yazar: "Materyalizm önlemeyi umduğu ve beklediği barbarlığın tam da ortasına düşmüştür."[20]

Adorno'nun Epistemoloji Sorunlarına Yoğun İlgisi

Adorno'nun aynı eleştirel alanda, daha yoğun bir teorik ilgi beslediği epistemoloji meselelerini daha fazla tartıştığını fark ettim. Adorno epistemolojik anlamda şunu ileri sürer: "Nesnenin birincilliğinin düşünülmesi ile yeniden canlandırılan şey, eski niyet değildir."[21] "Daha doğrudan söyleyecek olursak, düşünce ile vizyonun karışımını içermeyen, saf olduğu iddia edilen nesne, soyut öznelliğin gerçek yansımasıdır."[22] Bu önerme, Adorno'nun materyalizme karşı–yukarda andığımız– olumsuz tutumu ile tutarlılık içindedir. Adorno'ya göre, Sovyetler Birliği'ndeki geleneksel felsefe çerçevesi içindeki materyalizm anlayışı büyük bir teorik hata barındırmaktaydı; sisteme dayanan bu felsefede totalite ve özdeşlik amaçlanmaktaydı. Bu büyük hata epistemolojik olarak, bilincin bir imge karakteri taşıdığına ve hadım edilmiş bir nesnelciliğe inanılmasıydı. Nesneyi bir totallik ve özdeşlik olarak görüp, öte yandan bilinci de bu şeyin doğrudan "yansıması" olarak görmek sorunlu olacaktır. Ancak, onlar şunu unutuyor: "Madde, total, farklılık barındırmayan ve düpedüz tekil bir şey olsaydı, içinde bir diyalektik de bulunmazdı."[23] Bu, metafizik ontolojinin, yani tarihsel-dışı mantıksal öğretinin ölümcül bir hatasıdır. İdrak sürecinde bilincin ancak belirli tarihsel koşullar altında oluşabileceğini, bundan dolayı da bilincin nesnenin doğrudan yansıması olamayacağını savunan öğreti de aynı şekilde hatalıdır. Böylece Adorno'ya göre resmi materyalist diyalektikte, yukarıdan verilen emirle epistemoloji es geçilmiştir; epistemolojinin intikamını alan ise yansıma öğretisi olmuştur. Düşünceler, şeylerin birer imgesi değildir, düşüncenin hedefi kendinden-şeydir (thing-it-itself); düşüncelerin şeylerin imgesi haline gelmesi sadece Epikürcü-tarzda materyalist mitolojide geçerlidir; bu mitoloji maddenin küçük imgeler salgıladığını keşfetmiştir.

---

20 *A.g.e*, s. 205.

21 Theodor Adorno, "Özne ve Nesne", *Frankfurt Okulu Yazıları Önemli Yazılar Dizisi*, C 1, The Commercial Press, 1998. s. 212.

22 *A.g.e*, s. 214.

23 *A.g.e*, s. 205.

Geleneksel Marksist felsefenin idrake ilişkin çerçevesine göre "imgelerin totalitesi gerçekliğin önünde duran bir duvara karışır. Buradaki imge teorisi öznenin kendiliğindenliğini, aynı zamanda üretici güçlerin ve üretim koşullarının nesnel diyalektik hareketini reddeder. Eğer, özne inatla nesneyi yansıtmaya mahkûm edilirse, bu takdirde özne kaçınılmaz olarak nesneyi atlamış olacak ve özne kendisini sadece düşüncedeki öznel fazla'ya açacaktır, bunun sonucunda ortaya çıkan şey, entegre yönetimin barışçıl olmayan tinsel suskunluğu olacaktır."[24]

Yansıma Teorisinin Eleştirisi

Yansıma teorisi, insanların–belirli tarihsel koşullar altında–nesnelere yönelik idrak faaliyetini çarpıtarak onu bizzat nesnenin kendisi haline getirir ve böylece öznenin nesneyi idrak çabasının önüne bir "duvar" engeli koyar. Burada kendisinin materyalist epistemoloji olduğunu iddia eden bu felsefe tekrar geriye idealizme kayar. Adorno, burada öznenin ve öznel "fazlanın" kendiliğindenliğini vurgulayarak, bu kendiliğindenliğin öznenin–toplumsal–tarihsel koşullar içinde–kendisini üretici güçlerle ilişkilendirdiğinde ortaya çıkan bir tür zamansal devinim olduğunu açıklar. Öte yandan, imge/yansıma teorisinin, tekliğin güçlendirilmesine yardımcı olmak dışında seçeneği yoktur. Bu noktada Adorno, ancak, şeyleşmiş bir bilincin, nesnelliğin fotoğraflarına sahip olduğunu inanabileceğini söyler; ancak ve ancak şeyleşmiş bilinç başkalarını kendisinin nesnelliğin fotoğraflarına sahip olduğuna ikna etmeye çalışacaktır. Böylesi bir şeyleşmiş bilincin olabileceğine dair yanılsama, dogmatik dolaysızlıklara dönüşür. Adorno'ya göre, Marx işte bu yüzden "yansıma" ve benzeri terimlere çok fazla ağırlık vermemiştir.

Adorno, Marx'ın geliştirdiği eleştirel epistemolojinin doğası gereği teorinin nesnesine ilişkin farklı bir yaklaşım geliştirdiğini, burada teorinin nesnesinin dolaysız bir şey olmadığını, dolayısıyla teorinin bu nesnenin tam bir kopyasını evine götüremeyeceğini yazar: "İdrakin, devlet polisinin sahip olduğu gibi bir sabıkalılar albümü gibi kendisine ait nesneleri yoktur. Aksine idrak, nesneleri düşünürken onları dolayımları içinde düşünür, aksi takdirde idrak görünür veçhede olanı tanımlamakla sınırlı olurdu. Brecht'in de itiraf ettiği gibi, hâlihazırda sorunlu olan–duyusal algı ölçütü–radikal bir biçimde dolayımlanan şeye–yani toplumauygulanamaz. Nesnenin içine, onun (nesnenin) hareket yasası olarak göç eden şey–bu şey kaçınılmaz olarak olgunun ideolojik biçimi tarafından gizlenir–duyusal algı ölçütünden kaçar."[25]

Adorno'nun burada söz ettiği şey, soyut felsefi epistemoloji değil, tarihsel ve toplumsal bir epistemolojidir. Teori, siyaseti gerekçelendirecek bir araç olarak kullanılamaz, böyle yapıldığında, ünlü "teori ve pratiğin birliği" aldatmacadan ibaret olacaktır. Adorno şunu ileri sürer: **"Hiçbir teori, propagandacı basitlik adına, nesnel olarak ulaşılacak idrak düzeyini yadsıma aptallığını gösteremez. Teori, bu idraki yansıtmalı ve onu daha ileriye taşımalıdır. Teori ile pratiğin birliğinin anlamı, düşünmede zayıflığa boyun eğmek değildir; bu aslında baskı altındaki toplumlarda ortaya çıkan bir ucubeliktir."**[26]

---

24 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. E. B. Ashton, New York: The Continuum Publishing House, 1990. s. 205-206.

25 *A.g.e*, s. 206.

26 *A.g.e*, s. 206-207.

Yansıma-temelli (Alm. Abbildendes) düşünce edimi eleştirel derin düşünmeden yoksun olacaktır, bunun anlamı diyalektiği olmayan çelişmeyi kabul etmektir; dolayısıyla eleştirel derin düşünme yoksa teori de olamaz. Adorno eleştirel düşünmeyi dışlayan bu **yaklaşımı "yansıma temelli temsili düşünme"** olarak adlandırır. Bilinç eğer kendisi ile düşündüğü şey arasına üçüncü bir unsur olarak imgeleri sokar ise, niyeti ne olursa olsun farkında olmadan idealizmi yeniden üretecektir ve bu durumda idrak ediminin nesnesini, bir grup kavram ikame edecektir. Ve bu kavramların bu tür öznelci kaprisleri, aslında bizi kumanda eden şeylerdir. (Adorno bu kumandayı otoriter hükümetlerle benzeştirir) Adorno, dolaysız idrake kesin bir şekilde karşı çıkar. İnsanları, var olan şeylerin, gördüklerinin, işittiklerinin ve dokunduklarının nesnelliğini naif bir onaylama yönünde eğittiğimiz takdirde, bu, "öznel pozitivizmin iktidarlarla gizli bir işbirliği içinde" olduğunun kanıtlanması anlamına gelecektir. Bu kulağa korkunç geliyor, fakat doğru.

Dolaysız şeylere özlem üzerinde temellenen materyalizm kaçınılmaz biçimde materyalist arzuları besleyecektir. Diğer bir deyişle, maddi çıkarların peşinde koşmak insanın yegâne amacı olduğunda, materyalizm kabalaşmaya ve basitleşmeye başlar. Bu yüzden, Adorno'ya göre materyalizm en ileri götürüldüğü noktada teoloji ile benzeşir. Adorno, idealizme karşı çıkılırken tamamen maddi çıkarların peşine düşen, ütopyasız bir bakışa gidilmemesi gerektiğini vurgular ve şöyle yazar: **"Materyalizmin hasretini çektiği şey insaniyetin tekrar dirilmesidir; bu idealizme ve mutlak Tin dünyasına tamamen yabancıdır. Tarihsel materyalizmin yok olma-noktası aynı zamanda onun aşılma noktası olacaktır, bu nokta Tinin maddi gereksinimlerin** önceliğinden–bu gereksinimlerin tatmin edilmesi koşulları içinde–özgürleştiği noktadır."[27] Adorno'nun bu düşüncesi yanlış değildir, fakat oldukça derin bir mantıksal bir hatayla iç içe geçmiştir. Bunun nedeni, Adorno'nun Marksist felsefedeki genel tarihsel materyalizm ile özel tarihsel materyalizm arasındaki ayrımı görememiş olmasıdır.

Genel Tarihsel Materyalizm ve Özel Tarihsel Materyalizm ayrımı üzerine: Bu sorunun analizini Tarihsel Diyalektiğin Öznel Boyutu (1995)* ve Marx'a Dönüş: İktisadi Bağlamda Felsefi Söylem'de (1999) yapmıştım.[28] Bu iki çalışmada, Batı Markizmi'nin bütününde tespit ettiğim büyük bir hatanın ortaya çıkışını ve Marksist felsefenin ana teorik hattında ortaya çıkmış olan heterojen gelişmeyi tartıştım. Birincisi, Adorno'nun burada ele aldığı "maddi arzu" kavramının 1840'lerde hâlâ idealist bir felsefi çerçeve içinde olan genç Marx'ın materyalizmi reddetme nedeni ile paralel bir korelasyon içinde olduğunu söyleyebilirim. O günlerde materyalizm, Almanya'daki Junker toprak sahiplerinden miras alınmış olan "üç madeni para" fetişizmi olarak adlandırılan vülger bir fetişizm idi. İkincisi, Marx'ın tarihsel materyalizmi 1845-1858 yılları arasında yeniden-yapılandırdığını biliyoruz. Bu süreç içinde Marx'ın tarihsel materyalizmi iki boyut kazanmıştır: Birinci boyutta ortaya koyulan düşünce, maddi üretimin–daima–bütün bir insanlık tarihinin ve toplumların genel temelini oluşturduğu

---

27 *A.g.e*, s. 207.

28 *A.g.e*, s. 207. Bu eserin İngilizcesi 2011 yılında Subjective Dimension of Marxist Historical Dialectics adıyla Canut Books Ltd tarafından yayınlanmıştır.

düşüncesidir. Kanımca bu, o zaman için de, günümüzde de genel tarihsel materyalizm olarak terimlendirilmelidir. İkinci boyutta ortaya koyulan düşünce ise; belirli tarihsel koşullarda, özellikle de kapitalist sanayinin yarattığı ticari-iktisadi krallıkta, insanların körce maddi çıkar peşinde gitmeleri sonucunda kendi yaratmış oldukları çarpık–dev–ekonomik gücün onları yöneten ve kumanda eden bir şey haline gelmesidir. Bu nedenle "maddenin önceliği" doğası itibarıyla tam da burjuva fetişizmine denk düşer. Kanımca, Marx bu özel tarihsel materyalizmi (ikinci boyut)–diğer deyişle dar anlamıyla–tarihsel materyalizmi, zorunluluklar dünyasını aşmada bir ideolojik bir silaha dönüştürmüştür. Adorno bu iki teorik yönü birbirine karıştırmış ve Marx'ta–hâlihazırda–zaten var olan ve Marx'ta net olan bir kavramı açıklamaya girişmiştir; ancak o bu kavramı derinleştirmeye çalıştığında kafası daha da karışmıştır.

Bu hatasına rağmen, Adorno'nun yukarıdaki uyarıları günümüzün Çin toplumundaki yaşam açısından önemli anlamlar içermektedir. Ülkede geride bıraktığımız dönem, hatalı bir biçimde, idealize edilmiş kavramsal hedefe ulaşmak amacıyla, tinsel değer yönelimini toplumsal yaşamın temeli haline getirmişti. Öte yandan romantik devrim bizdeki çorak topraklarda uzun ömürlü olamamıştır. Tarihsel varoluşun temelinde maddi üretimin yer aldığını kavradığımızda, tarihsel materyalizmin yasalarına tekrar başvurmaya girişmek doğru bir tutumdur. Ancak yalnız ve yalnız maddi çıkarlar üzerine kurulan herhangi bir toplumsal yaşam sağlıklı bir gelişim çizgisi elde edemeyecektir. Ve gelişkin sosyalist bir geleceğe ulaşmayı hedefleyen bir halkın gelişmesi açısından, maddi özlemlerin toplumun kontrolü altında olması gerektiği düşüncesi son derece önemli bir uyarıdır. Jerome Dell'Olio, Adorno'nun Negatif Diyalektiğinin basitçe özneye son vermediğini, toplumsal yaşamı yöneten ilkeler ve bunlara karşı çıkan güçler arasında diyalektik bir gerilim yaratmayı amaçladığını söylerken haklıdır. Doğru ve hakiki bir diyalektiğe ulaşmak ise oldukça zordur.

BAŞLIK II

İDEOLOJİNİN YÜCE NESNESİNİ OKUMAK İÇİ BOŞ İNSAN: EBEDİ FANTASTİK BİR SAHNE KURMAK

1 *Marx'a Lacan Aşısı*
2 *İmkânsızlık: Postmarksgil Akımların Siyasal Konumlanması*
3 *Marx'ın Lacancı Semptom Kavramını Keşfetmesi*
4 *Toplumsal Semptom ve Tamamlanmamış Fetişizm*
5 *Pozitif Sinizm ve İdeoloji Yanılsaması*
6 *Maddileşmiş İnanç ve Fantezinin Kurduğu Gerçeklik*
7 *İdeolojik Fantezi ve Artı-değer Keyfi*

Ç.N.: Yazıdaki alıntılar kitapların İngilizce asıllarından çevrilmiştir.

BÖLÜM I

MARX'A LACAN AŞISI[1]

Amerika ve Avrupa'daki radikal aydın ve akademik çevrelerde oldukça popüler bir düşünür olan Slavoj Zizek,[2] yazıları ile psikanaliz, felsefe, kültür, edebiyat ve sinemanın da dâhil olduğu oldukça geniş bir alanda etkili bir düşünürdür. Teorik ve politik konumuyla, onu Batının siyasi bağlamı içersinde Lacancı bir sol düşünür olarak tarif edebiliriz. Zizek, daha 1970'li yıllarda vatandaşı olduğu Doğu Avrupa'nın sosyalist ülkelerinden birinde yüksek lisans çalışmalarını sürdürürken, Batı'daki modern post-yapısalcı düşünceye merak sarmış ve yüksek lisans tezini Lacan, Derrida ve Julia Kristeva üzerine hazırlamıştı. 1980'lerde Lacan üzerine doktora çalışmasını tamamlamak için **Paris VIII** Üniversitesi'ne giden Zizek, 1985 yılında psikanaliz ve Lacan üzerine doktorasını tamamlamıştır. Ardından, ülkesindeki siyasal çalkantılar sırasında radikal muhalif bir tutumu benimsemiştir. Zizek Marx'a Lacan aşısı yapan ilk düşünürdür[3] ve böylece o özgün bir felsefi çizgi oluşturmuştur. Zizek, kendisinin "Ortodoks Marksist" olmadığını,[4] sık sık belirtmiştir; hatta Zizek, Batı Marksizmi akımının da Ortodoks bir izleyicisi olmadığını söylemektedir. Buna karşın Zizek, daima Marx'ın kapitalizm eleştirisinin temel ruhuna bağlı kalmakta bu eleştiriyi Lacancı bir bakış çerçevesinde geliştirmeye çalışmaktadır. Bu bakımdan Zizek'i *postmarksgil bir çerçeve* içerisinde değerlendirebilirim. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*

1 Ç.N.: Yazıdaki alıntılar kitapların İngilizce asıllarından çevrilmiştir.

2 **Slavoj Zizek**, 21 Mart 1949 tarihinde Ljubljana'da (Slovenya Halk Cumhuriyeti'nin kuzeybatısında bir şehir) doğmuştur. Ljubljana Üniversitesi'nde 1971 yılında felsefe ve sosyoloji lisansını, 1975 yılında felsefe yüksek lisansını, 1981 yılında ise felsefe doktorasını tamamlamıştır. 1985 yılında ise Paris VIII Üniversitesi'nden psikanaliz üzerine doktora çalışmasını tamamlamıştır. Zizek, 1979'dan günümüze, Ljubljana Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe Enstitüsü'nde (1992'den itibaren Sosyal Bilimler Fakültesi'ne bağlı Sosyal Bilimler Enstitüsü) öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. 1980'lerde Slovenya'daki muhalif hareketlere aktif olarak katılmış ve Slovenya'da 1990 yılında düzenlenen ilk çok-partili seçimlerde başkanlığa adaylığını koymuştur. 1991 yılında Slovenya Cumhuriyeti bilim elçiliği görevini yürütmüş, bu görevden ayrıldıktan sonra bir yandan üniversitede akademik araştırmalarını sürdürürken, diğer yandan Avrupa ve ABD'de dersler vermiştir. Özellikle günümüzde radikal düşünce alanında tanınan bir araştırmacı olan Zizek, aralarında *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (1989), *Yamuk Bakınak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş* (1991), *The Metastases Of Enjoyment: Six Essays On Woman And Causality* [Hazzın Metastazı: Kadın ve Nedensellik Üzerine Altı Makale] (1994), *Kırılgan Mutlak* (2000) ve *Lenin Üzerine*'nin (2002) de bulunduğu 40'ın üzerinde eser ve makale kaleme almıştır.

3 Jacques Marie Emile Lacan (1901-1983) ünlü bir Fransız psikanalisti ve düşünürüdür. Lacan'ın felsefesini ele aldığım çalışma için bkz. *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacanvari Felsefe'nin İmgesi*, Commercial Press, 2006.

4 Slavoj Zizek ve Glyn Daly, Conversations with Zizek, Cambridge [u.a.]: Polity, 2004. s. 31.

adlı eseri onun eserleri arasında en ünlülerinden biridir.[5] Bu bölümde Zizek'in bu eserde Marx üzerine yaptığı metin analizi üzerinde duracağım. Ancak onun güç anlaşılır söylemini incelemeden önce, onun Marksizm'e dair temel görüşleri üzerine özet bir giriş yapmak istiyorum.

1. MARX'IN GÖZÜNDEN GÜNÜMÜZ DÜNYASI

Günümüzün post-modern karmaşık bağlamı içersinde Zizek, kendisinin "Yeni Çağın tüm maneviyatçı akımlarına karşı çıkarak, bunlara karşı Lenin'in "mücadeleci materyalist konumundan" savaştığını ileri sürmektedir"; bu da onun cesur tutumunu açıkça yansıtmaktadır.[6] Zizek, Marksizm'in din-benzeri bir "kurtuluşçu" tarikattan ibaret olduğunu savunan burjuva teorisyenlerine verdiği yanıtta, bu suçlamanın yalnızca "katı" ve "dogmatik" Marksizm için geçerli olabileceğini söyler ve Marksizm'deki asıl özgürlükçü özünün bu eleştiriyi boşa çıkardığını savunur. Kanımca, böylece o diğerleri ile arasına oldukça makul bir sınır çizgisi belirlemiş olmaktadır. Böylece Zizek, Marksist eleştirel analize sahip çıkmak istemekte, onun özgürlükçü ruhunu vurgulamaktadır.

Zizek "Marksizm'de günümüzde hala yaşayan nedir?" şeklindeki sorgulama tarzına karşı çıkar; Adorno'yu oldukça över ve Adorno'nun Benedetto Croce'nin kibirli ve arogant bir yaklaşımla; "Hegel'de hâlâ ne yaşıyor ve hâlihazırda neler ölüdür?" şeklindeki sorgulamasını çok yerinde bir biçimde eleştirdiğini yazar. Ona göre, Marksizm'de günümüzde hala yaşayan nedir veya Marksizm'de bizim için anlamlı olan nedir araştırması yerine, bizim için "*günümüz dünyasının Marx'ın gözünden nasıl bir anlam kazandığı*" sorusu türünden sorular bizim çok daha fazla ilgimizi çekmelidir.

Marx'ın, kapitalist toplumdaki yapısal dengesizliği açıklayabilmesini sağlayan en önemli teorik başarısı, onun tam da Evrenselin mantığını–biçimsel eşitliği–ki bu maddi eşitsizlik ile bağlantılıdır– sergileyebilmesi idi ve bu, tedricen–adım adım–ortadan kaldırılacak olan geçmişin bir kalıntısı olarak değil, fakat eşitliğin bildik biçimsel nosyonuna kazınmış yapısal bir zorunluluk idi. Hukukun gözünden bakıldığında, burjuva eşitlik ilkesi bir "çelişki" içermemektedir; özgür bireyler arasında gerçekleşen eş değerlerin mübadelesi ile maddi sömürü ve sınıf hâkimiyeti arasında bir "çelişki" yoktur. Hâkimiyet ve sömürü, tam da bu hukuki eşitlik ve eş değerlerin mübadelesi nosyonunun içinde içerilmektedirler; onlar, (hâkimiyet ve sömürü) *evrenselleştirilmiş* eşdeğerler mübadelesinin zorunlu bileşenleridir. (Çünkü evrenselleşmenin bu noktasında, emek gücünün kendisi piyasada mübadele edilecek bir metaya dönüşür).[7]

---

5 *İdeolojinin Yüce Nesnesi* İngiltere'deki Verso yayınevi tarafından 1989 yılında basılmıştır. Ji Guangmao tarafından çevrilen Çince baskısı ise, Merkez Derleme ve Çeviri Yayınları tarafından 2002 yılında yayınlanmıştır. Zizek'e göre, bu kitap teorik olarak, ikinci kitabı *For They Know Not What They Do* kadar önemli değildir. Bkz. *Conversions with Zizek*, Cambridge: Polity. 2004. s. 40.

6 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000. s. 1.

7 Slavoj Zizek, *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality*, Verso 2005, s. 183.

Marx, metaya dönüşen emek gücünden hareket ederek, esaslı bir eşitsizliğe yol açan fiili etkeni tespit eder: Artı-değer üretiminin genişlemesi. İşte bu yüzden "Lacan, Marx'ın kapitalizmin semptomunu keşfettiğini" ileri sürmüştür. ("Semptom" kavramını ve bunun Marx ile ilişkisini ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız.) Zizek günümüzde kapitalist üretim biçiminin hâlâ Marx'ın açığa çıkarmış olduğu özü koruduğunu savunurken haklıdır. (Burada onunla hemfikirim ancak ona kimi noktalarda, örneğin bu önermesiyle dahi çelişkiye düştüğü kimi hususlarda ona karşı çıkıyorum.)

Zizek, çağdaş toplumsal teorilerde gizil bir ideolojik bir kayma olduğunu takdire şayan bir biçimde tespit eder. Bazı insanlar "tarihin sonu"ndan ya da "ideoloji-sonrası pragmatik bir dönemin" geldiğinden söz etmektedirler. Ona göre, günümüzün eleştirel söyleminde ve siyasal analizlerinde şu durum ortaya çıkmıştır:

"İşçi" terimi ortadan kalktı, onun yerine "göçmen" terimi kullanılmaya başlandı – böylece sınıf sorunu da yerini "ötekiye gösterilen hoşgörüsüzlük" ve benzeri şeylere bıraktı. Oysa bu "göçmen" terimi de Fransız'daki Cezayirli, Almanya'daki Türkler ve ABD'deki Meksikalı "işçiler" için kullanılmaktadır.[8]

Marksist sınıf tahlilleri, kuşkusuz bu yeni ideolojinin sessizce yayılmasının göstergesi olan kültürel hoşgörü tartışmalarına dönüştürülmüştür. (Buna benzer şekilde, Çin'in de çoğu bölgesinde burjuva sözcüğü artık hakaretamiz bir sözcük gibi görülmemekte, burjuvaların "başarılı insanlar" olduğu düşünülüp onlara adeta tapılmaktadır. Proletarya sınıfı artık proleter olarak adlandırılmamakta; "dezavantajlı ve şanssız topluluk" olarak bir sempati nesnesi haline dönüştürülmektedir. İnsanlar arasında, "yoldaş" sözcüğünün yerini "patron" veya "efendim" almakta, fedakârlık gösteren insanlara artık yalnızca "gönüllüler" denmektedir. Bunların tümü toplumdaki mikro-söylemde örtük bir biçimde gerçekleşen bir dönüşüme işaret etmektedir.) Görünüşe göre, küresel kapitalizmin demokrasi ve özgürlük düzeni, "doğal" olan siyasal sistemin nihayet bulunmuş olduğu gibi algılanmaktadır. Kapitalizm bugün bir kez daha toplumun doğal varoluş biçimi olarak görülmektedir ve Marx'ın yaşadığı dönemde olduğu gibi benzer şekilde, tarih de artık yok olduğu önceki duruma geri dönmüştür. [9]

Peki, gerçek durum bu mudur? Zizek, bunun tam tersini öne sürer. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da ortaya koyduğu kapitalizm tasviri günümüz dünyasında, özellikle de *sermayenin vahşi bir şekilde küreselleşmesinde* hâlâ sağlam bir şekilde geçerliliğini sürdürmektedir.

---

8 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 10.

9 Marx, kapitalizmin burjuvazi tarafından dışsallaştırılması ve doğallaştırılmasını eleştirirken şunu belirtir: "İktisatçılar mevcut ilişkilerin –burjuva üretim ilişkilerinin–doğal olduğunu söylerken, bu ilişkilerin doğa yasalarına uygun bir şekilde refahın oluşturabileceği ve üretici güçlerin geliştiği ilişkiler olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla bunlar zamandan bağımsız, doğa yasalarıdır. Toplumun ebediyen bu yasalar doğrultusunda yönetilmesi gerekir. Yani tarih, artık yoktur." Bkz. *Felsefenin Sefaleti* içinde, "Siyasal İktisadın Metafiziği (Yöntem)".

Küresel "post-" (post-modern ve post-sanayi) toplumumuzda bugün nerede yaşamaktayız? Bugün kendisini giderek daha fazla dayatan slogan "Küreselleşme" kavramı olmuştur; Bütünüyle birleşmiş bir dünya piyasasının kaba bir şekilde dayatılması sonucunda tüm yerel etnik gelenekler, hatta ulus-devlet dahi tehdit altındadır. Bu yeni durum göz önüne alındığında, –Komünist Manifesto'da vurgulanan–burjuvazinin toplumsal etkisi üzerine söylem, bugün her zamankinden daha da geçerli değil midir?[10]

Zizek, *Manifesto*'da Marx ve Engels'in kapitalizmin tarihsel başarıları olarak işaret ettiklerine ayrıntılı bir şekilde girer ve ardından şu ifadeyi kullanır: "Marx'ın tasvir ettiği, katı olan her şeyi buharlaştıran bu küresel dinamizm" her zamankinden daha çok gerçeğimiz olmuştur.[11] (Buradaki "her zamankinden" tabiri kapitalizmin dünya tarihinde topyekûn galip geldiğini vurgulaması açısından isabetlidir.) Zizek, sermayenin "yalnızca küresel kapitalizm haline gelmesi ve küresel bir dünya piyasası oluşturulması açısından değil; –insan hakları çerçevesinde– 'insanlık' kavramını küresel bir referans noktası olarak belirlemesi, ayrıca ulus-devletin egemenlik hakkının ihlali, ticari kısıtlamalar ve askeri müdahalelerin meşru kılınması, küresel insan haklarının ihlal edildiği ülkelere müdahale edilmesi açısından"[12] da küreselleştiğini ve evrenselleştiğini savunur. Buna ilaveten, kapitalizm toplumsal yaşamın köklü bir şekilde sekülerleşmesini getirmiş; kutsallık, otantik soylu değerler, şeref ve benzeri kavramları acımasız bir şekilde ortadan kaldırmıştır. Tıpkı Marx'ın tarif ettiği gibi; "Burjuvazinin dünya piyasasını sömürmesinin tüm ülkelerde üretim ve tüketime kozmopolit bir karakter kazandırması", günümüzde de "Ericsson marka telefonlar artık İsveçli değildir; Japon Toyota arabalarının %60'ı ABD'de üretilmekte, Hollywood kültürü ise dünyanın en ücra köşelerine dahi nüfuz etmektedir."[13] Çin de günümüzde böyle bir toplumsal durumla karşı karşıyadır.

Diğer taraftan, Zizek Marx'ın geç dönem iktisadi araştırmalarından çıkardığı "temel ders"i kabul eder: *Acımasız iktisadi gerçekliği gizlemek için uydurulan tüm göksel hikâyeler, kendilerinin hayaletlerini yaratır*. Bununla birlikte, Zizek'in burada kullandığı hayalet tabiri, burjuvaziye korku salan komünizm hayaletine değil, Lacan'ın felsefi bağlamındaki ***Gerçek'e*** atıfta bulunmaktadır. Zizek'in burada, Derrida'nın kaleme aldığı *Marx'ın Hayaletleri* isimli çalışmadan etkilendiği açıktır ve şöyle yazar: "Jacques Derrida, gerçeklik ile yanılsama arasındaki klasik ontolojik karşıtlığı altüst eden aldatıcı pseudo-maddiliğe işaret etmek için 'hayalet' tabirine yeni bir rol vermiştir."[14]

Lacan'daki Gerçek kavramı: Bu *gerçek*, insanın varoluşunun simgesel göstergeler tarafından öldürüldükten sonra geride kalan–sergilenen–*imkânsız mevcudiyetin varoluşunu anlatır*. Lacancı ***gerçek***, geleneksel epistemolojide olduğu gibi bir nesne ile o nesneye dair bilgi arasında bulunması gerektiği ileri sürülen fiili

---

10 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000. s. 11-12.
11 *A.g.e.*, s. 14.
12 *A.g.e.*, s. 201.
13 *A.g.e.*, s. 13.
14 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 13.

uygunluğu anlatmaz, Lacan'da ***gerçek***, daha çok ontolojik bir ilkedir. Veya daha doğrusu bu **gerçek** kişisel ontolojideki pseudo-olmayan veya yanılsama-olmayan hakikattir. Buradaki *Gerçek* bir bakıma Kant'ın "kendinde-şey"ine benzer. Zizek, "Lacan Kant'daki numenal Şeyin yerine imkânsız/gerçek Şey'i koymuştur," diye belirtir.[15] *İmgesel* yanılsama ve Simgesel yanılsamaların tersine Lacan'daki bu *Gerçek*, yalnızca aynada olduğu gibi yansıyan imge ve sembol ağlarındaki kopuşlarda ve kırılmalarda açığa çıkar. Yanılsamanın açığa çıkarılması gerçeğe yol açar, bu da pseudo-gerçeğin başarısızlığına işaret eder. Şunun altını çizmem gerekiyor: Lacan'ın ***Gerçeği*** basit bir biçimde bir değer yargısından ibaret değildir, zorunlu olarak iyi ya da kötü bir anlam taşıması da gerekmemektedir. Bu bakımdan, Lacan'daki *Gerçek* epistemolojik bir temsil değil, ontolojik bir ilkedir.[16]

Bunun için Zizek, hayalet olmaksızın gerçekliğin de olamayacağını savunur. Gerçeklik, yalnızca hayaletlerin mucizevî tamamlayıcılığı sayesinde, dış çevredeki yolculuğunu tamamlayabilir. Geç dönem Lacan'a göre, gerçek asla kendinden-şey değildir, aksine o hep dilsel göstergelerin mekanizmaları tarafından simgeselleştirilir. "Sorun, simgeselleştirmenin son kertede nihai olarak sürekli başarısızlığa uğraması, gerçekliği asla tümüyle 'gizleyememesi', geriye daima hallolmamış ve hakkı teslim edilemeyen bir şey bırakmasıdır. İşte bu gerçek, (gerçekliğin simgeselleştirilmeyen kısmı) insanı aldatan görünümler biçiminde *hayalet türü (aniden ortaya çıkan ve kaybolan şekilde) görünümler vererek geri döner*."[17] Burada gerçekliğin hayalet tarafından belirlenmesi doğrusal bir ilişkiden ibaret değildir. Hayalet, gerçeklikler arasındaki "boşluklardan" ortaya çıkmaktadır. Hayaletin mevcudiyeti gerçekliğin daima kendisini–sunumda kısmi bir başarısızlık üzerinden–ortaya koymasına neden olur, bundan dolayı da gerçeklik daima kurgusal bir karakter kazanır. Zizek bu hayalet metaforunu günümüz kapitalizminin gerçekliğini tasvir etmek için kullanır: Burjuvazi kapitalizmi çeşitli ideolojik soyutlamalarla örtmeye çalışır; ancak onun bu simgeselleştirmeleri gerçekliğin çekirdeği karşısında daima başarısız kalmaya mahkûmdur. (Örneğin, artı-değerin oluşma sürecinin eşitsizliğe dayanmasının kapitalizmin eşitlik miti üzerindeki etkisi böyledir veya ABD askerlerinin Iraklı tutsaklara uyguladığı işkencelerin, ABD'nin savaş bahanesi olarak ileri sürdüğü insan haklarını koruma söylemini çarpıcı bir biçimde boşa çıkartması gibi.)

Zizek şöyle yazar:

Marx sermayenin o çılgın öz-genişlemeci dolaşımını açıklarken–günümüzde borsalardaki spekülatif future[18] işlemlerinde onun tek-benci öz-doğurganlığı doruk noktasına çıkmışken, insan ya da doğal çevreye ilişkin hiçbir kaygı duymaksızın kendi yolunu izleyen bu öz-üremeci canavarın hayaletinin ideolojik bir soyutlama olduğunu ileri sürmek, oldukça fazla kolaya kaçmak olur. Asla unutulmamalıdır ki, bu soyutlamanın ardında,

---

15 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 171.

16 Bkz. *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacanvari Felsefe'nin İmgesi*, The Commercial Press, s. 334-335.

17 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 21.

18 Future işlemleri (vadeli alım satım işlemleri) malların veya değerli kağıtların veya dövizlerin gelecekte alabilecekleri olası değerler baz alınarak bugünden yapılan alışveriş işlemleridir.

gerçek insanlar ve doğal nesneler bulunmaktadır ve sermayenin dolaşımı onların üretken kapasiteleri ve kaynakları üzerinden gerçekleştiği gibi, aynı zamanda sermaye devasa bir parazit gibi onlardan beslenmektedir. Sorun, şudur ki, bu "soyutlama" yalnızca bizim (mali spekülatörün) toplumsal gerçekliğe dair hatalı algılamamızda var değildir, bu "soyutlama" maddi toplumsal süreçlerin yapılarını belirlemesi bakımından bir "gerçektir". Bu anlamda nüfusu oluşturan tüm tabakaların, hatta kimi zaman bütün bir ülkenin kaderi, Sermayenin "tek-benci" spekülatif dansı tarafından belirlenebilmektedir; böylece o karlılık amacı peşinde ilerlerken, kendi hareketinin toplumsal gerçekliği nasıl etkilediğine dair tamamen duyarsızdır. Bu, kapitalizmin temel sistemli şiddetidir ve pre-kapitalist doğrudan sosyo-ideolojik şiddete göre çok daha gizemli ve olağan-üstüdür. Bu şiddet artık somut bireylere ve onların "şeytani" niyetlerine bağlanamaz, o safi "nesnel", sistemsel anonimdir.[19]

Zizek "kapitalizmin temel sisteminin şiddetini" son derece tam bir biçimde açıklamaktadır. Daha önceki dönelmedeki kapitalist toplumsal ideolojinin dışsal baskısı ile karşılaştırıldığında, günümüzdeki kapitalizmin hâkimiyeti safi "nesnel", sistematik ve anonim bir karakter kazanmıştır; diğer bir deyişle, denetim artık *doğrudan görülemeyen bir şiddet* üzerinden ya da "anonim bir dehşet" üzerinden sağlanmaktadır.

Bu yüzden Zizek şöyle değerlendirir: Günümüzde "gerçek dehşet küresel Sermayenin evrenselliğinin ardına gizlenen tikel içerikte yatmaz, bunun yerine onun dayandığı olgular. Sermayenin aslında fiilen kendi yolunda körlemesine koşan bir anonim küresel makine olması ve gerçekte onu zinde tutan belirli bir Gizli Ajanın olmamasıdır".[20] Bunun nedeni, dünya çapında yayılmış olan dizginsiz kapitalizmin bir tür hayaletimsi "öz-doğurgan" ve "öz-üremeci canavar" görünümü vermesidir ve onun bu hali Marx'ın *soyutlamanın hâkimiyetindeki* sermaye ilişkilerinin "evrensel ışığı" olarak tanımladığı ile aynıdır. Zizek bunu farklı olarak yalnızca Lacanvari bir söylem üzerinden ifade etmektedir.

Glyn Daly, Zizek'i şöyle değerlendirir: "O nefret dolu vebanın felsefi eşdeğerini temsil etmektedir, ya da günümüze daha yakın bir metafor kullanmak gerekirse, küresel-liberal kapitalizmin matriksi diyebileceğimiz, o tuzu kuru görünümleri tahrip etmeyi amaçlayan bir bilgisayar virüsüne benzetilebilir."[21] (Bu, bizce haklı ve doğru bir yorumdur.)

---

19 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 15.

20 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999, s. 218.

21 Slavoj Zizek ve Glyn Daly, *Conversations with Zizek*, Conversations, Cambridge [u.a.]: Polity, 2004, s. 1.

Zizek'e Göre Yaşam

Zizek'e göre yaşam ikiye ayrılır: Bunlardan ilki algısal yaşam, ya da Lacan'ın tabiriyle, gerçekliktir; diğeri ise erişilemeyen ve görünmez olan *Gerçek*'tir.

Birincisi, gerçek insanların–iletişim ve üretim faaliyetleri sürecinde–onların toplumsal gerçekliği içinde içerilir. Marx toplumsal yaşamın özünü insanın üretim faaliyetinin ve birbirleriyle girdikleri ilişkilerin oluşturduğunu savlamıştır, fakat burada açıkça görüldüğü gibi, Lacan'da bu faaliyetler *pseudo-gerçeklik* olarak ele alınmıştır. Lacan öznenin ontolojik ilişkilerinin bünyesindeki tüm olumlu sosyo-kültürel yapılanmayı fantezi olarak düşünmüştür veya bu yapılanma bireyin fiili varoluşunu silmeye çalışan bir yabancılaşmadır. Marx ve Heidegger tarafından keşfedilen ilişkisel ontoloji, yani, –gerçek hayat içinde inşa edilen–herhangi bir bireysel öznenin Geştalt varoluşu, Lacan tarafından hile olarak düşünülmüştür. *İlişki sahtedir*.

Bildiğimiz üzere, Marx ve Heidegger'in ontolojisinin genelde kabul gören mantıksal öncülü olan, öznenin olduğu yerde ilişkinin de olacağına görüş Hegelci bir kavramdır. Lacan, öznelci varoluşa dair geliştirdiği yanlışlayıcı eleştiriyi işte bu ilişkisel ontolojiden başlatır.

İkincisi ise; "Sermayenin toplumsal gerçeklik içinde ne olup bittiğini belirleyen, katı-inatçı, 'soyut' ve hayaletimsi mantığıdır".[22] Zizek'e göre, "Sermayenin hayaletimsi mevcudiyet büyük Ötekinin figürüdür, o sadece simgesel büyük Öteki'nin tüm geleneksel içeriklerinin dağılıp parçalandığı koşullarda işlemsel kalmaya devam etmez, hatta o aynı zamanda doğrudan bu parçalanmaya neden olan şeydir. Günümüzün öznesi, özgürlüklerinin cehennem çukuru ile yüzleşmekten uzak olması bir yana, hayatına gerçek anlamda hükmeden–belki de bugüne kadar olanın çok daha ötesinde–katı zorlamaya yakalanmış durumdadır."[23] Zizek burada Lacan'dan büyük Öteki kavramını ödünç almaktadır.

Öteki kavramı: Bu, Lacan'ın felsefesinin kilit mantıksal öğesi ve aynı zamanda en anlaşılması güç parçasıdır. Lacan "öteki" sözcüğünü daha 1930'lardan itibaren kullanmaya başlamıştır, fakat o günlerde küçük "öteki" ile büyük "Öteki" ayrımını yapmamıştır.[24] Lacan, başlardaki çalışmalarında ayna imgesini açıklarken bu sözcüğü kullanmıştır. Sözcük Autrui (öteki/empati) kavramına çok yakındı. Lacan, 1950'lerde dilbilime yönelir. Bunun ardından o tedricen, adım adım büyük"Öteki" ile küçük "öteki" arasında ayrım yapmaya başlamış ve onları A ve a kısaltmaları ile kullanmıştır. Bunlardan ilki (Öteki) simgesel dilde belirteçler zincirini temsil etmekte, ikincisi ise (küçük öteki) öz-özdeşleşmenin hedefi olarak öz-dışı aracıdır. Öteki'yi büyük (Öteki) ve küçük (öteki) olarak ikiye ayırmak belki de Lacan'ın orijinal keşfidir.[25]

---

22 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 15.

23 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999, s. 354.

24 Lacan, 1950'lerin ortasından itibaren "öteki" ile "Öteki" arasındaki ayrımı ifade etmeye başlamıştır.

25 Bkz. Zhang Yibing, *Varlığın İmkânsız Hakikati:* Lacancı *Felsefe'nin İmgesi*, The Commercial Press, s. 267.

Kanımca, sermayenin soyut mantığının günümüz gerçekliğini tahakküm altına aldığı, kabul edilebilir bir görüştür. Zizek bunun Lacancı Gerçek olduğunu savunur. (Onun yaptığı bu mantık değişikliği kanımca çok kuşku götürür). Bildiğimiz gibi, Lacan'a göre, öznel varoluşun gerçekliği–ayna imgesi ve büyük Öteki'nin simgeleştirilmesi ve tarafından oluşturulan–hayali dünyadan kaynaklanır; öte yandan Gerçek ise kendisini bu simgeleştirmenin sekteye–başarısızlığa–uğradığı yerde ortaya koyar. Buna göre, sermayenin maddi ilişkisi toplumsal yaşamdaki büyük Öteki'dir; kapitalist piyasadaki eşdeğerlerin mübadelesi ilkesi de imgesel ve simgesel bir meşruiyete sahiptir. Ancak ve ancak maddileşmiş bu simgeleştirmenin sekteye uğradığı yerde pseudo-gerçekliğin maskelemiş olduğu gerçek, yani sömürü karşımıza çıkar. Bu bölümün başlarında Zizek'in bu konuda doğru bir önermesi bulunmaktadır.

Her halükarda, Zizek görünüşte Marx'ın vardığı söylenen sonuç ile hemfikir gözükmektedir: "Kapitalizm 'normal' hali–tam olarak–sürekli yer değişimi olan geçici ucube bir yapıdır; bir tür "tarihsel anormallik" ve durmaksızın genişleme şeklindeki çıkışsız üst-ben (süper ego) döngüsüne yakalanmış bir toplumsal sistemdir durmaksızın büyüme saplantısına yakalanmıştır ve işte tam da bu nedenden ötürü, o kendisini önceleyen bütün bir 'normal' tarihin 'hakikatidir"."[26]

2. KAPİTALİZMİN GÜDÜSÜ İLE KAPİTALİZMİN ÇELİŞKİSİ ARASINDAKİ BAĞINTI

Buraya kadar olan aktarmalarımızda, Zizek hep Marx'ın yanında ve kapitalist sistemin karşısında konuştu; dolayısıyla onun sıkı bir Marksist olduğu izlenimine kolayca kapılabiliriz. Oysa Zizek klasik Marksist mantığın günümüz kapitalist küreselleşme sürecini "tam olarak açıklayamadığını" ileri sürer. Ona göre, klasik Marksizm'in kapitalizmin somut toplumsal bileşimi üzerine görüşü, Heidegger, Horkheimer ve Adorno'nun kapitalizminden farklıdır: Onlar çılgın kapitalist dansı, kendi-kendini aşan üretkenlik biçiminde ve daha temelsel aşkınsal-ontolojik bir ilke ("güç istenci", "araçsal akıl") ve bunun ifadesi olarak görmüşlerdir. Burada Zizek'in söylemek istediği şey, Heidegger ve Adorno'ya göre kapitalizmin temel sorunu Marx'taki gibi üretim ilişkileri değil, üretici güçlerin araçsal akılcılığından türeyen tahakkümcü şiddettir. Bunun sonucu olarak, Heidegger her ikisinin de kontrolsüz bir üretimciliği-büyümeciliği paylaştıklarına ima ederek, "Amerikancılığın ve komünizmin metafizik açıdan eş olduğunu"[27] belirtmiştir.

Zizek, kapitalizmin güdüsünü ve bu üretim biçiminin içsel çelişkisini anlayan Marx'ın "temel bir hata" yaptığını kabul etmemiz gerektiğini ileri sürer. "Kapitalizmin (kendi-kendisini ittiren kapitalist üretkenlik) nihai sınırı bizzat Sermayenin kendisidir, yani, kapitalizmin kendi maddi koşullarını durmaksızın geliştirilmesi ve devrimcileştirilmesi; koşulsuz/sınırsız üretkenlik spiralinin deli dansı, o nihai olarak kendisini zayıflatan içsel çelişkisinden kurtulmaya

---

26 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999, s. 314.

27 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 16.

yönelik–ileriye kaçıştan–başka bir şey değildir..."[28] Fakat Marx'ın nihai olarak kapitalist çelişkilerden bütünüyle kurtulmuş bir komünist toplum tasavvuru, Zizek için imkânsız bir hayaldir. (Sonraları Zizek bunu ironik bir biçimde *toplumsalın komünist şeffaflığı* olarak adlandırır.) Neden? Çünkü Zizek'e göre, Marx kapitalizmdeki üretici güçlerin gelişme itkisinin tam da kendi çelişkisinden kaynaklandığını görememişti.

Bu engeli, yani kapitalizmin içsel çelişkisini ortadan kaldırdığımızda, karşımıza dizginlerinden tamamen boşanmış üretim/üretkenlik güdüsü çıkmaz; aksine, tam da kapitalizm tarafından oluşturuluyor ve eş zamanlı olarak kısıtlanıyor gibi görünen bu üretkenliği yitiririz. Bu engeli ortadan kaldırdığımızda, bu engelle kısıtlanan–tam da bu–potansiyel de ortadan kalkacaktır...[29]

Zizek ve Marksizm

Burada bir paradoks görüyoruz. Zizek bu paradoksla Marx'ın kapitalist üretim tarzında gözlemlediği devasa üretici güçlerin tam da kapitalizmin kendi çelişkisinden doğduğunu, bir gemiyi ileriye iten bir motorun işlevini gördüğünü söylemek istiyor. Zizek, Marx'ın çelişkilerden arınmış komünist toplum tasavvuruna dair, Zizek şu eleştiriyi getirmektedir:

Sermayenin çerçevesinin *dışında*–dizginlerinden boşanmış–en saf–bir üretkenliğin söz konusu olduğu bu toplum mefhumu, ... "gerçekte var olan kapitalizmin" ortaya koyduğu üretkenlik tutkusunu muhafaza eden tam bir ideolojik fantezi... o, *sürekli bir tarzda kendi-kendini aşan bir üretkenliği–fiili maddi varoluşu–içeren bir* toplumu biricik olası çerçeve olarak gören bir tasavvurdur.[30]

Zizek'in Adorno ve Horkheimer ile aynı fikirde olmadığı aşikârdır. Ona göre, Adorno ve Horkheimer'in kapitalizmi açıklamadaki yetersizlikleri, kapitalizmin somut toplumsal analizini ihmal etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Zizek'e göre, günümüzde insanlık "siyasal iktisadın eleştirisinden" aşkınsal-ontolojik "araçsal akılcılığın eleştirisine" geçmeye ihtiyaç duymamaktadır; aksine "siyasal iktisadın eleştirisine" geri dönülmesi gerekmektedir. Zizek, genel olarak genç Lukács ile başlayan Batı Marksizmi akımı geleneğinin; örneğin, iktisadi belirlenimciliğe karşı getirdiği eleştiride de görüldüğü gibi,[31] makul bir doğrultuda ilerlediğini kabul eder. Ancak bu, insanların kapitalizmin iktisadi gerçekliklerini görmezden gelebileceği anlamına gelmemelidir. (Bu, söylenen kulağa harika geliyor.) Bununla birlikte, Zizek "siyasal iktisadın eleştirisine" giriştiğinde, Zizek Marx'ın çizdiği komünist toplumdaki "öz-şeffaflığın" gerçek olmadığını keşfeder ve şunu ileri sürer:

---

28 *A.g.e.*, s. 17.
29 *A.g.e.*, s. 17-18.
30 *A.g.e.*, s. 18.
31 *A.g.e.*, s. 18.

"Bu yüzden günümüz düşüncesinin iki yönlü görevi vardır: Bir taraftan Marx'ın "siyasal iktisat eleştirisinin", ütopyacı-ideolojik komünizm mefhumunun bu eleştirinin içkin ölçütü olmadığı bir biçimde nasıl tekrarlanabileceği; diğer taraftan da, uç bir biçimde *modern öncesi bir nosyon* olan dengeli, kendi kendisini kısıtlayan (günümüzde ekolojinin çoğunlukla boyun eğdiği Kartezyen-öncesi duygu) bir topluma dönüş tuzağına düşmeksizin, kapitalist ufku fiilen nasıl kırabileceğimizi imgelemek"[32] (gerekiyor).

Aslında bu sözcükler, Zizek'in Marksizm hakkındaki gerçek görüşlerini dile getirmektedir: Marksizm'in eleştiri yöntemlerini ve özgürlükçü çekirdeğini alırken onun temel ilkelerini reddetmek. Bu post-Marksist eğilimin başlıca niteliğidir Aynı zamanda, o insanlık tarihindeki temel çelişkilerin tamamen çözülmesine yönelik herhangi bir girişime de karşıdır; çünkü bu Lacan'a göre imkânsız bir görevdir. Çelişki insanın varoluşudur; bu çelişki olmaksızın insan da yoktur.

Daha da şaşırtıcı olanı ise, Zizek Lacan'ın artı-keyif kavramının Marx'ın artı-değerini taklit ettiğini ileri sürer. Buna kanıt olarak ise şunu yazar: **"Artı-keyfin cisimleşmesi olarak Lacancı küçük a nesnesi mantığı, Marx'ın *Kapital*'inin üçüncü cildinde hâlihazırda sunulmuştu; Marx burada verdiği formül ile kapitalizmin mantıksal-tarihsel sınırını belirlemiştir: 'Sermayenin sınırı bizzat sermayenin kendisidir, yani kapitalist üretim tarzıdır.'"[33]**

Zizek bu konuda, geleneksel Marksizm'in bakışı ile Lacan-Zizek açıklama tarzı olmak üzere iki yorum sunar.

Geleneksel Marksizm'in Bakışı

Birinci yorumunda, geleneksel Marksizm'in bağlamında, tanıdık bir tarihsel şema olan "bilinen tarihselciliği/evrimciliği" görürüz; burada üretici güçler ve üretim tarzı–hem içerik hem biçim olarak–diyalektik bir çelişki içindedirler.

Bu paradigma, kabaca, zaman zaman kendisine iyice dar gelen, kendi derisini değiştiren yılan metaforuna benzer. Toplumsal gelişmenin son saiki olarak–(deyim yerindeyse) onun "doğal", "kendiliğinden" sabiti olarak–üretici güçlerin kesintisiz gelişmesi görülür (bu da kural olarak teknik gelişmeye indirgenir); sonra da bu "kendiliğinden" gelişmeyi, üretim ilişkilerinin–atıl ve bağımlı düzey olan üretim ilişkilerinin–çok veya az (daha çok veya daha az) gecikmesi izler. Böylece üretim ilişkilerinin üretici güçlerle uyumlu olduğu çağlara varmış oluruz, daha sonra bu güçler gelişerek" toplumsal kıyafetlerine", yani ilişkilerin çerçevesine sığmaz olurlar, bu çerçeve onların daha da ileriye gelişmesi önünde bir engel haline gelir ve bu durum, toplumsal devrimin eski ilişkilerin yerine güçlerin yeni durumuna karşılık gelen yeni ilişkileri geçirerek güçler ile ilişkiler arasında tekrar eşgüdüm sağlamasına kadar sürer.[34]

---

32 *A.g.e.*, s. 19-20.

33 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 66. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

34 *A.g.e.*, s. 66.

Yılan metaforu, biraz mide bulandırıcı olsa dahi, bu metafor klasik Marksizm'in genel tarihsel materyalizm yorumunu doğru bir şekilde tasvir etmektedir. Zizek, bu klasik Marksist yoruma göre, Marx'ın sermayenin sınırının bizzat kendisi olduğunu belirtmesinin şu anlama geldiğini ileri sürer: **"Kapitalist toplum ona karşı girişilen, klasik direniş sonucunda değil, içsel uzlaşmaz çelişkisinin nihai olarak engelleyemediği ve kontrol edemediği bu içkin çelişkiden kurtulamadığı için yıkılacaktır"..."Başlangıçta üretici güçleri mümkün olan en yüksek düzeyde geliştiren kapitalist üretim ilişkileri, belirli bir noktada, bu üretici güçlerin daha ileriye doğru gelişmesini engeller hale gelmiştir; artık bu güçler kendi çerçevelerine sığmamakta, yeni toplumsal ilişki biçimleri talep etmektedirler. Şüphesiz, Marx böylesi basit bir evrimci görüşten elbette çok uzaktı."**[35]

Çünkü Kapital'de Marx başka bir fikir daha ileri sürer: Biçim içeriği güdüler. Zizek'e göre, Marx Sermayenin tarihsel gelişimini inceleyerek "üretim sürecinin Sermaye'ye biçimsel tabi kılınması ile Sermaye'ye gerçek olarak tabi kılınması arasındaki ilişkiyi ve biçimsel tabi kılmanın gerçek tabi kılmadan olandan önce geldiğini," keşfetmiştir."[36] Yani, Sermaye üretim sürecini önce bulduğu şekliyle (orta çağın loncalarındaki zanaatkâr üretimi, vb.) kendine tabi kılar ve ancak ve ancak bunun ardından üretici güçleri adım adım değiştirerek kendisine uygunluğu sağlayacak bir şekilde biçimlendirir.

Zizek-Lacan Eğiliminin Yorumu

İkinci yorum, Lacan-Zizek bağlamında tasarlanmıştır. Marx'ın sermayenin sınırının bizzat kendisi olduğuna dair önermesi, kapitalist üretim biçiminin çelişkisini açıklamayı amaçlar. Buradaki önemli mesele şudur: Marx gerçekten de çelişkiyi tamamen çözmeye mi çalışmaktadır? Zizek buna kesin bir şekilde yanıt verir: Asla!

Ona göre, kapitalizm ile tüm daha önceki üretim tarzları arasındaki en temel fark da işte budur.

Oysa kapitalizmde, bu çelişki, bu güçler/ilişkiler uyumsuzluğu,(toplumsal üretim tarzı ile bireysel, özel el koyma tarzı arasındaki çelişki biçiminde) *tam da kapitalizm kavramında içerilmektedir*. Önceki üretim tarzlarında olanın tersine, kapitalizmi yeniden-üretimin kapsamını sürekli genişletmeye–kendi üretim koşullarını kesintisiz olarak geliştirmeye–iten şey, tam da bu iç çelişkidir; önceki üretim tarzlarında, en azından "normal" koşullarda, (yeniden) üretim döngüsel bir hareket olarak sürer.[37]

Zizek, kapitalizmdeki bu içsel çelişkinin *travmatik* çekirdeğinin (özünün) kapitalizmin kendi üretim ilişkilerini hep sürekli bir biçimde değiştirme devinimini içerdiğini düşünmektedir.

---

35 *A.g.e.*, s. 66-67.

36 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 67. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

37 *A.g.e.*, s. 67.

Mesele, *kapitalizmi sürekli gelişmeye iten şey, tam da bu içkin sınır, bu iç çelişkidir*. Kapitalizmin "normal" durumu, kendi varoluş koşullarını sürekli devrimcileştirmesidir: Kapitalizm daha en baştan itibaren "kokuşmuştur", felç edici bir çelişki ile uyumsuzluk ile içkin bir denge yoksunluğu ile damgalanmıştır: Kesintisiz olarak değişmesinin, gelişmesinin nedeni tam da budur–bu kesintisiz gelişme, kendi temel, yapısal dengesizliğini, "çelişkisini" çözmesinin, onunla başa çıkabilmesinin tek yoludur. Böylece onun sınırı, ketleyici olmak şöyle dursun, onun gelişiminin asıl itici gücüdür. Kapitalizme özgü paradoks, kapitalizmin son çaresi burada yatar. Kapitalizm kendi sınırını, kendi iktidarsızlığını kendi gücünün kaynağına dönüştürebilmektedir–ne kadar daha fazla "kokuşursa", içkin çelişkisi de o kadar keskinleşmektedir, ayakta kalabilmek için kendini bir o kadar daha devrimcileştirmesi gerekmektedir.[38]

Bu meseleyi daha önce de ele almıştım. Zizek'e göre, kapitalizmin içsel çelişkisi tam da onun ilerlemesini sağlayan itici güçtür; bu itici güç olmadan bu toplumsal biçimin gelişmesi imkânsızdır. Bu yüzden Zizek, bu kapitalist gelişime "dışsal bir sınır" konamayacağını savunur: Zizek'e göre, "**Kapitalizm, bir felaketi yeni bir erişim biçimine dönüştürebilmek gibi inanılmaz bir yeteneğe sahiptir" ve "kapitalizm, kendi gelişimine dışarıdan konulan engellerin tümünü piyasadaki başka bir rekabet başlığına dönüştürebilmektedir."[39]**

Bu anlamda Zizek, postmarksgil bir düşünür olmasına karşın, Marx'a açıkça karşı çıkmaktadır.

Ona göre sosyalist akımın başarısızlığının nedeni şudur: "[Sosyalizm] nihayetinde kapitalizmin bir başka alt-türüdür, o iki şeyi bir arada yapma girişimi biçimindeki bir ideolojik girişimdir, kapitalizmi onun kilit öğesini muhafaza ederek aşma çabasıdır."[40] Kısacası, Zizek'e göre, Marx'ın tüm çelişkilerden arınmış, tamamen "öz-şeffaf" bir komünizm tasarımı gerçek değildir. Zizek'in siyasal konumunun teorik zeminini işte bu görüş oluşturmaktadır. O bir Marksist değildir.

---

38 *A.g.e.*, s. 67-68.

39 Slavoj Zizek ve Glyn Daly. (Zizek ile Söyleşiler) *Conversations with Zizek*, Conversations, Cambridge [u.a.]: Polity, 2004. s. 152.

40 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 19.

3. MARX'IN ARTI-DEĞER KAVRAMI LACAN'IN ARTI-KEYİF KAVRAMINA KARŞI

Zizek, insanlığın, –Marx'ın öngördüğü şekilde–geleceğin toplumunda–tamamen özgürleşmesine karşı çıkarken, Marx'ın artı-değer teorisine dair daha ciddi bir soru yöneltmektedir. Ona göre, Marx özgürleşmeyi kapitalizmdeki üretici güçlerin gelişme nedenini ortadan kaldırmak için kullanmak istemiştir. Oysa bunun araba daha hızlı gitmesi için, onun motorunu çıkartmaktan bir farkı yoktur. Lacan'ın söylemi ile ifade edecek olursak, Marx'ın hatası, "arzu nesnesinin (üretkenliğin sınırsız bir şekilde genişlemesi), bu arzu nesnesini güdüleyen neden (artı-değer) olmaksızın var olabileceğini savlamasıdır."[41] Zizek'e göre, bu imkânsız bir şeydir. Sonuç olarak, artı-değer kapitalizm gerçekliğindeki gizemli küçük-a-nesnesidir.

Küçük a nesnesi *(Objet-petit-a)* Fransızcada *objet-petit-a* "küçük a nesnesi" anlamına gelir ve arzu nesnesinin kökenini belirtir. Bu, son dönem Lacan açısından son derece önemli bir kavramdır. Kavram ilk olarak, onun **Daniel Lagache'ın *"Psikanaliz ve Kişilik Yapısı" Raporuna Dair Yorumlar*** isimli 1958 tarihli tez yazısında karşımıza çıkar. Başlangıçta bu kavram, İmgeseldeki sanrısal bir duruma atıfta bulunur; daha sonrasında ise bu kavram Lacan'ın *Gerçek* üzerine geliştirdiği söylemin temel kavramlarından biri haline gelir. Lacan kimi yerlerde bazen **küçük-a-nesnesi** için *a* ibaresini kullansa da bu, ayna aşamasındaki küçük ötekiyi göstermek için kullanılan küçük a ile karıştırılmamalıdır. Bu ikinci durumda–bireyin psişik sisteminin giriştiği özdeşleşme-inkârı ile (aynı zamanda pseudo öz-yönlendirme ile)–ilk kez–nesnel ideale varışı açıklanmak istenmiştir.[42]

Lacan, daha sonra insanın varoluşundaki *Gerçek* sorunsalına adım attıktan sonra, pseudo-öznenin inşasının ardındaki *olumlayıcı* içeriğe dikkat göstermeye başlar. Yani ayna tipi özdeşleşmeye eğilir. Örneğin, –**geriye kalan bir şey**–aynanın gözden kaçırdığı veya atlamış olduğu bir şey–**bir artık**– olduğunu düşünür ve aynı zamanda simgesel dilin varoluşu öldürmesinin ardından dile/konuşmaya ulaşamayan bir şey olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, Lacan böylece tamamen simgeselleştirilemeyen–atlanmış olan veya geriye *kalan–bu bir şeye* yoğunlaşır.

Kanımca, onun bu arayışını, kolaylıkla Adorno'nun "kavramsal homojenliğin şiddeti" şeklindeki düşüncesi ile ilişkilendirebiliriz. Adorno'ya göre burada tözel bir soyutlama tüm varoluşu –onun içeriğinin ötesine geçen-fantezileştirmeye çabalar. Böylece bu kavramsal homojenlik-bu tözel soyutlama- daima geriye bir arta kalan bırakır; dışta olan bırakır.[43]

---

41 *A.g.e.*, s. 21.

42 François Dosse'un bu konuya getirdiği açıklama oldukça tartışmalıdır. François Dosse'un **küçük a nesnesini** ayna aşamasındaki İmgesel'de dönüşüme uğramış "öteki" ile eş tutmuştur. Dolayısıyla da **küçük a nesnesinin** herhangi bir simgeselleştirilemeye (A) karşı olan bir şey olduğunu savunur. Bu, ayna imgesinin "Öteki"ye karşı olduğu anlamına mı gelmektedir? Bence bu hatalı bir yorumdur. Bkz. François Dosse, *From Construction to Deconstruction: Main Thoughts in 20th Century France*, Central Compilation and Translation Press, C 1. s. 324.

43 Bkz. Zhang Yibing, *Atonal Diyalektik Fantezi: Adorno'nun Negatif Diyalektiğinin' Metin Analizine Dayalı Bir Okuması* , Sanlian Bookstore Press, 2001. s. 92-94.

Jean Piaget, bu arta kalanı epistemolojik bağlamda gizemli "E" olarak değerlendirir. Bu, bize ayrıca Bataille'ın bilimsel bilginin dışladığı "atık ürün" olarak gördüğü şeyi akla getirir. Hatta Bataille, felsefenin çabasının akılcılığın şiddetinden arda kalan bu atık üretimi incelemek olduğunu savunmuştur.[44] Bu atık maddi bir varoluşa sahip değildir; kendisini nihai olarak öznenin sildiği konumda, yani *boşluğun yüce tahtında* gösterir. Bizler bu gerçek olayı–ancak ve ancak–simgeselleştirmenin başarısızlığa–sekteye uğraması koşulunda keşfedebiliriz. Gece gökyüzünde kayan bir meteor gibi, **küçük a nesnesi** (küçük a) da ebedi olarak arzuladığımız, fakat asla ulaşamadığımız *yüce nesnenin ya da Şeyin* bir başka kanıtıdır.[45]

Zizek'e göre, bu bakış açısını anlayabilmek için, Marx'ın kapitalizmi güdüleyen artı-değer kavramı ile Lacan'ın artı-keyif kavramındaki libidinal dinamik arasındaki bağlantının bilinmesi gerekir. Zizek, burada "kapitalizmi tam yansıtan meta" olarak nitelediği Amerikan kolasını örnek olarak ele alır; şüphesiz burada bir metafor yapmaktadır.

Zizek'e göre; **"Coca Cola, ilk başta tıbbi bir tedavi ürünü olarak kullanılmıştı; onun tuhaf tadı herhangi bir özel bir tatmin vermiyordu, doğrudan bir keyif ve kendisine yönelik arzu uyandıracak bir nesne de değildi. (Susuzluğumuzu gideren veya arzu edilen gevşeme etkisini veren su, bira veya şarabın aksine) Tam da bu şekilde, –herhangi bir doğrudan kullanım değeri olmanın ötesine geçerek- kola 'o'nun (pür artı-keyfin) doğrudan içeriği olarak işlev görür; standart tatminlerin üzerine çıkan pür artı-keyfin işlevini görür; piyasaya sunulan ticari ürünleri zorunlu bir biçimde tükettiğimizde peşine düştüğümüz gizemli ve yanıltıcı X'in işlevini görür."**[46]

Yani, diğer pek çok diğer içecek gerçek ve kayda değer ihtiyaçlarımızı karşılayabiliyorken, kola içmek "fazladan" (Ç.N.: arzu edilenden daha fazla) bir şey anlamına gelir, böylece kolaya duyduğumuz ihtiyaç çoğunlukla "asla tatmin olmayacak" hale gelir; ne kadar çok içersek o kadar çok susarız.

Zizek şöyle devam eder:

"Kola, sahip olduğu kullanım değeri, saf (değişim) Değerinin mistik boyutunun ifadesine dönüştürülmüş olan (veya bu mistik boyut ile tamamlanmış olan) sıradan bir meta değildir; aksine kola, sahip olduğu çok özgün olan kullanım-değerinin bizzat kendisi–hâlihazırda–kelimelere dahi dökülemeyecek kadar kutsi bir manevi fazlanın duyu-üstü haresinin (Ç.N.: mistik hare) doğrudan cisimleşmesi olan bir metadır. Öyle bir meta ki, onun maddi nitelikleri–hâlihazırda–(Ç.N.: herhangi) bir metanın sahip olduğu niteliklerdir."[47]

---

44 Georges Bataille, *Eroticism, Expenditure and General Economy*, Ed. Wang Min'an: Jilin People's Publishing House, 2003. s. 8.

45 Bkz. Kitap, *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacanvari Felsefe'nin İmgesi*, Zhang Yibing, The Commercial Press, s. 349-350.

46 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 22.

47 *A.g.e.*, s. 22-23.

Zizek ayrıca tüm süpermarketlerin raflarını süsleyen "kafeinsiz ve şekersiz diyet Kola" için başka bir ilginç yorumda bulunur:

"Kolayı–ya da herhangi bir içeceği–iki nedenden, ya susuzluk giderici ve besleyici değerinden ya da tadından dolayı içeriz: Kafeinsiz diyet kola söz konusu olduğunda, besin değeri anlamsızlaşır; ayrıca kolaya asıl tadını veren birincil madde olan kafein içeriğinden çıkarıldığı için, bu tat da çekilip alınmıştır. Bu durumda tüm geriye kalan şey, safi içi boşalmış bir görünümdür (Ç.N.: gölge/fantom); asla maddileşmeyecek bir töze dair yapay bir vaattir. Kafeinsiz diyet kola söz konusu olduğunda, neredeyse tam da "bir şey kisvesi altında hiçbir şey içmemekte" olduğumuz doğru değil mi? (Kanımca burada Zizek tam ve harika bir örnek vermiş ve devam ediyor). **Burada hiçliğin kendisini içiyoruz, aslında safi gölge görünümden ibaret olan bir boşluğun zarfını içiyoruz."**[48]

Zizek ilave eder: **"Şüphesiz, burada atıfta bulunduğumuz şey şudur: Nietzsche'nin klasik karşıtlığıdır; onun "hiçbir şey istememe" ("Hiçbir şey istemiyorum" anlamında) ile nihilist bir tutumla aktif bir biçimde Hiçliğin kendisini istemek" arasında yaptığı karşıtlıktır. Nietzsche'nin izinden giden Lacan, yeme bozukluğu sendromu hastalığında, hasta öznenin sadece 'hiçbir şey yememeye' karşı çıkmak istemediğini vurgulamıştır. Aksine hasta burada aktif bir biçimde Hiç bir şeyi (bir Hiçliği) yemek istemektedir; buradaki hiçliğin kendisi nihai ve erişilmez olan arzu nesnesidir."**[49] Tekrar edelim Lacan'a göre (küçük a nesnesi) erişilmez arzu nesnesidir. Lacan, daima bu terimin başka bir dile çevrilmemesini ve "cebirsel bir işaret niteliğini koruması" (Ecrits) konusunda ısrarlı olmuştur.

Bu anlamda, Zizek'in kafeinsiz diyet kolası–hiçlik üzerinde yükselen–Lacan'ın ünlü *objet-petit-a*'sıdır (küçük a nesnesi).

Zizek'e göre, kola örneği üç önemli öğenin birbiriyle içsel bağlantısını gösterir:

Birincisi, Marksizm'in artı-değer kavramı, ikincisi, (Lacan'ın doğrudan Marx'ın artı-değer kavramına doğrudan atıfta bulunarak geliştirdiği) artı-keyif olarak küçük a nesnesi ve üçüncüsü de, Freud tarafından uzun bir süre önce keşfedilen üst-ben (süper-ego) paradoksudur. Daha çok kola içtikçe susuzluğunuz daha artar; daha fazla kâr ettikçe, daha çok istersiniz, üst-benin (süper-ego) buyruklarına daha çok uydukça, suçluğunuz daha çok artar.[50]

Zizek'in bu üç öğeyi birleştirmesi tuhaf gibi görünebilir, özellikle de Zizek'in Lacancı teoriyi Marx ile kıyaslarken kabul ettiği gibi, **"Lacancı teori...soyuttur, Kant-kökenlidir, tarih dışı bir simgesel sistemle uğraşır, tarih dışı bir yaklaşım getirir ve bu teori içeriğinin somut sosyo-tarihsel koşullarını**

---

48 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 23.

49 *A.g.e.*, s. 23.

50 *A.g.e*, s. 23-24.

görmezden gelir."[51] Ancak, Zizek'in buradaki teorik düşünüşü doğrudur. O, soyut olarak değerlendirdiği Lacan'ı toplumsal-tarihsel olarak gördüğü Marx'a ekleyerek yeni bir *Marksgil*-Lacanvari felsefe kurmak niyetinde ve bu felsefeyi küresel kapitalizmin giderek hızlanan ticarileşmesini eleştirmek için bir silah olarak kullanmayı hedefler görünmektedir. Kanımca, Zizek'in mantığının merkezinde Lacan yer almaktadır, çünkü onun Lacanvari *söylemi* Marx'ın kapitalizm eleştirisini aşağıya bastırmaktadır.

4. TRAGEDYA'DAN KOMEDYA'YA: LACANVARİ SÖYLEMİN MARX'IN PAYINI BÜTÜNÜYLE ELE GEÇİRMESİ

Zizek'e göre, değişen zaman beraberinde eleştirel mantığın da değişimine yol açmaktadır; bu yüzden Marx'ın geleneksel kapitalizme getirdiği eleştiri, payını Lacan-Zizek eleştirel söylemine bırakmalıdır. Zizek, Lacan'ın *Komünist Manifesto*'daki Marksist temaları, kapitalizmin tüm durağan ilişkileri ve gelenekleri parçalamasını ve kapitalizmin etkisi ile yerleşik olan her şeyin dağılmasını, kendi terminolojisiyle açıkladığını düşünmektedir.

Daha özel konuşmak gerekirse, bükme iki veçheyi içermektedir. Birincisi; "yerleşik olan her şeyin eriyip gitmesi" esasında kemikleşmiş ataerkil ilişkilerin ve eski toplumlardaki tarıma dayanan doğal ekonomi zemini üzerinde yükselen dar toplumsal yaşamın altüst edilmesine oluşuna işaret etmektedir. Öte yandan kapitalist üretim tarzı istikrarlı toplumsal yapıları kendi devrimleriyle yerinden etmektedir. Zizek'e göre toplumsal ilişkiler radikal bir değişim geçirmiştir: Kapitalizm henüz başlangıç aşamasındayken, insanlar tüketim için göreceli olarak daha dayanıklı mallar üretiyordu. Ancak günümüzün kapitalist üretim faaliyeti mümkün olan *en kısa sürede tüketilip atılacak* özellikte mallar üretmektedir.

Kapitalizm nefes kesen bir kullan-ve-at furyası yaratmıştır: Kimi zaman daha tam olarak piyasaya sürülmeden dahi modası geçen ürünlerin bombardımanı altındayız. Jones's mağaza zincirine ayak uydurmaya çalışacak olursak kişisel bilgisayarların her yıl değiştirilmesi gerekiyor; uzunçalar plakların yerine CD'ler geçmişti, şimdi ise DVD'ler onların yerini alıyor. Teknolojinin bu süratli gelişiminin sonunda ise ortaya çıkacak şey, elbette kullanılmayan aletlerden oluşan çöp yığınları olacaktır.[52]

Bu bence pek çarpıcı bir görüş değil, çünkü neredeyse her Çinli günümüzde bu durumla karşı karşıyadır. Örneğin, bilgisayar kullanımı söz konusu olduğunda, **Microsoft örneğinde olduğu gibi, kısa süre içinde ve sürekli olarak güncellenen yazılımlar bilgisayarınızın hemen eskimesine yol açmaktadır.[53] VCD ve türevle-**

---

51 *A.g.e.*, s. 163.

52 *A.g.e.*, s. 40.

53 Bu kitabı yazdığım IBM570 dizüstü bilgisayar dört yıl önce alındı. Windows 98 işletim sistemi yüklü olan bu bilgisayar, metin yazma ve veri işleme gibi işlerimi kolaylıkla görüyor. Bununla birlikte, daha yeni işletim sistemleri olan Windows 2000 ve Windows XP, yeni getirdikleri işlevlerle– takılan sabit diski otomatik olarak tanıma, yüksek hızlı internet portları ve daha büyük görüntü dosyalarının oynatılması–, benim kullandığım işletim sistemini yapay bir şekilde modası geçmiş kılıyorlar. Pek çok insan benim işletim sistemime artık hurda gözüyle bakıyor.

rinden DVD ve türevlerine geçilmesi sadece birkaç yıl sürdü. Belki de Çin'deki her ailenin evi neredeyse bir servet harcanan böylesine pahalı çöplerle doludur.[54] Burada, Zizek hocası (Lacan'ın damadı) Jacques-Alain Miller'a atıf yapar:

Modern ve post-modern kapitalist sanayi esas olarak atık üretmektedir. Hepimiz post-modern varlıklarız, çünkü estetik olarak son derece çekici olan tüm tüketim aletlerimizden geriye kalanların oluşturacakları çöp yığınları, bir gün tüm yerküreyi kaplayacaktır. Tragedya duygusunu yitirdiğinizde, ilerlemeyi aşağılayıcı olarak görürsünüz.[55]

Miller ve Zizek'in Lacan'ı post-modern düşünceyle bağdaştırmak istemesi dikkat çekicidir. Onlar, post-modernizmi doğrudan kabul etmemektedirler, fakat Lacan'ın günümüz yaşamının çarpık, yanıltıcı doğasını derin bir yaklaşımla açığa çıkardığını düşünmektedirler.

Diğer taraftan Zizek'e göre, Marx da "yerleşik olan her şeyin" yalnızca maddi ürünleri değil, aynı zamanda simgesel düzenin istikrarını–istikrar bu simgesel düzene öznenin özdeşleşmesini teyit eden gücü vermektedir–içerdiğini açıklamıştır. Kanımca, bu, yanlış değildir. Marx'a göre, burjuva dünyası feodal ataerkil ilişkilerin yerine soğuk ve yararcı para ilişkilerini getirmektedir. Toprağa hapsolmuş hısımlığa kıyasla paraya dayalı ilişkiler akışkandır; bana bir yararı olabilecek herkes benim efendim olabilir. Zizek Marx'ın tespit ettiği bu akışkanlığın günümüzde daha da çoğalarak daha sarsıcı olgulara yol açtığını savunur. Miller'in vardığı sonuca göre, günümüzde insanlar arasında kurulan ilişkiler büyük Efendi'den– belirteçten **küçük a nesnesine** kaymıştır. Bu durumu Zizek aşağıdaki gibi açıklar:

Efendi söyleminde şunu görüyoruz: öznenin özdeşleşmesi S1 tarafından (Ç.N.: Aşkın belirteç)–yani Master (ana) belirteç tarafından güvence altına alınır (Onun simgesel adı-temsilci) öznenin ona sadakati öznenin ahlaki onurunu belirler. Master belirteç ile özdeşleşme trajik bir varoluşa yol açar: Özne Master belirteç'e olan bu sadakatini sonuna kadar sürdürmeye çabalar-diyebiliriz ki, bu sadakat, bu misyon onun yaşamına anlam ve tutarlılık veren şeydir. Ve onun bu girişimi sonunda başarısız olur, çünkü Master belirteç'e direnen arta-kalan* devreye girer.

---

54 Bu cihazlar ilk piyasaya çıktıklarında, fiyatları binlerce yuan oluyor. 10 yıl önce, ithal bir video kaydedicisinin fiyatı 3000 ila 4000 yuandı (1 TL yaklaşık olarak 4 yuandır– Ç.N.); VCD kaydedicisinin fiyatı ise 6000 yuanı buluyordu. Altı-yedi yıl önce, DVD oynatıcının fiyatı da pahalıydı, 3000-4000 yuanın üstündeydi. Günümüzde ise yaklaşık 1000 yuan civarına bulabilmek mümkün. Video kaydedici ve VCD kaydediciler ise tamamen ortadan kalktı ve artık onlar hurda gözüyle bakılıyor. (Bu kitabın son taslağını gözden geçirdiğim 2006 yılının sonunda, sıradan bir DVD oynatıcısının fiyatı birkaç yüz yuana düşmüştü.)

55 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 40-41.

Buna karşın öte tarafta, Master belirteç nezdinde ahlaken güven vermeyen–kaypak bir özne söz konusudur, onun hiçbir kararlı desteğini alamaz. Bu öznenin dengesini ayakta tutan şey pür artık/çöp/fazla ile bir tür "onur kırıcı olan" ile Gerçeğin küçük bir kırıntısı ile kurulan ilişkidir. Şüphesiz, bu arta kalan ile kurulan böylesi bir özdeşleşme, kahredici bir biçimde alaya alınan bir varoluşu ve parodi tarzı bir süreç içinde tüm sağlam simgesel özdeşleşmelerin sürgit iğfalini davet eder.[56] (Ç.N.: Arta-kalan sözcüğü için bkz. yazarın 39-40-41 no'lu alıntıları)

Kanımca Zizek'in yukarıdaki açıklaması sorunu daha da karmaşık bir hale getirmektedir. Buradaki bağlam Lacan'ın geç dönem felsefesindeki belirteç teorisinin ayrıntılı bir şekilde açıklanmasını gerektiriyor. Lacan *Simgesel* üzerine yaptığı ilk dönem tartışmalarında, pseudo-özneyi akışkan/salınan belirteç zincirleri ile oluşturur ve insanın kendisini daha da kaybedip yitirmesini dilsel göstergelerin simgesel tahakkümüne bağlar.

Lacan, daha sonra, 1972-1973 yıllarında verdiği "Encore" başlıklı isimli seminerinde ise, titizlikle düşünülmüş tezler ortaya koyar. Burada Simgesel düzleme giren öznenin ilk başlangıç simgelemesini tanımlar. Örneğin, **S1**'i orijinal belirteç olarak tanımlar, onu aynı zamanda *İlk Belirteç* veya *Master-Belirteç* olarak adlandırmıştır. Lacan'a göre bunun anlamı öznelliğin yitimi aşamasında, ayrıcalıklı bir belirteç oluşturulmasıdır; özne bu ayrıcalıklı belirteç içinde kendi yokluğunu doldurmak için var olur ve bu kayıp öznenin hiçliğini temsil eder.[57]

Özneyi, simgesel özdeşliğin görece istikrarlı homojenliği ile donatan işte bu *Master-Belirteçtir*.

Zizek ve Miller'a göre, günümüzün kapitalist gerçekliğinde, simgesel özdeşliğin istikrarlı homojenliğine sahip olan bu *Master-Belirteç*, değişim geçirmiş yeni ve "değişmiş bir özne" olmuştur. Bugün artık insanlar özdeşliği temsil eden homojenliği muhafaza etmemektedirler; bunun yerine bu homojenliği dağıtmaya başlamışlar ve öznenin bu yan yana gelişini teyit etmek için, o "yüzsüzlük" olarak anılanı "gerçeği" **küçük a nesnesini** sergiler olmuşlardır. Clinton'ın Beyaz Saray'daki seks skandalı, Bush'un dil sürçmeleri ile kırdığı potlar v.b. buna örnek gösterilebilir. Geçmişte, bu belirsiz/muğlâk "gerçeğin" her hangi bir siyasal bir imge anlamı kazanması imkânsızdı. Oysa bugünlerde **küçük a nesnesinin** ortaya konulması belirli bir siyasal imgeyi canlı ve hoş kılmaktadır. İşte bu, postmodern "değişmiş özne"dir, aynı zamanda Zizek bu özneyi ***sinizmin öznesi veya sinik özne*** olarak terimlendirir.

Zizek, Batı akademisinde yüksek maaş ödenen kültürel mesleklere atıfta bulunarak bu durumu daha keskin bir biçimde örneklendirir. (Büyük olasılıkla Fredric Jameson gibi post-kültürcü beyaz araştırma görevlilerini kast etmektedir.)

---

56 A.g.e., s. 42-43. Ç.N.: Özetlersek Lacan'a göre: Master'in (Efendinin söylemi esas olarak despotiktir, üniversite yönetiminin söylemi "disipline edici" ve düzenleyicidir; isterik olanların söylemi (bunlar isyancı öğrenciler olabilir) ateşli ve saplantılı bir sorgulayıcılık şeklindedir; bir araştırmacı veya analistin söylemi de sorunlara ahlaki açıdan bakan bir dinleyici biçimindedir.

57 Fukuhara Taihei, *Lacan: Mirror Stage*, Heibei Educational Publishing House, 2002, s. 119.

Zizek'e göre, bu figürlerin kendilerini Batı akademisindeki Avrupa-merkezciliği öz-eleştirel bombardıman altına almaya adamalarının bir şekilde onları bundan azade kılacağını sanmaktadırlar. Onlar pek muhtemelen "hakikati söyler gibi yaparken yalan söylüyorlar."

Birinin, suçunu tamamıyla ve samimiyetle kabul etmesi eksiksiz bir sahteciliktir, öznelci konumunu hiçbir çizik almaksızın muhafaza etmenin– suçluluktan uzak ve pürü pak– kalabilmenin–bir yoludur. Kısacası, suçunuzu vurgulayarak veya abartılı bir biçimde suçunuzu peşinen kabul ederek, sorumluğunuzu ve/veya suçunuzu üzerinizden atabilme şeklinde bir yol vardır; ırkçı erkek-şovenizmi suçluluğunu vurgulayan beyaz erkek PC akademisyenlerinde olduğu gibi; bunlar bu suçluluk kabul stratejisini kullanarak–"radikal" aydınlar olarak, tamamen muhalifi "görünmeye çalıştıkları" yürürlükteki güç ilişkilerine mükemmel bir biçimde kendilerinde cisimleştirirler.[58]

Zizek bu noktada çok hassas. O günümüzde "gerçek öz-beni aramamız" gerektiğini, bunun Lacancı söylemdeki "ikiye bölünmüş öz-benlikler" olduğunu ileri sürer.

Bir tarafta öznenin İdeal-Ben'inin hatlarını detaylı bir biçimde çizen–öznenin onurunu, misyonunu belirleyen Master-belirteç bulunur; diğer tarafta olan ise simgesel süreçten bir dışkı arta kalan/çöp, işte bu öznenin artı-keyfini ayakta tutan/taşıyan tuhaf şeydir. Ve psikanalizin nihai hedefi, özne- çözümlemesini yapabilmek ve S1'den küçük a nesnesine geçişi sağlamak–böylece bir tür "sen o'sun" deneyi ile öznenin simgesel özdeşleşmesinin onurunu gizlice ayakta tutan–dışkı arta kalanı–tespit edebilmektir.[59]

Zizek'e göre şimdi böylece olan şey şudur: Öznenin homojen özdeşliğini/kimliğini muhafaza eden **Master-belirteçten**–başarısız olan simgesel homojenliğin artığı olan–küçük nesne a'ya dönüşüm gerçekleşir. Daha basit bir şekilde ifade edecek olursak, öznenin kimliği/özdeşliği simgesel olandan arta-kalana kaymıştır. Zizek'e göre, bunlardan birincisi trajedi, ikincisi ise komedidir; çünkü simgesel özdeşleşme daima başarısız olmaya mahkûmdur, bu yüzden de trajiktir. Öznenin, **arta-kalan** ile özdeşleşmesi ise kendisini "ne olursa olsun fark etmez "biçiminde sinik bir davranış tarzına eğilim biçiminde gösterir ve bu komik veya saçma bir nihayete yol açar. Buna karşılık gelen biçimde, S1'den küçük-nesne a'ya geçilmesi–aynı zamanda– "*tragedya*dan *komedya*ya geçiştir."

Bu geçişi teorik açıdan değerlendirmem gerekirse, Lacanvari düşüncenin Marx'ın toplumsal eleştirel teorisinin payını aşağıya çekmesidir. Fredric Jameson, bu konuda yaptığı değerlendirmede "Zizek bize söylemek istediği, Lacancı düşüncede de hakikatin keşfine yönlendiren böylesi bir tarzı bulunduğudur, hatta ondan daha üstün, Marksizm'i ve diyalektiği de içeren tarzı olduğudur,"[60] ifadesini kullanır.

---

58 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, London; New York: Verso 2000, s. 46.

59 *A.g.e.*, s. 48-49.

60 Jameson, Fredric, *Neo-Marxism*, People's University Press, 2004, s. 143.

Daha da önemlisi, Zizek bir yazısında, "Sermayeyi mahvedecek yegâne şey bizzat sermayenin kendisidir şeklindeki Marksist düşünceye sıkıca sarılmalıyız; kapitalizm içinden tahrip edilmelidir"[61] demiştir. Bununla birlikte, sorunların spesifik çözümleri söz konusu olduğunda verilen Lacancı yanıt "imkânsızlık" olur.

Zizek'in Marx ve Lacan okumasına dair genel bir çerçeve elde etmiş bulunmaktayız. Kanımca bu çerçeve sayesinde, *İdeolojinin Yüce Nesnesi* ve onunla ilişkili diğer metinleri daha rahatça çözümleyebiliriz. Böylece buradan itibaren bu eserin ilk bölümünü ele alacağız.

61 Slavoj Zizek ve Glyn Daly, *Conversations with Zizek*, Conversations, Cambridge [u.a.]: Polity, 2004, s. 152.

BÖLÜM II

İMKÂNSIZLIK: POSTMARKSGİL AKIMLARIN SİYASAL KONUMLANMASI

Ernesto Laclau'ya göre, Lacan'ı klinik-psikanaliz alana yerleşen haleflerinin tersine, Zizek'in temsil ettiği Lacancı okul Lacan'ın teorisini felsefe ve politika-ya uygulamaktadır. Zizek, bu iki alanda, Marx ile doğrudan yüzleşir. Görünüm itibariyle, Zizek'in Laclau ve Mouffe'un "postmarksgil" düşüncesiyle mutabık olduğu doğrudur, fakat onun teorik anlayışı Marksizm'e dâhil değildir. Daha tam ifade edersem, Zizek'in postmarksgil düşüncesi aslında Marksizm'i reddet-mektedir. Zizek, Marx'ın eleştirel ruhunu, sadece bir tür namevcut hayalet gibi, miras alınabilir ve değiştirilebilir bir miras olarak düşünmektedir. (o bu nok-tada Derrida'dan hiç farklı değildir). Onun metinsel yolculuğunun "Giriş"inde, komünizmi Lacancı imkânsız *Gerçeğe* dönüştürülmüş bir görüş olarak görürüz. (Glyn Daly, "Zizek'in politik perspektifinin kökeninde **imkânsızlık** kavramı yat-maktadır" gözleminde bulunur.)[1]

Marx'ın insanlığı özgürleşmesi üzerine düşüncesi, toplumu ileriye doğru yön-lendiren, köksel bir travma haline getirilir, devrim artık bütünsel bir kurtuluşu hedeflememektedir ve fiili mücadele ebedi olarak gökkuşağı tayfı tarzında uz-laşı içerikli olabilir.

1. HABERMAS VE FOUCAULT'UN ÖZNELERİ: GÖLGELERİN ÇARPIŞMASI OLARAK İKİ GELENEKSEL ÖZNE DÜŞÜNCESİ

Zizek'in kitabın bu bölümündeki tartışması Avrupa'daki akademik söyleminin hâlâ merkezinde yer alan Habermas ile başlar. Etkileyici bir tonla, Habermas'ın *Modernliğin Felsefi Söylemi* isimli eserinde post-yapısalcılığa ayırdığı bölü-münde Lacan'ın adının, Bataille, Derrida ve aynı zamanda Habermas'ın tartış-masının merkezine aldığı Foucault gibi daha pek çok ismin yanında, beş yerde geçtiğine dikkat çeker. Zizek, Lacan'ın önemine ima ederek, Habermas'ın ona hak ettiği konumu vermediğini yazar, bu belki de keşfedilmemiş bir komplodur. Zizek bunun ardındaki gizli nedeni kavramamızı istemektedir.

Zizek'e göre, bu sırrın yanıtı başka bir mantıksal kara delikte saklıdır. Althusser de ona göre "Sherlock Holmesvari" bir kazaya kurban gitmiş (bununla kast et-mek istediği, bu meselenin dikkatli ve derin bir şekilde soruşturmamıza değer

---

1 *A.g.e.*., s. 13.

bir sorun olduğudur) ve "Habermas'ın kitabında Althusser'in adı dahi geçmemiştir". "Habermas-Foucault tartışması, bir başka karşıtlığı, teorik olarak çok daha geniş kapsamlı olan bir başka tartışmayı, Althusser-Lacan tartışmasının üzerini örtmektedir."[2]

(Zizek'in de hocası Lacan gibi metaforlarla dolu ve dolaylı bir dil kullandığını okura hatırlatmak gerek. Bu dile alışacak ve onu kavramaya başlayacağız.) Aydınlanma'nın ve modernliğin savunucusu olarak Habermas, Foucaultgibi "post-modernizm" savunucularını, "post-modernizmin en büyük muhafazakârlık" olduğunu ileri sürerek sert bir biçimde eleştiren Habermas'tır. Peki, neden Zizek, Habermas ile Foucault'un tartışmasının sadece gölgelerin teorik çarpışmasından ibaret olduğunu ve aslında bunun Lacan ile Althusser tartışmasının gerçek anlamını "metaforik bir ikameyle" maskelediklerini ileri sürer? Eğer, Zizek bunu söylerken ciddi ise, bu akademideki yaygın yargıların gerçekten alaşağı edilmesi olacaktır, çünkü Zizek, Habermas ve Foucault'u saçmalıktan ibaret görmektedir.

Zizek, özne üzerine **dört etik** ve kavram olduğunu savunur; bunların ikisi doğru, ikisi ise yanlıştır. Yanlış olanlar dinamik ve öncü görünse dahi, esasında gelenekseldir. (Yaygın kabul gören bilginin yanlışlığını açığa çıkarmak Lacancı felsefenin yerleşik bir pratiğidir.)

Zizek, ilk olarak, Habermas'ın *iletişim öznesi* kavramını ele alır. "Habermas'ta, karşımıza kesintisiz bir iletişim etiği, bir evrensel İdeali, saydam özneler-arası topluluk çıkar; şüphesiz, bunun ardındaki özne anlayışı, aşkın düşüncenin öznesinin bir dil-felsefesi çeşididir."[3] Zizek'e göre, Habermas iletişim öznesi ile ilgili kuramında özneler-arası olanın mevcut bozulmasını ya da ideoloji alanından gelen engellemeyi eleştirmesine karşın, savunduğu ideal değer hipotezi temelinde hâlâ *şeffaf*, evrensel bir özneler-arasını savunur, çünkü Habermas'ın özne anlayışı seküler ideolojik alandaki kirli ilişkilerden kurtarılmış saf iletişim öznesidir. Bununla birlikte, Zizek'e göre, Habermas'ın kurtuluş hedefi olarak gördüğü, bu ideal iletişim öznesi, eski "aşkınsal düşüncenin öznesinden" ibarettir. (Hatta Zizek, bunu başka bir yerde genel ortak kanının "büyük Öteki'si" olarak tanımlar.)[4] Bence bu doğru bir usa varımdır, çünkü Lacancı mantığa göre, öznel varoluşun her tür şeffaflığı ve sahiciliği, Öteki'nin bir fantezisidir.

Sıra Foucault'da

İkincisi, Foucault'nun *saf birey kavramını* ele alır. Zizek'e göre, Foucault'da "evrenselci etiğin" reddini görürüz. (Buradaki evrenselcilikten akılcılığa özgü türsel-Özne anlaşılmadır. Bu türsel-Özneye karşı getirilen ilk ciddi ve önemli eleştirinin Max Stirner'le birlikte başladığını daha önce belirtmiştim.) Buna bağlı olarak, Foucault, Habermas'ın karşısında yer alır ve ona göre, aşkınsal düşüncenin o eski öznesi, akılcı (anlaksal) söylemin dizginsiz bir şekilde yayılmasından sorumludur; bireydeki aslen delice olan varoluş-öz-köleleştirici ve

---

2 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 17. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

3 *A.g.e.*, s. 18.

4 Slavoj Zizek, *Grimaces of the Real*, Central Compilation and Translation Press, 2004. s. 255.

öz-kısıtlayıcı–dışsal-olmayan zorunlu/otoriter bir söylem tarafından bilinçsiz bir biçimde köleleştirilir. Foucault, bunu kapsamlı burjuva krallığının öz-cezalandırma yasası olarak görür. Zizek, Foucault'un bu müstesna isyanının kuşku götürmez bir biçimde etik bir "estetikleştirilmeye" yol açtığını belirtir.

Her özne, evrensel kurallardan hiçbir destek almaksızın, kendi öz-hâkim-olma tarzını inşa etmelidir; kendi içindeki güçlerin antagonizmasını uyumlulaştırmalı–kendini keşfetmeli, deyim yerindeyse, kendini özne olarak üretmeli, kendi tikel yaşam sanatını bulmalıdır. Foucault'nun kendi tikel öznellik tarzını inşa eden marjinal hayat tarzlarına (örneğin sado-mazoşist, eşcinsel çevrelere örneğin, bkz. Foucault 1984) tutku derecesinde ilgi duymasının nedeni budur.[5]

Aslında bu hâlâ Stirner, Kierkegaard ve Nietzsche'deki gerçek bireysel *dasein*'dır; yalnızca herkesteki Heideggerci özgür *deli-benlik*ten kurtulmuştur. Foucault, büyük Özne'nin ve Yazar'ın öldüğünü savunur. Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğünü ilan etmesinin izinden giderek o da İnsan'ı öldürür. Sonuç olarak, saf **öz-dışı-kısıtlanmış** ben tüm göreneklere ve kültüre karşı girişilen yumuşak şiddetten doğar. (Gerçekten de bu post-modern drama kendisini tekrar tekrar ortaya koymaktadır. Bunu aynı zamanda Derrida'nın söz-merkezciliğe dayalı yapısöküm kavramı *différance* (ayıranı) ile Lyotard'ın büyük anlatıların karşısına koyduğu "gösterişsiz/mütevazi" küçük benliği ve Feyerabend'ın "fark etmez, her şey uyar" olarak ifade ettiği görüşünde görüyoruz.)

Zizek, doğrudan post-modernizmin gösterişli maskesini düşürmeye girişir ve şöyle yazar: "Foucault ve diğerlerinin düşüncesi, eski hümanist-elitizmine dâhil edilebilir, bu hümanist-elitizm en fazla Rönesans'taki kişiliği çok-yönlü geliştirme idealini yansıtır, bu ideal insanın güçlü duygusal tutkularına hâkim olarak yaşamını bir sanat eserine dönüştürmesini öğütler. Foucault'un öznesi daha ziyade klasiktir: Özne öz-meditasyona girişir, birbiriyle çelişen çeşitli güçleri barışçıl şekilde bir arada bulunabilecekleri bir hale getirir ve benlik imgesini restore etme üzerinden "hazzın kullanımını" ayarlar."

Burada Zizek derinlere inerek kendi kafasını karıştırmış görünüyor. Lukács'ın da belirttiği gibi, burjuva öznelliği bölünmüştür. Rönesans'ta gördüğümüz "kişiliğin her yönden geliştirilmesi" daha sonraları ortaya çıkan soyut akılcılığa dayalı jenerik-Öznenin içine gömülmüştür. Foucault'nun Özneye karşı giriştiği isyan Stirner, Kierkegaard'ın ve özellikle de Nietzsche ve Heidegger'in yeni-hümanist pratiğini miras alır. Ve o gerçek öznenin kendisinin hayatta ayakta kalma "tutkusunun" doğrudan varoluşuna ulaşmaya çalışır. (Hegel'in terimler kataloguna baktığımızda birey, işte budur) Varoluş bir sanattır ve sanat da haz alma ve zevktir. (Heidegger'in şiirsel hayatta ayakta kalma mücadelesini ve Henri Lefebvre ve sitüasyonistlerin (durumcuların) "gündelik yaşamın sanata dönüştürülmesi" sloganları da Foucault'un arka planına dâhil edilebilir.)

Daha da önemlisi, Zizek zekice Foucault ile Habermas'ı aynı burjuva madalyonunun iki yüzü olarak birbirleri ile özdeşleştirir; ön yüzde türsel-Özne vardır; arka yüzde ise bireysel özne. Bunlar hümanist mantığın *gösterge zinciri*yle birbirine *bağlı* iki halka gibidirler.

---

5 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 18. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

2. ALTHUSSER VE LACAN: ÖZNENİN HİÇLİĞİ ÜZERİNE FARKLILIKLARI

Üçüncüsü, Zizek'in "gerçek kırılma" olarak değerlendirdiği, Althusser'in (sahte) pseudo-özne'sidir. Bu, nitelikleri karşılaştırmaya girişen bir yargıdır. Habermas ve Foucault tarafından öne sürülen yanlış/çarpık özne ile karşılaştırıldığında, Althusser'in öznesi hakikidir. Althusser tüm geleneksel özne kavramlarını reddederek "öznelci-dışı" tarihselliği savunur. Ona göre, insanın gerçeklik içindeki varoluşsal durumu çarpıtılarak yanlış anlaşılarak sürekli abartılmaktadır. Althusser, yazdığı *Marx İçin* kitabından(1965) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları'na* (1969) kadar olan süreçte, onun baştaki türsel-Özne'nin hiçliği düşüncesi (yabancılaşmamış otantik İnsan düşüncesi) tözsel-dışı bireysel özneye (*Dasein* olarak küçük benlik) dönüşmüştür, bu süreç içinde"belirli bir çatlağın, belirli bir yarığın, yanlış-tanımanın insani durumu nitelediğini düşünmüş ve şöyle bir tez geliştirmiştir: "İdeolojinin sonunun olası olduğu fikrinin kendisi *en* mükemmellinden ideolojik bir fikirdir. (Althusser, 1965)"[6]

Althusser'in Öznesi

Althusser'e göre, çeşitli insani öznelerin tümü ideolojik pseudo-imgelerdir; türsel-Öznenin yabancılaşması mantığı bilim-dışı bir ideolojidir ve yabancılaşmamış otantik özne düşüncesi sadece ideal bir değere göre şekillendirilen bir imgedir. Örneğin, patolojik iletişim ile kirlenmemiş olan şeffaf (otantik) inter-özne durumunda olduğu gibi. Aynı zamanda, tüm bireysel özneler bir ideolojik sorgulamanın ürünüdürler. Ve bu anlamda, Foucault'nun çılgın, sapkın, özgür, eşcinsel öznesi dahi "belirli bir yanlış-tanıma üzerinden oluşur". Althusser'e göre burada bir ideolojik çağırma (interpellation) süreci işler ve bu süreçte özne kendisini ideolojik davanın yaptığı çağrının muhatabı olarak "tanır" ve bu zorunlu olarak belli bir kısa devreye yol açar ve "ben hali hazırda zaten oradaydım" türünden bir yanılsamaya işaret eder."[7]

Akılcı çerçeveden kaçıp kurtulmak, entelektüel aydın söylemin egemenliğini aşmak istiyorum, bunun için uyuşturucu kullanıp, kendimi eşcinsellerle özdeşleştiriyorum, böylece kendime benzersizliğimi haykırırım. Fakat bütün bu olanlar ve yaptıklarım hala İdeolojinin çağırmasının (interpellation) bir ürününden ibarettir. **Ne kadar acı!** Althusser'e göre, sokakta gördüğümüz birinin basit bir selamına karşılık verdiğinizde dahi, o dönemde yürürlükteki ideoloji tarafından görünmeyen bir biçimde yapılandırılıyoruz. "Büyük anlatıların" bittiği şeklindeki ideolojinin kendisi daha zekice bir ideolojidir ve bunun adına "post-modern" denilmektedir. Bireysel varoluşun farklı ve sapkın biçimleri üzerine doğa-üstü-gizemli bir ideolojik yargı yürütülmektedir. Zizek, Althusser'in özne üzerine araştırmasının şöyle bir yapısal bir mekanizmayı açığa çıkardığını düşünür; bu mekanizma öznenin, ideolojinin yanlış kavranması sonucunda oluşmasına yol açmaktadır.

---

6 *A.g.e.*, s. 18.

7 *A.g.e.*, s. 19.

Zizek Althusser'i Değerlendiriyor

(Zizek, Althusser'in öğrencilerinden Michel Pêcheux'nun bu mekanizmanın "en ayrıntılı şeklini" savunduğunu yazar. Michel Pêcheux, ayrıca Althusser'in bakışı ile Foucaultcu disiplin yaklaşımı arasındaki yakınlığa dikkat çeker.)[8] Bu yüzden Zizek'e göre, Althusser etik sorunsalı ele almada gönülsüz olmasına karşın, "radikal bir biçimde etik tavır" almıştır, onun bu tutumu "yabancılaşmanın kahramanlaştırılması" ya da "öznellik yoksunluğu" olarak nitelenebilir. Althusser gerçekten de her türden özneyi ve öznelliği tümden reddetmek istemektedir. O kıyıma uğramış/öldürülmüş öznelliliği veya hasta bir bireysel özneyi kurtarma ile ilgilenmemiştir. Öznelci-Dışı ve insani-Dışı toplumsal-tarihsel varoluş düşüncesine sıkı sıkıya sarılmıştır. (Kanımca daha önce de belirttiğim gibi, Althusser Marx'ın "insanın özünün, –bu özün gerçekliği içinde–toplumsal ilişkilerin toplamı olduğuna" dair görüşünü yanlış anlamıştır. Böylece insan üretim tarzının boşluğu içinde bir işlev haline indirgenmiş olur.)[9]

Ancak Zizek açısından Althusser'in özne kavrayışının en önemli anlamı, öznenin aşağıya itilmesi değildir, asıl önemi ideolojik yanlış anlamanın tadını çıkarmanın *imkânsızlığını* ve bunun sonucunda da bu imkânsızlığın ebediliğini ilan etmesidir.

Zizek Althusser'i değerlendirmeye devam ediyor:

Mesele yalnızca, ideolojik yanlış-tanıma olarak öznenin etkisini üreten yapısal mekanizmanın maskesini indirmek zorunda olmamız değildir; aynı zamanda bu yanlış-tanımanın kaçınılmaz olduğunu bütünüyle kabul etmek zorunda olmamızdır–yani tarihsel faaliyetimizin, tarihsel sürecin faili olma şeklinde bir rolü üstlenmemizin bir koşulu olarak belirli bir aldanmayı kabul etmek zorunda olmamızdır.[10]

Bu doğru bir tespittir. Althusser, ideolojinin basit bir hile olmadığını, hatta insanın hayatta ayakta kalmasının zorunlu bir koşulu olduğunu belirtmiştir. (Bu, Gramsci'nin "çimento" benzeştirmesinden daha gelişkin bir görüştür) Ona göre, komünizmde dahi ideoloji varlığını sürdürür. Bu nedenle, ideolojinin sona erdiğini ilan etmek, ideolojinin bilinç dışı bir biçimde yeniden üretilmesidir. Althusser Batı Marksizmi akımı içinde olmasına rağmen, tarihsel materyalizmin toplumsal devrim görüşünden ve sınıf mücadelesinden asla vazgeçmediğini belirtmek gerekir.

---

8 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999. s. 306.

9 Zhang Yibing, *Problematik, Semptomsal Okuma ve İdeoloji: Metin Analizine Dayalı Bir Althusser Okuması* , Central Compilation and Translation Press, 2003. s. 285-286.

10 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 18. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

O, hep kapitalizmin gelecekteki yıkılışını düşlemiştir; şüphesiz bu bir yabancılaşma sorunu ve hakiki özne ya da yanlış özne sorunu değildir. Mesele, –öznel olmayan toplumsal yapının bir parçası olan–üretim biçiminin dönüştürülmesi bütünsel çözüm anlamına gelmektedir. Bu hususa, bu bölümün arkasından, Zizek'in Marksist toplumsal devrim görüşüne hücum ederken sahip olduğu karmaşayı açığa çıkarmada ön hazırlık olması bakımından değindim.

Dördüncü olarak, Zizek tarafından **Lacancı *sakatlanmış öznenin*** oldukça törensel bir şekilde sunulduğunu görüyoruz. Aslında Althusser 1969 yılında bireysel özneyi sorgularken, Lacan'ın pseudo-öznesinden faydalanır. Belki de o Lacan'ı yanlış anlamıştır.

Zizek, Althusser'in özne kavramının Lacan'dakinin tam tersi olduğunu belirtir. Neden? Çünkü Althusser teorisini sözde-yapısalcı (quasi-yapısalcı) mantığa dayandırmıştır, bunun sonucunda o özneyi bütünüyle toplumsal yapı (üretim tarzı) ve dil çerçevesinde şekillenen bir şey olarak değerlendirir: İdeolojinin içinde bulunan ve kendimizi özdeşleştirdiğimiz insani nesneler aslında pseudo-imgelerden ibarettir. Althusser, Habermas ile Foucault'nun eski tip klasik özne kavramlarına karşı mücadele ederken doğru olan yönlere sahiptir ama o bu doğrularla birlikte yanlış-tanıma (yanlış-kavrama) kavramını da savunmuştur. Zizek'e göre, yine de Althusser'in asıl ilgi alanı Lacan'ın özne anlayışı olmuştur. Zizek de bu Lacancı özne zemini üzerinde konum almaktadır.

Zizek'e göre Lacancı Özne Kavramı

Zizek'e göre, Lacan'ın özne kavramı "*bölünme* etiği" olarak adlandırılabilir. (Bu teorik konumu anlamak güçtür. Bu önermeyi Lacan'ın düşüncesi hakkında ön bir bilgiye sahip olmayan Çinli okurun kavraması mümkün değildir.)[11] Zizek'e göre, Lacan eski özne kavramına karşı çıkar ama Althusser'in nihilist nitelikli "öznesizlik" kavramına da katılmaz.

Bireysel özne, daha en başlangıç aşamasında ayna aşamasında küçük öteki'yi yanlış-tanır (onunla yanlış özdeşleşmeye girer) ve böylece gerçek özneyi İmgeselde bir boşluk olarak yorumlar. Buna hem **küçük öteki 1**–aynanın verdiği yansıma imge–**hem de** diğerlerinin yüzleri olan **küçük öteki 2** dâhildir.

Simgesel düzene girilmiş olan aşamada ise büyük Öteki, –göstergeler zincirinin belkemiği ile birlikte hareket ederek–öznel varoluşu yabancılaşmaya sokar–bu yabancılaşma belirteçlerin dönüşmesi temelinde salınmaya-yüzmeye (floating) geçer. Buna karşın, Lacan'ın geç dönem düşüncesinde bu düşünce daha geliştirilir ve **Gerçeğin** fiilen kendisini ortaya koyduğu savunulur ve **küçük a nesnesi** de simgeselin selinden kurtulan arta-kalan olarak sakatlanmış özneyi destekler. (Bu sel, bir su selinin veya taşan bir nehrin oluşturduğu çamurla bir köyün üzerinin kaplanması ve bazı binaların–kurtulup–bu kaplamanın dışında kalmasına benzetilebilir)

---

11 Bkz. Zhang Yibing, *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacancı Felsefe'nin İmgesi*. The Commercial Press, 2006.

S **harfiyle** gösterilen Özne'nin üstüne hiç silinmeyecek bir çapraz çizgi (slash) çekilir; (üzeri çizili/yasaklı özne) böylece özne insan olmak zorunda kalır "**Zusein**" (Almanca). Özne insan Öteki'nin çok sayıda hilelerine karşı direnir, fakat hâlâ hayattadır. Öznenin kendisini tekrar restore edebilmesi imkânsızdır ve bu imkânsızlık onun hayatta ayakta kalma arzusunun kök dayanağı haline gelir. O, gerçekte ölmemiştir, o orijinal olarak taşıdığı hayatta ayakta kalma arzusuna dayanarak, yaşamalıdır.

Zizek devam eder:

Lacan'ın ünlü "arzuna yol verme" şeklindeki *[ne pas céder sur son desir]* ilkesi, Gerçek ile onun simgeselleşmesini birbirinden ayıran mesafeyi aklımızdan çıkartmamamız gerektiğini anlatmak ister: İşte bu, –yani her türlü simgeselleştirmede Gerçeğin artığı/fazlası olan şey–arzunun nesnesi nedeni işlevini (object-cause of desire) gören şey'in her türlü simgeselleştirmenin üzerindeki bu fazladır. Bu fazlayı (daha tam söylersek, artığı) kabullenmeye başlayıp onunla olan sorunu çözmeye girişmek demek, temel bir çıkışsızlığı (uzlaşmaz karşıtlığı) kabul etmek, simgesel bütünleşmeye-parçalanmaya direnen bir çekirdeği kabullenmek demektir.[12]

Daha önce de birkaç kez, Zizek'in mantığının geç dönem Lacancı düşünceden beslendiğinden bahsetmiştim. (Zizek'in yukarıdaki analizinin belirteçlerin metafor-metonim-metafor şeklinde dönüştürülmesi ile elde edildiğini açıkça görebiliyoruz. Lacancı psikanaliz felsefeye alışkın olmayan çoğu okur için, bu çözümlemeyi anlamak kolay değildir.)

Burada, Lacan hali hazırda gerçek çekirdeğin sakatlanmış öznesini kabul eder. Arzuya boyun eğme; bu çağrı Öteki'ye karşı bir çatışmadır; sonunda kurtuluş umudu bulunmayan uzlaşmaz bir karşıtlığı içerir. **İnsan işte bu uzlaşmaz karşıtlığın kendisidir, insan bu ebedi çıkışsızlıktır.**

(Albert Camus'ya göre, insanın varoluşu anlamsız/saçmadır; insanın Sisifos'tan farkı yoktur; Sisifos tanrılar tarafından sonsuza kadar tarafından kaya yuvarlamak için cezalandırılmıştır; tepenin üstüne zirveye kadar elleri ile iterek çıkardığı yuvarlak kaya–tekrar aşağı yuvarlanır–ve Sisifos tekrar onu tepeye doğru itmek zorundadır. Sonsuz uzlaşmaz çelişki, insanın varoluşunun anahtarıdır.)

Zizek, bunun etik anlamının olup olmadığı konusunda şu değerlendirmeyi yapar: Aslında bu Sisifoscu öznelliğin, yanlış mutlak özneden ayrılmasıdır. Veya–mücadele yoluyla aşılmış olan–yabancılaşmanın şeffaf bir varoluşudur. (Tek Dünya ya da komünizm ve insanın tam özgürlüğe ulaştığı özgürlükler dünyası/krallığı gibi) Öznelerin yanlış imgeleri, –biz her gün onları birbirinden ayırmaya çalıştıkça–onlar birbirine kenetlenir. Bundan dolayı özne umutsuz bir bölünmedir. Özne olmayan-varlık (non-being) değildir; fakat sakatlanmıştır.

---

12 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 19. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Bu okumalardan sonra Zizek'in de Lacan'ı "harcadığını" düşünmeye başlıyorum. Zizek'in dört özne kavramı üzerine yaptığı tartışmanın bir felsefi tartışmasından öte bir şey olduğunu; onun daha çok post-Marksist bir devrim-yönlendirici çizgisi–ortaya koyma çabası olduğunu görüyorum; bu devrimin radikal doğası geleneksel Marksist devrime karşı olan yeni bir hile... Bunu hile olarak niteliyorum, çünkü bu artık bir devrim değil, bir uzlaşma stratejisidir. Onun ne olduğunu birazdan göreceğiz.

3. NOSTALJİYİ SİLMEK: "POST-MARKSİST" TOPLUMSAL DEVRİMİN GÖSTERİSİ

Zizek'e göre, Lacan'ın etiği bölmesi bir direniş içermektedir ve böylece toplumsal tarihsel açıdan bakıldığında, geleneksel Marksizm'den radikal bir biçimde farklılaşmış olmaktadır. Zizek'e göre, Marksist toplumsal çelişki kavramının veya "toplumsal uzlaşmaz karşıtlığın" iki başlıca niteliği söz konusudur.

Birincisi; bütün diğer uzlaşmaz çelişkileri dolayımlayacak–onlara aracı olacak–onların yerlerini ve özgül önemlerini belirleyen ontolojik önceliğe sahip temel bir uzlaşmaz çelişki vardır (sınıflar arası uzlaşmaz çelişki, ekonomik sömürü). **İkincisi**; tarihsel gelişme bu temel uzlaşmaz çelişkiyi çözmeye yönelik, bir zorunluluk olmasa da, en azından "nesnel bir olasılık" ortaya çıkarır.[13]

Eğer doğru anlıyorsam, Zizek'in değindiği ilk nokta Marx tarafından açığa çıkarılmış olan, sınıf savaşlarını ve diğer toplumsal çelişkileri etkileyen üretim tarzının içerdiği iç çelişkilerin–üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki temel çelişmenin hareketine–gönderme yapmaktadır. Marx, toplumsal tarihsel gelişmenin–daima–bu çelişkilerin çözülmesinin maddi koşulunu, diğer deyişle "**nesnel olanağını**" sağlayacağını savunur. Zizek'in yukarıdaki tezinde genel olarak büyük bir yanlış yoktur. Bununla birlikte o tarihsel materyalizm anlayışını reddetmeyi hedeflemektedir.

Zizek'e göre, Marksist devrim anlayışı toplumsal çatışmanın temelden çözümü veya tam özgürlük üzerine bina edilmiştir. Marksist devrim anlayışı, özgül çelişkiler içinde olan insanlara (iktisadi mücadele içindeki işçilere, ataerkilliğe karşı mücadele eden feministlere, doğanın talan edilmesine karşı çıkan çevreciler) daima şu uyarıda bulunur: Sorunlarınızın tek gerçek çözümü genel bir devrimde yatmaktadır.

Toplumsal ilişkiler Sermaye'nin tahakkümünde olduğu sürece, cinsiyetler arasındaki ilişkilerde her zaman cinsel ayrımcılık ilişkiler olacaktır, her zaman bir dünya savaşı tehdidi olacaktır, her zaman siyasi ve toplumsal özgürlüklerin askıya alınması tehlikesi olacaktır, doğanın kendisi her zaman acımasız bir sömürünün nesnesi kalacaktır... Küresel devrim temel toplumsal antagonizmayı yıkarak, saydam, akılcı bir biçimde rasyonel yönetilen bir toplumun oluşmasını sağlayacaktır.[14]

---

13 *A.g.e.*, s. 19.

14 *A.g.e.*, s. 20.

Zizek'in geleneksel Marksizm'in özgürlük hedefine karşı çıktığı aşikârdır. "Saydam, akılcı bir biçimde yönetilen toplum" derken, kinayeli bir şekilde, Marx ve Engels'in öngördüğü; "herkesin özgürleşmesini içeren komünizm dünyasını" kastetmektedir. Lacan'ın izinden giden Zizek'e göre, bu *nihai çözüme* ulaşmak imkânsızdır, çünkü eğer Lacan'ın özne anlayışı doğru ise, toplumu–içkin doğası gereği–kendi kendine yeten bir özne olarak tasarlayan, Marx'ın görüşü tözcü bir felsefi yaklaşımdan doğan büyük bir hayali fanteziden ibarettir.

Bireysel özne, küçük öteki ve büyük Öteki tarafından fethedilmesinin ardından, asla kendisi değil, hiçliğin aldatıcı bir varoluşudur. Dahası, ölümlü dünyanın yanılsamasından kurtulabilsek ya da **öteki**'nin yüzünü parçalayıp kırmayı başarabilsek dahi, otantik *dasein*'a asla dönemeyiz. İnsanın otantik varoluşu hiç olmamıştır. İnsan, daima (üzeri çizili/yasaklı özne) imkânsız varoluşun öznesidir ve imkânsız varoluşun semptomatik yaşamını sürdürecektir. (Zizek, Lacan'ın bu anlamda gerçek bir tözcülük karşıtı olduğunu belirtir.) Öznenin otantik varoluşu, sakatlanmış olmasıdır.

Bu bağlamda, toplum düzlemindeki sınıf mücadelesi ve iktisadi çelişkiler, öznenin "eve dönüş" imkânsızlığını; bu ontolojik imkânsızlığını asla değiştiremez. Lacan-Zizek'in mantığına göre, tarihin kendisinin de otantik bir varoluşu yoktur; tarih, sadece ve sadece **Öteki tarafından** geçmiş üzerinde derin düşünen bir imgeleme faaliyeti ile üretilen bir seraptan ibarettir. Bu yüzden, burjuva ideolojisinin hegemonyacı tahakkümüyle karşılaştırıldığında, insanın özgürlüğünü kazanmak amacıyla mevcut düzenin yıkılmasına yönelik her türlü çaba ideoloji olacaktır. Ütopik sosyalizm, ideolojinin daha basit düzeyde bir devrimci imgelemi idi; tarihsel materyalizmin devrim kavramı ise daha karmaşık bir ideoloji; daha karmaşık bir **yüce arzudur**. Zizek'e göre, her türlü yuvaya dönüş hasreti/özlemi kararlılıkla silinmelidir.

Nostaljinin iptali: Heidegger'e göre, orijinal benin (özün), taşıdığı eğilim ölüme-doğru-varoluş eğilimidir, bir-dünya-içinde-Var olmanın "sonu" ölümdür. Ölüme-doğru-varoluş eğilimi "otantik olarak kendisi olma" olasılığıdır;[15] ve ölüme-doğru-varoluş eğilimi, vicdanın çağrısıyla elde edilen bir olgudur.[16] Vicdan sayesinde Heidegger'in öznesi dasein "evde-olmama" halinden gerçekten kurtulabilir.[17] Heidegger'in bu umut dolu hayaline göre, insan evine dönebilir, yabancılaşmaya "hayır" diyerek şair Hölderlin'in yabancılaşmayı muazzam bir biçimde sergileyen şiirlerini okuyabilir. Özetle aktardığımız bu Heideggerci ontoloji temel olarak, otantik varoluşa duyulan bir nostalji üzerine inşa edilmiştir.

Fakat Lacan'ın **küçük a nesnesi** Heidegger'in **son varoluş** düşünü yerle bir eder ve Hölderlin-Heidegger ikilisinin nihai nostaljiye dayalı anlayışını iptal eder, çünkü "*insanın hakiki varoluşu evsizlik*"tir. Bu anlamda Zizek, "Evsizliğin özü, bizzat özün kendisinin evsizliğidir; bunun dayandığı temel olgu, çılgıncasına boş hazların peşine düşülmesi sonucunda çivisinden çıkmış olan dünyamızda, insanın hakiki tözel boyutu için, hiçbir ev, barınak olmayışıdır"[18] değerlendirmesini yapar.

---

15 Martin Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, 1978. s. 308.

16 *A.g.e.*, s. 314.

17 *A.g.e.*, s. 321.

18 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994. s. 16.

Lacan, özel bir ifade ile "Gerçekten de Sokrates, Descartes, Marx veya Freud aşılamaz, çünkü onlar kendilerini tutkuyla hakikati keşfetmeye adamışlardır,"[19] der. Bu hakikat imkânsızlıktır. **Gerçek**, asla sona eremeyecek mantıksal-aşma çabasının ontolojik anlamda başarısızlığa uğramasıdır. Bu yüzden "gerçek daima yenidir."[20] İnsan ebedi bir biçimde, daima yeni olacak bir gerçeğin peşinden koşar, daima uzak bir mesafede olacak bir gerçek.[21]

Toplumsal tarihsel görüşleri, post-Marksist çerçevede, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin "post-Marksist" yeni sosyalizm stratejisinden başka bir şey olmayan Zizek, artık daha rahat anlaşılabilir.

Zizek ve Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin "Postmarksist" Stratejisi

Zizek'e göre, onların bu büyük ilgi çeken eseri ve görüşleri Althusserci yapının "postmodernist" ya da "yapısökümcü" bir çerçevede ikame edilmesi olarak okunabilir. Bilim ile ideoloji arasındaki ayrım çökmekte ve kaybolmaktadır, çünkü ideoloji mefhumu, her tür toplumsal yapıyı tam kalbinden parçalayan hegemonya mücadelesi olarak evrenselleştirilmiştir; ...Özne mefhumu, hegemonyanın asıl uygulayıcısı olarak yeniden kavramlaştırılmıştır. (Bu, çok ilgi çekici bir yorumdur.)[22]

Zizek'e göre, Laclau ve Mouffe tarafından ortaya konulan "post-Marksizmin" niteliği Marksizm'in tözcü nihai kurtuluş anlayışını yok etmesi, toplumsal tarihe dair teorilerdeki her türlü tözcülüğe karşı olmasıdır. Bu yaklaşım "tikel mücadelelerin indirgenemeyecek olan çoğulluğunu olumlayarak–başka bir deyişle, bu tikel mücadelelerin bir eşitler dizisi halinde bir araya gelebilmelerinin her zaman toplumsal-tarihsel sürecin radikal olasılıklarına bağlı olduğunu ortaya koyarak, bizim bu çoğulculuğun kendisini aynı imkânsıza–gerçek çekirdeğe–verilen yanıtların yığını/çokluğu olarak görmemize olanak sağlamaktadır"[23] Zizek'in bu değerlendirmesini daha basitçe yorumlarsak, insanın tam özgürleşmesi imkânsız olsa dahi, kapitalizme karşı bu mücadele, kapitalizmin travmatik bölünmesini gören sürgit, kalıcı reform mücadelesidir.

Zizek'e göre; *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* (Laclau-Mouffe, 1985) adlı çalışmalarında Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin kazanımı, böylesi bir uzlaşmaz çelişki nosyonu üzerine kurulmuş olan bir toplumsal alan teorisi geliştirmiş olmaları–simgeselleşmeye, totalleşmeye, simgesel bütünleşmeye direnen–bir orijinal "travmayı" ve karşı koyan imkânsız bir çekirdeği kabullenmelerdir. Bütün simgeselleştirme–totalleştirme girişimleri–sonradan gelmektedir: Bu orijinal olan yarığı teyelleme girişimidir; son tahlilde, tanımı gereği başarısızlığa mahkûm olan bir girişimdir.

---

19 Bkz. Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, çev.: Alan Sheridan, New York: Norton, 1977.

20 *A.g.e.*

21 Bkz. Zhang Yibing, *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacanvari Felsefe'nin İmgesi*, The Commercial Press, 2006. s. 344-345.

22 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999. s. 128.

23 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 20-21. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Okuduklarım doğru ise; Laclau ve Mouffe radikal bir çözüm hedefleme anlamında "radikal olmamak" gerektiğini vurgularlar. Bizler daima şeyler arasında aralık alanların bulunduğu bir ortamda (İng. interspace) ve ödünç alınmış bir zamanda yaşıyoruz; her türlü çözüm ara bir çözümdür ve geçicidir, temel gerçek olan imkânsızlığın bir biçimde ertelenmesidir. Bu anlamda onların kullandıkları "radikal demokrasi" terimi biraz paradoksal biçimde ele alınmalıdır. Bu demokrasi saf ve hakiki anlamda "radikal değildir", tam aksine bu demokrasinin radikal karakteri, demokrasiyi ancak *radikal imkânsızlığını hesaba katarak* ve kabul ederek kurtarabileceğimiz anlamına gelmektedir.[24]

Bu yönüyle, "Post-Marksizm" olarak adlandırılan bu akım, bu anlamda belirgin bir anti-Marksist nitelik barındırmaktadır: Geleneksel Marksizm'de, küresel devrim çözümü, tüm tikel sorunların etkin çözülmesinin koşuludur. Burada ise her bir tikel soruna getirilen her türlü başarılı geçici çözüm beraberinde, küresel ölçekte var olan radikal çıkışsızlığın ve imkânsızlığın, aynı zamanda da temelsel nitelikte bir uzlaşmaz çelişkinin kabul edilmesini içerir.

4. TEDAVİSİ İMKANSIZ TRAVMA: ZİZEK'İN POSTMARKSGİL POLİTİK DÜŞÜNCESİ

Zizek, Lacan'ın "postmarksizmden" daha da öteye geçtiğini savunur, bir başka deyişle, yalnızca Lacan tözcü anlayıştan gerçek bir kopuşu gerçekleştirebilmiştir. Daha önce de belirttiğim gibi, bu bizi hiçbir sonuca ulaştıramayacak olan–ontolojik nitelikli–uzlaşmaz çelişki mantığıdır. Lacan'a göre insan varoluşunda gördüğümüz tüm insan kültürleri insanın orijinal doğasının, orijinal varlığının -bir biçimde "yaratımı-şekillenmesidir". Dolayısıyla bu kültür, daima bir içsel "dengesizlik", "radikal bir antagonizma" içerir ve o "bunlar üzerinden hayvani homeostasis[25] ile olan bağlarını ve doğa ile olan göbek bağını" keser...[26] İnsan *bu* travmadan ibaret *olduğu* için, ne kendi doğal kökenine dönebilir ne de doğa annesinde açtığı yarayı dikebilir. (Bu, Hegel'in insana doğal varoluş perspektifinden bakıldığında "insanın karanlık" olduğuna dair fikrinden esinlenen bir yaklaşımdır ve geri değiştirilemez bir mantıktır.) Lacan, bu ontolojik "antogonizmayı" ortadan kaldırmanın imkânsızlığı konusunda bizi uyarır, çünkü bu çelişki iptal edilirse, insanın insan olarak varoluşunu inkâr edilecektir. Dahası, "bu antoganizmayı ortadan kaldırma isteğinin tam da totaliter ayartmanın kaynağı" olduğunu söylemek gerekir. En büyük kitlesel kırım ve soykırımlar daima insanı uyumlu bir varlık-olarak görme sonucunda, içinde bu antagonizmanın gerilimini taşımayacak **Yeni Bir İnsan**a ulaşmak adına işlenmiştir."[27]

O halde, Lacan-Zizek mantığına göre, toplumsal travma ile (Marx'ın kapitalist zulüm ve kölelik olarak tarif ettiği şeyle) karşı karşıya geldiğimizde, onunla kuşkusuz mücadele etmeliyiz ama o da daima ebedi olarak varlığını sürdürecektir.

---

24 *A.g.e.*, s. 22.

25 Bir organizmanın kendi iç koşullarını düzenleme eğilimini anlatan bir kavram. Örneğin bedenindeki sıvıların kimyasal kompozisyonunu düzenlemesi gibi; böylece dış koşullara karşın sağlığını ve işlevlerini koruyabilmesi.

26 *A.g.e.*, s. 21.

27 *A.g.e.*, s.21.

Onun çözümü yoktur ve ondan kaçış yoktur; yapılması gereken onu "aşmak", "ortadan kaldırmak" değil, bu sorunu kabul etmeye başlamak ve bir çözüm üzerinde uğraşmaktır, onu korkutucu boyutları içinde tanımayı öğrenmek ve sonra da, bu temel tanıma temelinde, onunla uyum içinde birlikte yaşayabileceğimiz geçici bir uzlaşma geliştirmeye çalışmaktır. [28]

Bu noktada, Zizek'in toplumsal tarihsel düşüncesi, geleneksel Marksizm tarafından tam bir teslimiyetçilik olarak değerlendirilecektir. Çünkü o insan ile doğa ve insan ile insan arasındaki sorunların ve toplumsal çelişkilerin nihai olarak çözülebileceğine dair bir inanç beslememektedir. Elimizden gelenin en iyisinin, bu mücadelede "uzlaşmak" olacağını ileri sürmektedir.

Zizek'in Üç Tür Uzlaşma Mantığı

Zizek, tekrar Lacan'dan yola çıkarak, birbirleri ile paralel üç tür uzlaşma mantığı tarif eder.

Bunlardan **ilki**, ekolojide, yani "doğaya tahakküm kurulmasına" karşı verilen çevreci mücadelede geçerli olan bir mantıktır. Yakın zaman önce yeniden ele alınarak ortaya konulan ekoloji etiğine göre, insanın doğuşu ve varlığı "doğada açılan, tedavisi imkânsız bir yaradır" veya insanın bizzat kendisi bu onarılmaz doğal yaradır. Bu yüzden, insanın doğanın baştaki orijinal dengesine tekrar dönebilmesi olanaksızdır. İnsanın doğal çevre ile uyum hedefini başarabilmesi yapabileceği şey, "bu gediği, bu yarığı, bu yapısal köksüzlüğü bütünüyle kabullenmek ve şeyleri mümkün olduğunca yamalarla onarmaya çalışmaktır; diğer bütün çözümler–doğaya olası bir dönüş yanılsaması, doğanın bütünsel toplumsallaşması ve insanileşmesi fikri–doğrudan doğruya totalitarizme götürür."[29] (Bunlar, Adorno'nun homojenlik üzerine ve Auschwitz'e dair söylediklerinin karikatürize edilmiş bir tekrarıdır.)

İkincisi, ataerkilliğe karşı feminist mücadele, bu mücadele Zizek tarafından bir orta-oyunu güldürüsü olarak nitelenir; çünkü "cinsler arası ilişki (İng. sex) yoktur" (Lacan). Cinsler arası ilişki tanımı itibariyle, "imkânsızdır" ve antagonizma içerir; nihai bir çözümü yoktur ve cinsiyetler arasında katlanılabilir bir ilişkinin tek imkânı, temeldeki bu imkânsızlığın, kökendeki uzlaşmaz çelişkinin kabul edilmesinde yatmaktadır. Tek bir söylem vardır, ayrıca bir kadın söylemi yoktur.

Üçüncüsü, "demokraside de aynı mantıkla karşı karşıyayızdır." Bildiğimiz üzere, mevcut demokratik sistem olası siyasal sistemler içerisinde belki de en kötü olanıdır. Tek sorun, "ondan daha iyi olabilecek başka bir sistemin olmamasıdır." (Winston Churchill) Yani, demokrasi daima yozlaşma-yolsuzluk, sıkıcı bir ortalamacılığın egemenliği gasp etme olasılığını beraberinde getirir; buradaki sorun, demokrasinin barındırdığı bu risklerden kurtulmaya ve "gerçek" demokrasiyi kurmaya yönelik her türlü çaba, bizzat demokrasinin ortadan kaldırılması gibi, tam tersi bir sonuç vermeye mahkûmdur.

---

28 *A.g.e.*, s. 21.

29 *A.g.e.*, s. 21.

Postmarksist Hegel

Zizek bunlardan hareketle geleneksel düşünüşü tamamen karşısına alan bir sonuca varır: İlk "postmarksist" Hegel'dir (Zizek, sürekli böyle tuhaf önermelerde bulunur), çünkü Hegel, Zizek'in Lacanvari "antogonizmasını" "kabul etmiştir", hatta "uzlaşmaz çelişkinin bu şekilde kabullenilmesinin en tutarlı modeli Hegelci diyalektikte sunulmuştur."

Çünkü Hegel, tüm böylesi girişimlerin başarısızlığının beraberinde içerdiği soruna sistematik bir açıklama getirmiştir. "Mutlak bilgi" konumunun, her türden özdeşliğin içsel koşulunun "çelişkiyi" barındırdığını nihai olarak kabul eden bir öznelci konuma işaret ettiğini açıklamıştır; başka bir deyişle, Hegelci "uzlaşma" kavramı. Kavramın içerdiği her türlü gerçekliğin "pan-mantıkçı" (Ç.N.: her şeyi veya her birini içeren mantık) bir biçimde aşılması anlamına gelmemektedir. Bunun yerine Kavramın kendisinin içinde korunarak aşılması değil, Kavram'ın kendisinin (Lacancı bir terim kullanacak olursak) "her şey ve tüm olmadığına" nihai bir onay verilmesidir. Bu anlamda Zizek, Hegel'in ilk post-Marksist olduğu tezini tekrar edebiliriz demektedir: "Hegel, onun ardından Marksizm tarafından "dikilen" belirli bir yarığın alanını açmıştır."[30]

Kanımca, burada Hegel'in Zizek tarafından yeniden yorumlanması yatmaktadır. Her şeyi nihai bir sona götüren geleneksel Hegelci mutlak ide düşüncesi yerine, Zizek, Hegelci felsefenin esasında "kapsayıcı-olmadığını" ve mutlak-sız olduğunu düşünür. Hegel'in "mutlak bilgi" düşüncesinden kavramsal bir totalizm canavarı şeklinde sonuç çıkarılmasının uygunsuz bir acelecilik olduğunu yazar. Bu düşüncesini bir fıkrayla açıklamayı da ihmal etmez. Polonya'da General Jaruzelski'nin iktidarı döneminde, sokağa çıkma yasağı yanı sıra, askerlerin (saat akşam 10'dan sonra) sokakta yürüyen bir insanı uyarıda bulunmaksızın vurma yetkisi vardır. Bir gün devriye gezen iki askerden biri, saat 10'a on kala aceleyle yürüyen bir insanı hemen vurur. Arkadaşı daha saat 10'a 10 varken neden adamı vurduğunu sorunca, diğer asker şöyle yanıt verir: "Adamı tanıyordum; buraya çok uzakta oturuyor, on dakikada zaten evine varamazdı, ben de işi kolaylaştırmak için onu hemen şimdi vurdum..."

Zizek, Hegel'i "pan-mantıkçı" olarak ilan eden eski yargının tıpkı bu asker gibi, onu "çok çabuk vurduklarını" ileri sürer. Zizek'e göre, pan-mantıkçı düşünce Hegel ait değildir.

İdeolojinin Yüce Nesnesi'nin Üç Teorik Amacı

Ardından Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'nin üç teorik amacını açıklar: Birincisi Lacan'ı tanıtmak, ikincisi "Hegel'e dönüş" ve üçüncüsü Lacan ve Marx üzerine bina edilen yeni bir ideoloji eleştirisi kavramı oluşturmak (ideoloji teorisi).

İlk amaç, Lacancı psikanaliz teorisinin genel olarak tanıtılmasıdır ve bu bir giriş işlevi görür (kitabın ikinci yarısı neredeyse tamamen geç dönem Lacan'ın ele alınmasına ayrılmıştır). Zizek ayrıca açık bir biçimde Lacan'ı "post-yapısalcı" olarak

---

30 *A.g.e.*, s. 22-23.

gösteren çarpıtıcı yaklaşımların karşısında yer alır; bu yüzden benzer bir fikir ileri süren Çinli kimi araştırmacılara da doğal olarak karşı çıkmaktadır. Lacan'ın post-yapısalcı kamptan radikal bir biçimde koptuğunu ve onun karmaşık teorisinin öbskürantizm akımına dâhil edilemeyeceğini savunur. Ona göre, Lacan akılcılıkla kan bağı içinde düşünülmelidir ve Lacan teorisi "belki de Aydınlanma'nın en radikal çağdaş versiyonu" olarak görülmelidir.

İkinci amaç, akademik anlamda bir "Hegel'e dönüş" gerçekleştirmek ve Hegelci diyalektiği Lacancı psikanaliz temelinde yeni bir okumaya tabi tutarak yeniden güncelleştirmektir. Yani, Hegel'i Lacancı mantıkla yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır. Zizek'e göre, Hegel'in mevcut "idealist-tekçi" imajı bütünüyle yanıltıcıdır. "Hegel'de farklılık (ayrımlama) ve olumsallığın (contingency) bugüne kadar yapılmış en güçlü bir biçimde teyit edilişini görebiliriz; Hegel'deki 'mutlak bilgi'nin kendisi, belirli bir radikal kaybın kabullenilmesine verilen bir addan başka bir şey değildir."[31]

İdeoloji Teorisini Zenginleştirme

Üçüncü amaç ise, "iyi bilinen bazı klasik motiflerini (Marx'ın meta fetişizmi üzerine yazıları, vb.) ve ilk bakışta ideoloji teorisine katkı sunacak hiçbir şeyi yokmuş gibi görünen bazı can alıcı Lacancı kavramları 'kapitone noktaları' (düğüm noktaları), yüce nesne, artı-keyif, vb. yeni bir okumaya tabi tutarak ideoloji teorisine katkıda bulunmaktır."[32] (Belki de yazımızda özellikle bu amaç üzerinde durmamız daha doğru olacak, çünkü Zizek ideoloji üzerine yazdıkları ile Lacan'ın mantığını Marx'ın mantığına yama yapmaya girişmiş ve yeni bir teorik görünüme, kendi felsefi bağlamına ulaşmıştır.

Ben bu üç amaç arasında derin bağlar olduğuna inanıyorum: "Hegel'i kurtarmanın" tek yolu Lacan'dan geçer; Hegel'in ile Hegelci mirasın bu Lacancı okunması ideolojiye yeni bir yaklaşım getirerek, (sinizm, "totalitarizm", demokrasinin kırılgan konumu) gibi çağdaş ideolojik olguları herhangi bir "post-modernist" tuzağa ("ideoloji sonrası" bir durumda yaşadığımız yanılsaması türünden tuzaklara) düşmeden kavramamızı sağlar.[33]

Zizek'in postmarksgil bağlamını esasında **anti-post-modernizmin** parçası olarak değerlendirmekteyim. O, bu konumunu gayet net bir biçimde şöyle ifade eder: "Sosyalizmin çöküşünden sonra, her türlü toplumsal dayanışmayı yapıcı olmayan bir duygusallık olarak görüp acımasızca reddeden serbest piyasanın neo-muhafazakâr bir şekilde savunulması geçer akçe oldu. Bununla birlikte oyun-vari dilsel yöntemlerle mevcut düzeni 'alaşağı' etmeyi uman bir aptal da yapısökümcü kültürel eleştirmen tipidir, hâlbuki o fiilen onun tamamlayıcısı konumundadır."[34] Liberalizm geçer akçe; post-modernizm (yapısökümcülük) aptaldır. Dolayısıyla, Zizek yeni bir yol üzerinden Marx ile yüzleşmeye çalışmaktadır. Bunun ne olduğunu anlamaya çalışalım.

---

31 *A.g.e.*, s. 23.
32 *A.g.e.*, s. 23-24.
33 *A.g.e.*, s. 24.
34 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, Wo Es War, London; New York: Verso 1997, s. 45-46.

BÖLÜM III

MARX'IN LACANCI SEMPTOM KAVRAMINI KEŞFETMESİ

Çoğu okur yukarıdaki başlığı ilk okuduğunda şaşıracaktır: Marx nasıl Lacan'la yan yana konabilir ve "semptom" gibi bir kavram nasıl keşfedilmiş olabilir? Aslında, imkânsızlıktan hareket ederek olasılığı savunmak Zizek'in sıkça yaptığı bir şeydir.

Semptom kavramının Lacan'ın geç dönemine ait önemli bir kavram olduğunu biliyoruz. Lacan'a göre, başından itibaren orijinal bir doğası bulunmayan insan bizatihi kendisi sadece aldatılmış bir semptomdur; bu aldatılma Öteki'ye dair bir dizi yanlış-tanıma ile kendini ortaya koymaktadır. Dikilerek birleştirilen semptomun arkasında, otantik *dasein*'a dönüş olanağı hiçbir şekilde söz konusu değildir. İnsan semptomdan ibarettir.

Zizek'in Marx ile Lacan'ı yan yana yerleştirmesinin amacı, Marx'ın kapitalist üretim tarzına getirdiği eleştirinin anti-tözcü veya da fenomenoloji karşıtı olduğunu açıklamaya ve kanıtlamaya çalışmaktır. Çünkü kapitalist ilişkilerin maddileşmiş fenomenolojisinin oluşturduğu arka plan koşullarında ardında, insani otantikliğe dönüş imkânsızdır. Ve Marx o görülmedik teorik özgürleşmeyi, meta, para ve sermayenin gizemli ideolojisinin anatomisini çıkararak başarmıştır. Zizek'in bu önermesinin pek çok teorik ara çözümlemeden geçildikten sonra anlaşılabileceğini belirtmeliyim. Bununla birlikte, Marx'a yaptığı göndermenin hakiki Marksizm olmadığını belirtmeliyim.

1. TÖZCÜ OLMAYAN GİZEMLİ BİÇİM: FREUD VE MARX

Zizek, kuşku ve muğlâklığa yer vermeyecek biçimde yazar: "Lacan'a göre, semptom nosyonunu icat eden kişi Karl Marx'tan başkası değildir."[1] (**Lacan'ın Toplu Eserleri'ndeki** tartışma bağlamı Zizek'in yazdığı kadar açık ve doğrudan değildir. Lacan yalnızca psikanalizin Marx'ın kapitalizm eleştirisinde önemli ölçüde fark edilebilecek, fakat onun açık bir şekilde işaret etmediği semptomatik bir boyut taşıdığını söylemiştir. Lacan son dönem çalışmalarında dahi, –Gerçek, Simgesel ve İmgesel üzerine teorilerinde–semptom üzerine tartışmasında sadece Marx'ı belirli kaynaklardan biri olarak ele alır.)

---

1 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 27. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Zizek burada şöyle sorar: Lacan'ın bu tezi sadece bir varsayım veya muğlak bir analoji mi, yoksa sağlam bir teorik temeli var mı? Açık ki, Zizek sorunun yanıtını zaten bilmektedir:

Marx ile Freud'un yorumlama prosedürleri arasında-daha doğrusu, metalara ve rüyalara ilişkin analizleri arasında-temel bir benzeşme vardır. Her ikisinde de mesele, biçimin ardında saklı olduğu varsayılan "içeriğe" yönelik-pekâlâ fetişleştirici diyebileceğimiz-o önemsemeden uzak durmaktır. Analiz yoluyla açığa çıkartılması gereken, biçim (metaların biçimi, rüyaların biçimi) tarafından gizlenen "sır" bu saklı içerik değil, tam tersine, açığa çıkartılması gereken bu biçimin kendisinin "sırrıdır".[2]

Lacancı semptom hakkında iyi bilinenleri hatırlatırsam: Lacancı semptomun anlamı öznenin varoluşsal biçimidir, formu olduğu ve bu gizemli semptomun ardında otantik, ayartılmamış bir öz olmadığı iyi bilinmektedir.

Lacan'da Semptom kavramı: Geç dönem Lacan'ın en önemli kavramlarından biridir. İlk olarak Freud tarafından psikanalizi yöntemi geleneksel tıbbi teşhis ile birleştirmek amacıyla kullanılmıştır. Freud'a göre, semptom bilinçdışının açığa çıkması ve kendini göstermesidir; bu yüzden semptom kendisini rüyalarda, dil sürçmelerinde veya dile takılan nükte veya cümlelerde kendini belli eder. Freud, semptomun pek çok karmaşık faktör tarafından **"çoklu belirlenme"** ile oluştuğunu savunur.[3] Semptom kavramı sonraları Althusser'in ilgisini çekmiş ve onun "semptomik okuma" kavramını ortayı atmasına neden olmuştur.[4]

Lacan açısından semptom, başlangıçta bilinçdışının aşikâr bir metaforu olarak kullanılmış, sonraları kavramın onun için önemi giderek daha da artmıştır. 1973'te verdiği bir seminerde, Lacan, bu kavramı önem sırası itibariyle İmgesel, Simgesel ve Gerçek kavramlarının ardından anahtar bir kavram düzeyine yükseltmiştir. Semptom, birbirleriye bağsız olan İmgesel, Simgesel ve Gerçek'i birbiriye birleştiren (suture) kilit önemde bir düğüm olarak açıklar.

Japonyalı Fukuhara Taihei'ye göre, Lacan'ın semptom kavramı en az üç anlama gelmektedir, ya da üç aşamadan geçmiştir: İlk başta bilinçaltının üretimi ile ilgili analizde metaforik bir kavram, ikinci aşamada kavrama dair çeşitli yorumlar geliştirilir ve bunlardan biri de kendisini dillendiremeyen-ortaya koyamayan boşluk dolduran semptomlar, üçüncü aşamada semptom kendisine bir temel dayatır.[5]

Lacan, 1975 yılında özel olarak "semptom" üzerine verdiği özel bir seminerde ise, onu İmgesel, Simgesel ve Gerçek' ten sonra dördüncü kilit kavram konumuna yerleştirir. Ve ilave bir değişiklik yaparak onu İmgesel, Simgesel ve Gerçeği

---

2 *A.g.e.*, s. 27.

3 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Çev. Alan Sheridan, New York: Norton, 1977, s. 271.

4 Zhang Yibing, *Problematik, Semptomsal Okuma ve İdeoloji: Metin Analizine Dayalı Bir Althusser Okuması*, Central Compilation and Translation Press, 2003, s. 285.

5 Fukuhara Taihei, *Lacan: Mirror Stage*, Heibei Educational Publishing House, 2002. s. 248.

birbirine bağlayan varoluşsal bir düğüm olarak tanımlar. Onu matematikteki "Σ" ("sigma" ile formülleştirir.); bunun anlamı semptomun ontolojik anlamda bir dikiş/birleştirici (suture) işlevi üstlenmesidir.[6]

Biçim ve Saklı Çekirdek

Zizek, Freud'un rüya kavramını böylece yeniden yoruma tabi tuttuktan sonra, buna uygun bir şekilde bir soru sorar: Rüyaların biçiminin teorik kavranışı açık görünür içerikten yola çıkıp bu içeriğin "saklı çekirdeğine" nüfuz etmek değil ise; peki neden rüya böylesi bir biçim almıştır? Burada sorun rüyanın arkasındaki sırlar değildir; sorun bu sırların neden rüya biçimine geçmiş olduklarıdır.

"Marx'ın meta analizinde de aynı şey söz konusu olmuştur: Marx analizinde, metayı değerlendirmek için onu üretmek için harcanan çalışma miktarını sormamıştır; Marx'ın sorduğu ve yaptığı şey, çalışmanın neden bir metanın değeri biçimini aldığını, neden kendi toplumsal karakterini yalnızca kendi ürününün meta-biçimi içinde onaylayabildiğini açıklamaktır."[7]

Böylece Zizek'e göre, hem Freud hem de Marx, Lacancı semptomu iki farklı biçimde ele almışlardır, semptomun ardında da boşluk/hiç vardır.

Zizek'in yukarıda Freud'u ele alış biçimine baktığımızda, onu Lacancı söylem üzerinden ele aldığını biliyoruz. Zizek bilinçdışı arzunun gerçekleştirilmesi (rüyadaki gizli düşünce) ile rüyanın açığa çıkartılan anlamı arasındaki temel ilişkiyi reddetmektedir.

Şöyle yazar: "Eğer 'rüyanın sırrını" açık görünen söylem/metin tarafından saklanan gizil (latent) içerikte ararsak, hayal kırıklığına mahkûm oluruz."[8] Buradaki tartışma bağlamı oldukça karmaşıktır.

Zizek'in Freudçu Teoriyi Hadım Etmesi

Freud'a göre rüyaların mekanizması metaformik bir kanal gibi işler, be mekanizma bastırılmış bilinçaltını (içgüdüsel arzuları) gerçekleştirir. Bu gerçekleşme rüyada mastürbasyon-benzeri bir meni boşalması biçimini alabilir, fakat gerçeklikte elde edilemez.

Ancak Lacan yıkıcı bir hamle yaparak bilinçdışını Öteki'nin söylemi, arzuyu da sadece Öteki'nin arzusu olarak tanımladığında Freud'un rüya yorumlama teorisi sorun çıkartır. Lacan'ın teorisinin ışığında baktığımızda, rüyadaki bilinçaltı-tahakküm altına alan Ötekinin ve küçük ötekinin-artığı ise; ikincisi öte yandan arzu Simgesel düzendeki Master-belirtecin arzusunun bilinçdışı projeksiyonu ise, şu soruyu sormak gerekecektir: Rüyada neyi gerçekleştirmekteyiz? Lacan'ın mantığı tam da sorunun üzerine parmak basmaktadır.

---

6 Bkz. *The Impossible Truth of Being: Mirror of Lacan's Philosophy*, The Commercial Press, s. 357-359.

7 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 27. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

8 A.g.e., 28.

Daha da önemlisi şudur: Hayatta ayakta kalmamız Öteki tarafından yaratılan bir fantezi olmasına karşın, insan olarak geri dönebileceğimiz **tözel bir öz yoktur**. Ve böylece insan olarak yaşamımız biçimlerin yüzeyinde gezen çeşitli imgesel ve simgesel parçaları birbirine diken/teyelleyen (suture) bir semptom haline gelmiş olur. Mitolojideki Sisifos'un verdiği mücadele ve onun başarısızlığı öznenin tek gerçek varoluşudur. Burada şu soruyu sormalıyım: Bu yolla, Freud'un rüya yorum teorisinde merkezi önemdeki bir kavram olan **libidoyu** göz ardı edebilir miyiz? Açıktır ki, hayır.

Zizek de bizi aynı anlamda uyarmakta ve Freud'u aptalca izlememiz gerektiğini söylemektedir. Rüya ya da semptomun genel açıklamasını bir "yeniden tercümeye" indirgememeliyiz; yani bir yeniden tercüme yaparak karanlıktaki anormal "örtük (latent) rüya-düşüncesini", "normal" gündelik sıradan dile–özneler arası iletişim–kavramına indirgememeliyiz. (Özneler arası iletişim Habermas'ın formülüdür). (Zizek, sık sık diğer düşünürleri bu tarzda dikkatsizce itham etmektedir.)

Zizek'e göre böylece rüyanın temel yapısı "rüyanın örtük düşüncesi" değil, rüyaya rüya biçimini bahşeden bu iştir. Zizek'in bu iş dediği şey, yer-değiştirme ve yoğunlaştırma/kısaltma mekanizmaları, sözcüklerin ya da hecelerin içeriklerinin figürler haline getirilmesi anlamına gelmektedir.

Zizek buradan meta-biçimine geçer ve şöyle yazar:

Meta-biçiminin ardındaki saklı olan "anlamı"; meta-biçimi tarafından "ifade edilen" imlemi kavramaya yönelik can alıcı adımı atmamız gerekir; metaların değerinin "sırrına" nüfuz etmemiz gerekir.[9]

Bunun sebebi şudur: Bu arzu kendini rüyaya iliştirir, bu arzu kendisini oluşmakta olan örtük düşünce ile açık belirtik rüya metni arasındaki ara-mekâna sokar; bu yüzden bu arzu örtük düşünce ile kıyaslandığında "daha gizlenmiş veya daha derinde" değildir, kesinlikle daha fazla "yüzeydedir"; bu anlamda bu arzu bütünüyle belirteçlerin mekanizmalarını, örtük düşüncenin tabi tutulduğu işlemi içerir. Başka bir deyişle, bu arzunun tek yeri "rüyanın" biçiminin içindedir; (bilinçaltı arzu) rüyanın gerçek konusu kendisini **rüya-işinde** ifade eder; kendisini "örtük içeriğinin" açımlanmasında ortaya koyar.[10]

Freud'a göre, bilinçli öznenin faaliyetlerinin ardında bulunan ve vazgeçilmez olan bir varoluş–otantik bilinçdışı varoluş–olduğu düşüncesi böylece parçalanır. Bunun yerine, arzu (Öteki'nin tasarısı) yüzeyde salınır ve rüyanın biçimine tabi olur. (yer-değiştirme ve yoğunlaştırma/kısaltma mekanizmaları devreye girer). Burada olan şey metaforik ve metonimik Master-belirtecin bir başka mitinden başka bir şey değildir. Önemli olan rüyanın biçimidir ve onun açığa çıkan semptomu her şeydir.

---

9 *A.g.e.*, s. 30.

10 *A.g.e.*, s. 29.

Zizek, böylece Freud'u kolayca alt ettikten sonra, aynı mantıksal çerçeveyle Marx'ın kapitalist meta ekonomisine yönelttiği felsefi ve iktisadi eleştiriyi yeniden açıklamaya ve yorumlamaya girişir. Zizek, Marx ile Freud'un yorumlama işlemleri arasında, daha kesin söylemek gerekirse, onların meta ile rüya analizleri arasında temel bir benzerlik olduğunu ileri sürer (Zizek'in Freudçu teoriyi hadım edişini az önce ele aldım; şimdi ise sırada olan Marx).

Marx'ın Meta-biçimi Analizinin Hadım Edilmesi

Zizek Marx'ın meta-biçiminin sırrını iki aşamada incelediğini belirtir. Birincisi, bir metanın değerinin sırf rastlantıya–arz ile talep arasındaki rastlantısal etkileşime–bağlı olduğu görüntüsünü kırıp aşmamız gerektiğini tavsiye eder. Bir metanın fiyatı arz-talepteki dalgalanmalara bağlı olarak değişiyorsa da, daima merkezdeki bir noktaya, değere doğru–bu çekim merkezine–yönelir. Bu, klasik siyasal-iktisattaki çok önemli bir gelişmeye işaret eder, çünkü meta-biçiminin ardında ne olduğu ve ne anlama geldiği soruşturulmaya başlanmıştır. Zizek burada Marx'tan değerin büyüklüğünün/ölçüsünün emek/çalışma zamanı ile belirlenmesinin, meta değerinin görünür olan hareketinin "sırrı" olduğunu belirten bir alıntı yapar. Fakat bu sırrın keşfedilmesi, –**daha önemli bir soruyu**–değerin neden maddi bir biçim alması gerektiğine dair soruyu yanıtlamaz.

Klasik burjuva politik iktisadı meta biçiminin "sırrını" çoktan keşfetmiştir; fakat burjuva iktisadın sınırlılığı, kendini şöyle gösterir: O kendisini meta-biçiminin ardında gizlenen sırra yönelik cazibeden kurtarabilme yeteneğine sahip olmamasıdır. Onun dikkati emeğin/çalışmanın gerçek zenginlik kaynağı olmasında takılıp kalmıştır. Başka bir deyişle, klasik siyasal-iktisat meta-biçiminin yalnızca ardında gizlenen içeriklerle ilgilenmektedir; bundan dolayı da hakiki sırrı açıklayamaz, biçimin *ardındaki* sırrı değil, bu *biçimin kendisinin* sırrını–bu hakiki sırrı–açığa çıkaramaz.[11]

Zizek'e göre burada gördüğümüz şey, yukarıda ele alınan Freud'un rüya analizinde gördüğümüz durumun aynısıdır. Freud rüyanın "gizil/örtük düşüncesini" açıklamasına rağmen onun rüyası gizem olmaya devam eder. Klasik iktisatçılar ekonominin sırrını bulmuşlardı, fakat onun özüne fazlasıyla odaklanmışlardı, biçimi içeriğe ve biçimi saklı çekirdeğe indirgemenin yeterli olmayacağını görememişlerdi. Zizek'e göre, burada rüya-işine türdeş olan bir süreç söz konusudur. Bu noktada Marx'ın ünlü masa örneğini ele alır. Diğer metalarda olduğu gibi, masa meta biçimi aldığında–neredeyse baş-aşağı alel-acayipliği ile–tuhaf bir canavara dönüşür. Burada sorun masada değil, masanın aldığı meta-biçimindedir. Bununla birlikte, insan bu meta-biçimi üzerine bilinç-sizdir. (Buradaki bilinç-sizliğin Lacancı bağlamdan geldiğini okura hatırlatmam gerekiyor.)

---

11 *A.g.e*, s. 30-31.

2. "SKANDAL": META BİÇİMİNİN BİLİNÇALTI

Zizek, Marx'ın meta-biçimine ilişkin analizinin yalnızca iktisat ile ilgili olmadığını belirtir. Bu doğrudur. Fakat Marx'ın bu analizi neden sosyal bilimler alanında bu kadar geniş bir etki yaratmış ve kuşaklar boyunca düşünürleri büyülemiştir? Zizek, bu soruya şu yanıtı verir:

Çünkü bu analiz "fetişist ters yüz olmuşluğun" tüm diğer biçimlerini üretmemize imkân veren bir tür matris sunar: Sanki meta biçiminin diyalektiği bize, ilk bakışta ekonomi-politik ile hiçbir ilgisi olmayan olguları (hukuk, din, vb.) teorik olarak kavramamızın anahtarını veren mekanizmanın saf-adeta damıtık-bir versiyonunu sunar. Mata biçiminde, meta biçiminin kendisinden kesinlikle daha fazlası söz konusudur; böyle hayranlık uyandırıcı bir çekim gücüne sahip olan şey tam da bu "fazla"dır.[12]

Doğru! Marx'a göre, Meta biçiminin sırrı meta fetişizmidir. (Tam olarak belirtecek olursak, üç düzeylidir: meta fetişizmi, maddi fetişizm ve sermaye fetişizmi. Zizek genellikle bunlardan ilkine yoğunlaşır.) Fakat kendisini önceden kestirilemeyen Lacan ile sınırlayan Zizek'in yaptığı şey Marksist mantığı takip etmemektir. Sırrı keşfetmek için, Karl Marx yerine Frankfurt Okulu'nun yol arkadaşı olan Alfred Sohn-Rethel'e başvurur. [13] (Bu iki figür birbirine o kadar uzak görünmektedir ki, Zizek'in yukarıdaki sorusu adeta "tuzak soru" gibidir.)

Zizek'e göre, Sohn-Rethel Marksist meta fetişizmi üzerine yaptığı incelemesinde önemli bir nokta keşfetmiştir: Meta biçiminin sırrının şifresinin kırılması yalnızca ekonomi-politikte bir devrim değil, Kantçı epistemolojik devrimin ontolojisi ile de doğrudan ilgilidir, diğer deyişle, *insanın aşkınsal akılcılığının üzerinde tarihi kurduğu zeminin gerçekliği ile* de doğrudan bağlantılıdır. Bu ne anlama geliyor?

Neden Marx'ın meta biçiminin sırrını kavrayışının Kant ile ilgisi vardır? (Bu, düşünce tarihine dair yerinde bir ilişkilendirmedir.) Zizek, Sohn-Rethel'in tezini söyle özetler:

Meta biçiminin yapısında aşkınsal özneyi bulmak mümkündür. Meta-biçimi,–peşinen–Kantçı aşkınsal öznenin anatomisini, iskeletini–yani "nesnel" bilimsel bilginin *a apriori* çerçevesini kuran aşkınsal kategoriler ağını–ortaya koyar. Meta biçiminin paradoksu burada yatar. O, iç-dünyaya ait–sözcüğün Kantçı anlamındaki bu "patolojik" olgu–, bize bilgi teorisinin temel sorusunu çözmenin anahtarını sunar: Evrensel geçerliliği olan nesnel bilgi–bu nasıl mümkündür?[14]

Zizek bu önermeyi dikkate değer biçimde genişletir. Kantçı sorunun yanıtı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde değil, Marx'ın *Kapital*'indedir. Bu dünyayı sarsacak bir açıklama! Öncelikle bu birbiriyle ilgisiz görünen şeylerin nasıl ilişkilendirildiğini açıklamalıyız.

---

12 *A.g.e.*, s. 31-32.

13 Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) Batı Marksizmi geleneğine dâhil Alman bir düşünürdür.

14 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 32. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Zizek, en başta Sohn-Rethel'in modern doğa bilimlerinin çerçevesini bildiğini belirtir: "Doğayı kavramayı sağlayan nosyonlar ağı" veya "kategoriler aygıtı" *kendi kendine yeten* ya da kendi kendini oluşturan önsel bir (**apriori**) paradigma değildir. "Kategoriler aygıtı" insanın toplumsal faaliyetlerinin "geçerliliği" tarafından ön koşullandırılmıştır. İnsanın düşünce tarzının fiili temeli *meta değişimi eylemidir*. Filozof, bunu düşüncenin saf *soyutlamaya* ulaşmasından önce bilmez, oysa soyutlama piyasanın toplumsal yürürlüğünde zaten- hâlihazırda işbaşında idi; bu mükemmel bir açıklamadır. (Aslında bence Marx da 1845'ten itibaren tarihsel epistemolojinin bu önemli sorusuna, özellikle de *1857-58 El Yazmaları*'nda açıklık getirmeye çalışmıştır.)[15]

Zizek, Marx'ın meta değişimi analizinin iki soyutlama içerdiğini savunur: Birincisi metanın "değişime konu edilebilir karakterinden" yapılan soyutlama ve ikincisi metanın somut maddi karakterinden yapılan soyutlama. Meta değişimi esnasında, ister metanın somutluğu, isterse metanın geçerliliği olsun, bunların hepsi değişime konu olabilir olan bir değere soyutlanır. Burada olan şey, düşüncenin öznelci bir soyutlaması değildir, –bu süreç içinde değer ilişkisinin genel bir eşdeğer olan paraya dönüştürdüğü–**iktisadi faaliyetler süreci üzerine** *nesnel bir soyutlamadır*.

(Zizek'e göre, böylece Sohn-Rethel "gerçek nesne" ile "bilginin nesnesi" arasında ayrım yapan ve "soyutlamayı tamamen bilgi alanında gerçekleşen bir süreç olarak gören ve bu nedenle de 'gerçek soyutlama' kategorisini 'epistemolojik bir kafa karışıklığının' ifadesi olarak reddeden Althusser'i eleştirmekte oldukça haklıdır."[16] Bu yüzden Zizek şunu belirtir:

Düşünce, modern doğa bilimlerinin *olmazsa olmazı* olan saf nicel belirlenim fikrine henüz ulaşamamışken, saf nicelik para olarak hali hazırda çoktan işbaşındaydı (yani tikel nitel belirlenimleri ne olursa olsun bütün diğer metaların değerini birbiriyle kıyaslamayı mümkün kılan bu metada-Para). Fizik bilimi, hareket eden nesnelerin bütün nitel belirlenimlerinden bağımsız olarak, geometrik bir uzamda meydana gelen saf soyut bir hareket kavramını henüz ifade edememişken, toplumsal değişim eylemi, hareket halindeki nesnelerin somut-duyumsal niteliklerini tamamen olduğu gibi bırakan böylesi "saf" ve soyut bir hareketi çoktan gerçekleştirmişti: mülkiyet aktarımı. Ve Sohn-Rethel, töz ve onun ilinekleri arasındaki ilişki hakkında, Newtoncu bilimde yürürlükte olan nedensellik nosyonu hakkında–kısacası, saf aklın kategorilerinden oluşan ağın tamamında–aynı durumun geçerli olduğunu açıklayabilmiştir.[17]

---

15 Bkz. Zhang Yibing; *Back to Marx: The Philosophical Discourse in the Context of Economics*, Jiangsu People's Publishing House, 1999, Böl. VIII, 2. ve 3. Kısımlar. Ve bkz. Zhang Yibing ve Meng Mugui, *To Understand Marx: Contemporary Illustration of Original Marxist Philosophy*, (People's University Press, 2004), Böl. IV, Kısım 3.

16 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 34-5. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008. Bkz. Zhang Yibing; Chapter III in *Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser*. Central Compilation and Translation Press, 2003.

17 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 32-33. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Yeni Bir Problem

Bu, kanımca şöyle önemli bir felsefi önerme doğurur: Modern doğa bilimlerinin öncülü, toplumsal yaşamda metanın değerinin soyutlanmasıdır; bilimsel teorilerin işleyiş yapısının öncülü de para akışının desteklediği metaların değişimidir ve hatta Kant'ın onayladığı tüm saf teorik kategoriler de "toplumsal değişim faaliyetleri" üzerine inşa edilmiştir." (Adil olmam gerekirse, bu iktisadi-felsefi mantığının kökleri Marx'a dayanmaktadır. Bu, son derece zekice bir felsefi vargıdır. Ancak bir sorun vardır–bu önermenin tarih-dışılığıdır. Meta ekonomisi, tarihsel bir varoluştur ve her akılcı işlem meta değişiminden kaynaklanmamaktadır. (Bu sorunu bir çalışmamda daha önce ele almıştım, yani bilimsel teorilerin çerçevesinin gerçek temelinin, pratiğin örüntüsü olduğunu savunmuştum.)[18]

Böylece bu önerme, Marx'ın iyi bilinen bir tezi ile ilgilidir: *soyutlamanın tahakkümü*. "Günümüzün (geç dönem kapitalist küresel piyasası) toplumsal gerçekliğinin kendisi, Marx'ın 'gerçek soyutlamanın' gücü olarak bahsettiği şeyin tahakkümü altındadır."[19] Zizek, şöyle devam eder: "Belirli özel toplumsal koşullarda (meta değişimi ve küresel piyasa ekonomisi koşullarında) 'soyutlama', fiili toplumsal yaşamın doğrudan bir özelliği, somut bireylerin davranış biçimi haline gelir ve onların kaderleri ve sosyal çevreleri ile ilişkilenir. Burada Marx, Hegel'in evrenselliğin nasıl 'kendisi için' haline geldiği şeklindeki görüşünü paylaşır."[20]

Belirli ölçüde, "yaşamımızı yönlendiren piyasa ilişkilerinin soyutlanması uç ileri bir boyuta çıkarılmıştır."[21] (Zizek, soyutlamanın evrenselliği ve mevcut ideolojik hegemonya konusunda Judith Butler ve Ernesto Laclau ile ortak bir çalışma yaparak, diyaloglardan oluşan bir akademik bir kitap yazmıştır.[22]) Buna ilaveten, soyut sermayenin tahakkümü de en üst boyuta ulaşmıştır: "Genellikle Sanal kapitalizme atfedilen olgular (vadeli işlemler borsası ve borsalardaki benzer mali spekülasyonlar) 'gerçek soyutlamanın' en saf haliyle ortaya çıkmış olduğunu ve Marx'ın yaşadığı dönemde olduğundan çok daha radikal bir şekilde hüküm sürdüğünü göstermiyor mu?"[23] Bu da derin bir analizdir.

Zizek şöyle yazar: **"Aşkınsal özne–*a priori* kategoriler ağının dayanağı–zihni bir huzursuzluğa yol açan bir olgu ile karşı karşıya gelir. Bu olguya göre, aşkınsal özne–başlangıçtaki biçimsel oluşumundan itibaren–iç-dünyası ile ilgili bir tür, 'patolojik' bir sürece–bir skandala dayanır; aşkınsal bakış açısından baktığımızda, anlamsız/saçma bir imkânsızlığa dayanır. "[24]**

---

18 Bkz. Zhang Yibing, *Seçilmiş Eserler*, Guangxi Normal University Press, 1999. s. 89-102.

19 Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, Wo Es War, London; New York: Verso 2002. s. 2.

20 Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso 2000, s. 105.

21 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999. s. 349.

22 Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso 2000. s. 105.

23 Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*. London; New York: Verso 2000, s. 16.

24 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 33. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Nihayet, Lacan sahneye gelir. Şüphesiz, Zizek, burada Lacan'ın yıkım ve hiçlik teorisindeki bireysel özneyi hedef almamaktadır. Zizek, bunun yerine bütün bir bilimsel düşüncenin öznesi olan türsel-Özneyi hedef alır, çünkü bilimsel çevrelerin akademik işlemlerinde akılcı özne a apriori konumdadır. Oysa Sohn-Rethel'e göre, bu aşkınsal özne elde hazır değildir; o, biçiminin kökeni bakımından yozlaşmış/çürümüş meta değişimi sürecine dayanır. Bu, kabul edilebilir bir görüştür. Ancak, Zizek'in getirdiği olumsuzlayıcı düşünüşte ise bu köken, "skandaldır" ve "anlamsız imkânsızlıktır."

(Buradaki skandal kavramı, Freud tarafından keşfedilen bilinçsiz **numen** (kendinde-şey) anlamına gelmektedir. Freud'a göre, insanın kendi doğası olarak gördüğü bilinçli öznellik, aslında bilinçaltı güdünün dışavurumudur. Öte yandan, Lacan'dan hareket edersek, bireysel özne, kendisinin Büyük Öteki ve küçük öteki tarafından oluşturulan bir göstergeden ibaret olduğunu bilmez. Lacan'daki bireysel özne, önceki hükümdardan doğal veraset ile tahtı devralan bir kralın birdenbire kendisinin bir önceki kralın varisi olmadığını fark etmesine benzer veya da demokratik seçimlerle başa gelen devlet başkanının rüşvetle oy çaldığı "skandalın" açığa çıkması gibidir.) Buradaki skandal bağlamı, Marx'ın adını koyduğu kapitalizmin yozlaşmış/çürümüş meta ekonomisidir, bu ekonomideki "patoloji" normal emek ilişkilerinin maddileşmesine ve yıkımına işaret eder. Zizek biraz dayanaksız ve abartılı bir şekilde, bilim öznesinin paranın kirli oyunlarından kaynaklandığını söyler ve dolayısıyla da öznenin ontolojik varoluşu konusunda Lacan'ın "anlamsız imkânsızlığı" düşüncesine paralel düşer.

Sohn-Rethel'in "gerçek soyutlamanın" (Alm. das reale Abstraktion) adını verdiği şeyin (yani metaların değişimi sürecinde yürürlükte olan soyutlama eyleminin) ontolojik statüsüne yakından bakarsak, gerçek soyutlamanın statüsü ile bilinçaltının statüsü arasındaki benzeşiklik, "öteki Sahnede" ısrar eden bu belirteçler zinciri oldukça çarpıcıdır: *"Gerçek soyutlama" aşkın öznenin bilinçaltıdır*, nesnel-evrensel bilimsel bilginin dayanağıdır.[25]

Zizek'in metinsel bağlamını anlamak sıradan okurlara muhtemelen zor gelebilir, çünkü öznenin varoluşunun ontolojik temeli olarak bilinçdışı, Freudçu anlamda değil, Lacancı mantık ile ele alınmaktadır. Bunun sonucunda bilinçaltı, artık bastırılmış güdünün dönüşmüş hali değildir. Bunun yerine, bilinçaltı, Büyük Öteki'nin (simgesel belirteçler zincirinin) birey üzerinde başarılı bir şekilde hâkimiyet kurmasının ardından; zavallı sefil özneden kaynaklanan bir şeydir; çünkü bu özne "öteki sahnede" saklı olan Büyük Öteki'yi hatalı bir şekilde kendi ontolojik varoluşu olarak görmektedir. (Lacan, "bilinçaltı Büyük Öteki'nin söylemidir," der) Dolayısıyla bunun sonucunda, bireysel öznenin bilinçaltı–aynı zamanda–Büyük Öteki ile anti-tez konumunda olan bir "öteki sahne" olur. Bunun Freudçu anlamda, öznenin ontolojik varoluşunun "skandalı" olduğu açıktır. Freud, öncelikle öznenin ardında yatan bilinçdışı numenin "skandalını" açığa çıkarmaya çalışır. Oysa Lacan, bu "skandalın" ardındaki bir başka "skandalı" açığa çıkartmaya çalışmıştır. Lacan'a göre bilinçaltı, insanın orijinal arzusundan kaynaklanmaz; bilinçaltı, Büyük Öteki'nin bir metaforudur. Eğer, bilinçaltı, öznenin ontolojik varoluşu ise,

25 *A.g.e.*, s. 33.

bu ontolojik varoluş daima "başka bir yerdedir." Zizek'in bu önemli önermesinin teorik arka planını ben bu şekilde anlıyorum.

Lacan'daki bilinçaltı: Lacan'a göre, bilinçaltı Freudçu Özdeşim'in (İng. identification-Id) bastırılmış orijinal arzusu değildir. Bilinçaltı dile getirilemez, durdurulamaz, tatmin edilemez bir arzu da değildir. "Bilinçaltı, ne ilksel ne de içgüdüseldir; bilinçaltının en temel olanlar üzerine bildiği şey, belirtecin unsurlarından daha fazlası değildir."[26] Jameson, bilinçaltının çarpıcı bir tasvirini yapar: Bilinçaltı "kalıcı, içgüdüsel ve kaynayan bir kazan değildir."[27] Bilinçaltı, belirteç anlamına gelir, diğer deyişle, Freud'un tarif ettiğinin doğrudan karşıtıdır.[28]

Zizek'e göre, Lacan'daki bilinçaltı, "öznenin yaşam-dünyasının taleplerine aldırmayan, bedensiz akılcı makinedir".[29] (buradaki bedensiz sıfatı hayalet anlamına gelmektedir). Lacan, ısrarla şunu savunur: "Bilinçaltı, birey-ötesi olduğu sürece, somut söylemin–öznenin kendi bilinçli söyleminin sürekliliğini tekrar kurmak için elinin altında olmayan–parçasıdır."[30] Bir başka deyişle, bireysel özne sözünden/konuşması ile görevli değildir; özneyi tahakküm altına alan elle tutulmayan bir güç söz konusudur ve bu güç "konuşmuyor bunun yerine o konuşulmuş olandır".[31] Bu post-yapısalcılığın çok ünlü önermelerinden biridir. Her şeyden önemlisi, bilinçaltı, bireysel öznenin düzensiz, kaotik karmaşık talep ve arzuları yerine, Büyük Öteki'nin bilinçaltıdır; Lacan şöyle devam eder: "Freud'un izinden giderek onun keşfettiği ve bilinçaltı adını verdiği şeyin–o hafızanın–sahnesinin/yerinin Öteki olduğunu öğretiyorum."[32]

Zizek bu anlamda, şu açıklamayı getirmiştir: Bilinçaltı, bir düşünce biçimidir; fakat **"bu düşünce biçiminin "ontolojik statüsü bu düşüncenin ontolojik statüsü değildir; diğer deyişle bu düşünce biçimi bu düşüncenin kendisine dışsaldır–kısacası, düşünceye dışsal olan Öteki Sahnedir; düşüncenin biçimi peşinen–hâlihazırda–Öteki Sahne üzerinden/aracılığı ile dillendirilmiştir."[33]**

Nihayet, Zizek'in gerçek endişesini anlamış oluyoruz: Aşkınsal öznenin ontolojik temeli, nesnel, evrensel, bilimsel bilgi tarafından desteklenen bu ontolojik temel, meta değişimi süreci içinde bilinçaltı soyutlama sürecidir, diğer deyişle bir eşyanın, değerin "gerçek soyutlamasının" içine çözünmesidir. Para en büyük soyutlamadır. Eşya paranın içine dönüşmüştür ve ardından para zenginliğin soyutlaması haline gelir. Paranın kendisi maddidir; (taş, kemik, metal ya da kâğıt) fakat artık para bu maddenin dışına çıkmış ve *çözünemez Şey* haline gelmiştir.

---

26 Jacques Lacan, *Écrits'den Seçmeler*, Çeviren Alan Sheridan, New York: Norton, 1977, s. 170.

27 Fredric Jameson, *The Cultural Logic of Late Capitalism, Beijing: Sanlian Bookstore, 1997*, s. 224.

28 Andre Green şöyle der: "Kanımca, Lacan bilinçdışının anti-Freudçu bir versiyonunu sunar." Bu, doğru bir tespittir. Bkz. François Dosse'nin eseri *From Construction to Deconstruction: Main Thoughts in 20th Century France* (C 1), China Central Compilation and Translation Press, 2004. s. 330.

29 Renata Salecl ve Slavoj Zizek, *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham: Duke University Press, 1996. s. 102.

30 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Çev. Alan Sheridan, New York: Norton, 1977, s. 49.

31 *A.g.e.*, s. 69.

32 *A.g.e.*, s. 215.

33 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 34. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

3. PARANIN BEDENİ: ÇÖZÜNEMEZ YÜCE MADDE

Zizek'e göre, "gerçek soyutlama" (değere tekabül eden şey) doğası gereği bir anlam içermektedir; buradaki "gerçek", sözcüğü metanın maddi bir nesne olarak tözel niteliğine işaret etmemektedir; buradaki "gerçek" metanın kullanım değeri üzerine temellenmez; buradaki "gerçek" soyut Öteki'ye ima eder: Bu paradır.

"Sohn-Rethel'in işaret ettiği gibi, onun (gerçek soyutlamanın) doğası, yürürlükteki değişim eyleminin doğal sonucu olan bir *koyutun doğasıdır*–başka bir deyişle, belirli bir "sanki öyle gibinin" (Alm. als ob) doğasıdır: Değişim eylemi esnasında, bireyler sanki metalar fiziksel, maddi değişim işlemine tabi tutulmuyormuş gibi hareket ederler; onlar *sanki* metalar doğal doğma ve suiistimal döngüsünün dışındaymış gibi davranırlar; onlar, sahip oldukları 'bilinç' düzeyi çerçevesinde durumun böyle olmadığını 'gayet iyi bilmelerine' karşın böyle davranırlar.[34]

Yukarıdaki tartışmasından hareket edersek, Zizek'in, klasik burjuva iktisatçılarının değerin ölçülmesinin sırrını, yani emek/çalışma süresi kavramını hâlihazırda çoktan keşfettiğini bildiği açıktır; doğal olarak buradaki soyutlama elbette soyut emek anlamına gelmektedir. Zizek, bizim bunun diğer yanının da farkına varmamızı, yani "koyutun" ve "sankinin" de farkına varmamızı ister. Zizek'in "sankisi" maddi meta değişiminin ötesinde bir şeye, daha özel söylemek gerekirse, paranın özel maddiliğine işaret etmek istiyor görünmektedir. Zizek, Sohn-Rethel'den bir alıntı ile açıklamasını sürdürür: Bildiğimiz üzere, dolaşım içindeki para (günümüzdeki elektronik para haricinde)–herhangi–diğer eşyalar gibidir: Paranın maddi biçimi de dolaşım sürecinde zarar görür, eskir ve deforme olur. Fakat paranın maddi varoluşunun bu yönüne dikkat etmeyiz; biz bilinçsiz bir biçimde paranın "değişmez bir töze" sahip olduğunu, paranın üzerinde "zamanın hiçbir etkisi olmadığını ve onun doğada bulunan her türlü madde ile uzlaşmaz bir karşıtlık içinde duran bir töze (Sohn-Rethel)"[35] sahip olduğunu benimseriz.

Zizek'e göre, bu fetişist inkâr etmenin formülüdür: "Çok iyi biliyorum, fakat yine de..." Buda'nın heykelinin altın sarısına boyanmış bir kil parçası olduğunu çok iyi biliyorum, fakat yine de ona tapıyorum. Bir sinema yıldızının beni umursamayacağını biliyorum, ama fakat yine de onu seviyorum. Paranın da diğer nesneler gibi maddi bir nesne olduğunu biliyorum, fakat yine de... [sanki üzerinde zamanın hiçbir etkisi olmayan özel bir maddeden yapılmış gibi]. Fetişçi mantığa göre, "hayranlar" somut bir nesneyi değil, tözsel olmayan ve ebedi bir şeyi talep etmektedirler; Zizek'in deyişiyle bu, ideolojik fantezinin yüce nesnesidir. Bu arzu nesnesinin Lacancı Büyük Öteki ile birlikte toplumsal alanla ilgili olarak yeniden yazılmasıdır.

---

34 *A.g.e.*, s. 33.

35 *A.g.e.*,, s. 33.

Zizek'in Yüce Nesnesi

Dolayısıyla burada, iddiaya göre Marx'ın dahi gözünden kaçmış, önemli bir meseleyle karşı karşıya bulunuyoruz. Zizek devam ediyor:**"Burada, Marx'ın çözüme kavuşturmadığı bir soruna, paranın *maddi* karakteri sorunu dışında, paranın ampirik ve maddi olmayan malzemesi dışında bir soruna değinmiş oluyoruz. Paranın *yüce* malzemesi üzerinde, paranın "yıkılmaz ve değişmez" bedeni üzerinde–fiziksel bedeninin çürümesinin ötesinde kendisini sürdüren bu beden üzerinde duruyoruz. Burada söz konusu olan paranın bu öteki bedeni, Sade'nin eserlerinde gördüğümüz bütün eziyetlere rağmen, güzelliğine hiç halel gelmeden hayatta kalan kurbanın cesedine benzer. "Beden içindeki bedenin" bu gayri-maddi bedenselliği bize yüce nesnenin tam bir tanımını vermektedir.**[36]

Burada kitabın anahtar sözcükleri olan **"yüce nesne"** ile karşılaşmış bulunuyoruz. Zizek, piyasa ekonomisinin yürürlükteki toplumsal işleyişinde insanların çılgınca paranın peşinden koştuklarını söylüyor; fakat onun ikinci düşüncelerine baktığımızda insanlar paranın maddi *nesnesinin* peşinde değildir, bunun yerine onlar bilinçsizce çözünemeyen Şey'e, tözel-olmayan yüce nesneye yönlendirilmektedirler. Bu çözünemeyen Şey, evrensel maddi bir biçime, paraya dönüşmüştür. Bu nesne hiçtir; ona tözel bir görünüm kazandıran sadece ve sadece ideolojik yanılsamadır. Zizek, ideolojinin temel işleyişi içinde bakıldığında, **'ideolojinin yüce nesnesinin'** olumlu bir ontolojik birliğe sahip olmadığını, bunun yerine onun sadece yapısal bir imkânsızlıktan doğan bir boşluğu doldurmaktan ibaret hayali bir nesne" olduğunu belirtir.[37]

Burada anahtar sözcükler içindeki diğer bir sözcüğe, yani "yüce" sözcüğüne dikkatle baktığımızda; burada yüce, Kantçı estetik teorideki güzellik ile yan yana koyulabilecek bir "yüce" değildir; bu güzellik Lacan'ın her şeyin üzerine koyduğu soyut simgesel düzenin tahakkümüdür. Bu nedenle Zizek, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde tipik Lacancı bir ton kullanarak, şöyle yazar: "Yüce bedenin bu varlığı, bu koyultanmış varlık, simgesel düzene bağımlıdır; yıpranma ve aşınmanın etkilerinden muaf olan bu yıkılamaz "beden-içindeki-beden" daima simgesel bir otoritenin güvencesi altında idame ettirilir,"[38] Lacan'ın Sembolik sahnesi gözükmeye başlamıştır: soyut yüce nesne, aslında Öteki'nin arzu nesnesinin toplumsal bir biçimidir.

Zizek'e göre, ilk bakışta görüldüğünün aksine, meta değişimindeki bu "gerçek soyutlamanın" maddi tözellik ile doğrudan hiçbir ilgisi yoktur. Buna rağmen, "gerçek soyutlama" bir insanın zihnindeki düşüncenin öznel soyutlaması da değildir; bu nesnel bir soyutlamadır. Sohn-Rethel'in de dediği gibi, değişime konu olan soyutlama düşünce *değildir*, fakat o piyasada **düşünce *biçimini*** almaktadır. *Bilinçdışında oluşturulmuş olan* değişime konu olan soyutlama, öznel bir düşünce

---

36 *A.g.e.*, s. 34. Markiz Sade (1740-1814)

37 Slavoj Zizek, T*he Plague of Fantasies*. London; New York: Verso.1997. s. 76.

38 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 34. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

işlemi değildir, aksine o sadece nesnel bir soyutlama olarak *düşünce biçimine* sahiptir. O halde düşüncenin biçimi nedir? Lacan'ın sihirli felsefe sözlüğü açısından baktığımızda, öznelci işlem mekanizmaları daima başka bir yerde meydana gelir. Genelde, bağımsız bir şekilde düşündüğümüzü ve aktif bir idrak içinde olduğumuzu düşünürüz, fakat tüm bu yaptıklarımız karanlıkta gizlenen ve hükmeden Büyük Öteki'nin dönüşüme uğramış söyleminden ibarettir. "Beni konuşan lisan" *bilinçaltıdır*. Bu nedenle Zizek, düşünce biçiminin aynı zamanda Lacancı bilinçaltının özünü de açıkladığını savunur. (Okura bu tanıdık kavramların Freudçu olmayan bir tarzda anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini bir kez daha hatırlatmak durumundayım, çünkü buradaki Master-belirteç, baba-katili olan Lacan'ı, Freud'u öldüren Lacan'ı kast eder!)

Zizek'in Bilinçaltı Tanımı

Böylece bilinçaltının genel bir tanımına geliyoruz. Burada bilinçaltının olası tanımlarından biri ile karşı karşıyayız: *Ontolojik statüsü düşüncenin ontolojik statüsü olmayan bir düşünce biçimi*, diğer deyişle düşüncenin kendisine dışsal olan bir düşünce biçimidir–kısacası bilinçaltı düşünceye dışsal olan Öteki Sahnedir. Ve düşüncenin biçimi, peşinen–hâlihazırda–Öteki Sahne üzerinden/aracılığı ile dillendirilmiştir. Simgesel düzen, tam da "dışsal" olgusal gerçeklik ile "içsel" öznel deneyim arasındaki ikili ilişkiyi tamamlayan ve/veya onu bozan böylesi bir biçimsel düzendir."[39]

Bilinçaltı, bilinç tarafından bastırılan Freudçu içgüdü (arzu) değil, bilinçaltı düşüncenin işleyiş tarzıdır; bilinçaltı düşüncenin ötesindedir, fakat bilinçaltı *alternatif* olan bir **düşünce-olmayan Öteki** (düşünce-dışı) ile birlikte düşünceyi inşa etmektedir. Lacan'a göre ise, bilinçaltı Simgesel'deki *Büyük Öteki'nin* düzenidir; insanın düşüncesi yalnızca Öteki'nin söyleminin artığıdır.

39 *A.g.e.*, s. 34.

4. KÖRLÜK: İDEOLOJİNİN ÖZÜ

Zizek felsefi düşünmenin "skandal" karakterini teyit eder. Gerçekten de felsefi düşünmenin bu durumu yukarıda bahsedilen bilimsel aşkınsal öznenin "skandalına" benzer. İster Descartes'ın ortaya koyduğu "düşünüyorum öyleyse varım" öznesi olsun; ister Heidegger'in ortaya koyduğu kategorik olmayan **dasein** öznesi olsun; her ikisi de felsefenin *dışsal alanında* oluşturulmuştur.

Böylece felsefi düşünme, "sen busun" şeklindeki eski şark formülünün özetlediğine benzer bir biçimde doğa-üstü gibi bir deneyime tabi tutulur: Senin için uygun yer orada, mübadele sürecinin dışsal etkinlik alanında; senin hakikatinin sen daha onun farkına varmadan önce sahnelendiği tiyatro oradadır. Bu yerle karşılaşmak tahammül edilmez bir şeydir, çünkü felsefe–bu haliyle–bu yere karşı körlüğü ile tanımlanır: Felsefe kendini dağıtmaksızın ve birliğini kaybetmeksizin bu yeri dikkate alamaz.[40]

Okur burada kolayca kaybolabilir. Lacan bağlamında, öznelci felsefe yanlış özdeşleşme üzerine bina edilen öz-yanıltıcı bir kimliktir, bunun kilit nedeni *yanılmaya çok müsait olan bir körlüktür*. Zizek'e göre, öznelci düşünce, düşünce işlemi sırasındaki meta mübadelesinin toplumsal işleyişinde gerçekleşir. Lacan'a göre kişinin ismi verili bir şeydir, çocuğa isim verilmesi oyunu doğumdan önce biter. Erken ayna evresinde, özne aynadaki yanlış görüntünün cezbesine kapılır ve öznenin oluşumu Öteki'nin yanlış anlaşılma sürecidir. Sonuç olarak, öznenin kendini dengesini sürdürme çabası, kendi hiçliğine kör kalabilmesine bağlıdır.

Meta mübadelesi sırasında, gerçek toplumsal varoluş da buna bağlıdır. Mübadeleye katılan tüm özneler, mübadelenin–pek tabii–toplumsal ve kapsayıcı işlevini yanlış anlayacaktır: Bu, –Pazar üzerinden dolayımlanan–özel mülkiyetin fiili toplumsal biçimidir–gerçek soyutlamadır. "Pragmatik tekbencilik" gibi, bu tür bir yanlış anlama mübadelenin önkoşulunu oluşturur. Değişim sürecine katılan katılımcı "gerçek soyutlama" boyutunu fark ederse, mübadele faaliyetinin "istenen etkiyi sağlama yeteneği" ortadan kalkar. Zizek, burada Sohn-Rethel'den aşağıdaki alıntıyı yapar:

Böylece, mübadelenin soyutluğundan bahsederken, bu terimi mübadeleye katılanların bilincine uygulamamaya dikkat etmeliyiz. Bu katılımcıların gördükleri metaları kullanmakla meşgul oldukları varsayılır, oysa onlar yalnızca kendi hayal güçleriyle meşguldürler. O bu mübadele eylemidir, Soyut olan mübadele eylemidir, yalnızca eylemin kendisi. Bu eylemin soyutluğu, eylem ortaya çıktığı zaman fark edilemez, çünkü faillerin bilinci yaptıkları işle ve şeylerin kullanımlarıyla ilintili ampirik görünümleriyle meşgul durumdadırlar. Onların eylemlerinin soyutluğunun aktörlerin kavrayışının ötesinde olduğu söylenebilir, çünkü bizzat kendilerinin bilinci–bu noktada engelleyici bir rol oynar. Eğer bu soyutluk zihinlerinin dikkatlerini çekseydi, yaptıkları eylem mübadele olmaktan çıkar ve soyutlama ortaya çıkmazdı. (Sohn-Rethel, 1978: 26-27)[41]

---

40 *A.g.e.*, s. 35.

41 *A.g.e.*, s. 35.

Bu öznel bilincin teorisi ve pratiği arasında, kör yanlış anlama tarafından oluşturulan bir bölünme durumudur. İnsanlar mübadele sürecinde–piyasada– "pragmatik, tekbenci itişme" olarak maddileşirler.

İnsanın Bilgi-sizlik Hali

İnsanlar, kendi eylemlerinin evrensel, toplumsal boyutunu, özellikle de mübadelede var olan "gerçek soyutlamayı" görmezler. Diğer taraftan, toplumsal boyuttan kaynaklanan soyutlama–dışlayıcı ve baskıcı bir tarz ile–toplumsal faaliyetlerden kopmuş olan–evrensel akla dönüştürülür; bununla birlikte doğanın karşısında ortaya çıkan saf akli kategorilerin bütün bir ağı, aslında doğa biliminin kavramsal çerçevesidir. İşte bu bilincin bölünmesidir ve bu bölünmenin ön koşulu–tamamen–öznenin dışlanmasıdır. (Lacan öznenin varoluş koşulunun dışlanma olduğunu söyler.)

Dolayısıyla, ister toplumsal mübadelenin gücü olsun ister bilimin öznesinin gücü olsun bu dışlama üzerine kuruludur. Zizek Sohn-Rethel'e gönderme yaparak, onun şu paragrafını aktarır: "Bu gerçeklik üzerine bilgi-sizlik onun özünün bir parçasıdır... Mübadele sürecinin toplumsal gücü, ancak ona katılan bireylerin ona ait mantığın farkında olmamaları koşuluyla mümkün olabilen bir gerçeklik türüdür; yani mübadele süreci, ontolojik birliği katılımcılarının belirli bir bilgi-sizliğini gerektiren bir gerçeklik türüdür. Eğer 'çok fazla bilen' bir duruma gelir, toplumsal gerçekliğin hakiki işleyişine nüfuz edersek, bu gerçeklik kendi kendini dağıtacaktır."[42]

Aslında, böylesi bir "yanlış anlama ve dışlanma üzerine kurulu olan meta mübadelesi gücü" gerçekliğinden başka, insanlığın toplumsal tarihinde pek çok başka toplumsal gerçeklik bu hiçlik üzerine inşa edilmiştir. Zizek'e göre, ideolojinin temel boyutu budur. Şimdi karşımıza Zizek kitabının bir başka kilit tartışması olan ideoloji sorunu çıkıyor, elbette bu Althusser'in bağlamıyla ve onun doğrultusunda ele alınmaktadır.

İdeoloji Nedir?

Zizek şöyle yazıyor: **İdeoloji basitçe bir "yanlış bilinçlilik", gerçekliğin yanılsamaya dayalı ifadesi değildir; ideoloji daha ziyade–hâlihazırda "ideolojik" olarak kavranması gereken–bu gerçekliğin kendisidir–"ideoloji", varlığı katılımcılarının, onun özü üzerine bilgi-sizliğine işaret eden *bir toplumsal gerçekliktir*–diğer deyişle ideoloji yeniden üretilmesi, bireylerin "ne yaptıklarını bilmemelerine" işaret eden toplumsal etkinliktir. *"İdeoloji" (toplumsal)* varlığın "yanlış bilinçliliği" *değil, "yanlış bilinçlilikten" destek aldığı ölçüde bu varlığın kendisidir.*[43]**

---

42 *A.g.e.*, s. 36.

43 *A.g.e.*, s. 36.

Bilindiği üzere Althusser, ideolojiye üzerine çalışmalarında (Mannheim'ın izinden giderek) ideolojinin yanlış ve çarpık bir varoluş olduğunu reddeder ve toplumsal varoluşun inşasında ideolojinin kaçınılmazlığına işaret eder.[44]

Fakat Zizek'e göre, ideolojinin özü, "ideolojik yapıyı idame ettiren" fantezi tarafından oluşturulur ve ideolojinin içindeki onun özünü oluşturan bu fantezi, toplumsal varoluşun gerçekliğini karışık, belirsiz, hale getirir ve onun sönümüne yol açar. "İdeolojinin içindeki fantezinin işleyişi ile ilgili standart nosyon şöyledir: Toplumumuzun onu bir baştan diğer başa kat eden uzlaşmaz çelişkilerinin tam bir tercümesi yerine, toplumu organik bir Bütün olarak gören–dayanışma ve işbirliği güçleri tarafından bir arada tutulan–bir toplum nosyonuna kendimizi kaptırırız."[45]

(Aslında onun düşündüğü şey, ideolojinin ürettiği bir fantezidir.) Zizek devam eder: "Böylece sonunda semptom boyutuna varmış oluyoruz, çünkü semptomun olası tanımlarından biri de şudur: 'O birliği, özne bakımından belirli bir bilgi-sizliğine işaret eden bir yapıdır' olarak da tanımlanabilir. Özne 'kendi semptomunun keyfini', ancak onun mantığını gözden kaçırdığı sürece çıkarabilir–semptomun yorumunun başarı ölçütü–tam da onun dağıtılıp parçalanmasıdır."[46]

Zizek'e göre, ideoloji gerçekten de maskelenmiş bir toplumsal semptomdur. Dolayısıyla, günümüzün ideoloji eleştirisi, ideolojinin "siyasal" temelini açığa çıkartmaktır. Bu "siyasal" temel, 'şeyleşmiş' bir ontolojik düzenin, herhangi bir tümüyle yanıltıcı olan görünümünün ardına gizlenmiştir"; eleştiri, "onun nasıl aşırı 'öznelci' bir edime bağlı olduğunu açığa çıkarmayı hedeflemelidir" (ve ideoloji bu "siyasal" temel ile bağını inkâr eder)."[47] (Burada Zizek, siyasal sözcüğünü tırnak içine alır)

Sonunda anladığımıza göre; Zizek'in "Marx'ın semptomu keşfettiği" fikrinin temelinde, Lacancı bir mantıkla ideoloji ile semptom arasında bir korelasyon kurulması yatmaktadır.

---

44 Bkz. *Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser.*, Böl. 5, Central Compilation and Translation Press, 2003.

45 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, Wo Es War, London; New York: Verso 1997. s. 6.

46 Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 36. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

47 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999. s. 169.

BÖLÜM IV

TOPLUMSAL SEMPTOM VE TAMAMLANMAMIŞ FETİŞİZM

İdeolojinin Yüce Nesnesi'nin başında, Zizek Lacan'ın sözlerinden alıntı yaparak Marx'ın semptomu keşfettiğini aktarır. Buna karşın bu sorunu tartıştığı, devam eden satırlarda sözü dolandırdıkça dolandırır. Önce Marx'ın iktisadi eleştirisini Freudçu psikanalizle kıyaslar; ardından, aşkın öznenin tarihsel varoluşunu meta mübadelesinin nesnel soyutlamasının üzerine yerleştirir ve toplumsal bilinçdışını ontolojik bir konuma nasıl yükselttiğini açıklamaya çalışır. Son olarak da, bilinçdışı ideoloji ile semptom arasında var olan içsel mantıki bağıntıyı teyit ederek, bu düşüncesini açımlar. Bu açıklamalar tüm ağdalı ve yorucu karakterine rağmen, aslında Zizek'in metninin görece daha kolay anlaşılır kısmını oluşturmaktadır. Söylemine rahat bir giriş hazırlamak durumundadır. Oysa toplumsal semptom ve tamamlanmamış fetişizm dediği şeyi ele almaya başladığındaysa, Zizek'i anlamak gerçekten ciddi bir biçimde güçleşir.

1. TOPLUMSAL SEMPTOM: EVRENSEL İDEOLOJİYİ PARÇALAYAN NOKTA

Zizek, Marx'ın da semptom sorununa ilgi gösterdiğine dair Lacan'ın vurgusuna sıkıca bağlı kalır. Ancak Marx'ın semptomu bireysel öznenin "yokluk" haline geldiği Lacancı travma değildir; Marx'ın semptomu yaşam içindeki fantezi yarıkların toplumsal ideoloji tarafından dikilmesi üzerinden var olur. (Belki de bu, Lacancı psikanalizin toplumsal yüceltilmesi olarak açıklanabilir.)

Zizek şöyle der: "Marx, burjuva 'hak ve ödevlerin' evrenselliği ile çelişen, belirli bir yarığı, bir asimetriyi, belirli bir 'patolojik' dengesizliği görmesi sayesinde 'semptomu keşfetmiştir' (Lacan)."[1] (Bu Marx ile Lacan'ın inanılması güç bir şekilde yan yana konmasıdır.) Peki bu ne anlama gelmektedir? Gelin, Zizek'in düşünce silsilesini takip edelim.

Ona göre, Marx'ın kapitalist üretim tarzına getirdiği eleştiri esasında kapitalist mantığın doğal ve evrensel olduğunu iddia eden burjuvazinin teşhir edilmesiydi. Dolaşımdaki biçimsel olarak eşitlikçi görünen mübadelenin ardındaki gerçeği gören Marx, üretim sürecinde ortaya çıkan artı-değere kapitalist tarafından el konulduğunu ortaya çıkarmış ve böylece ideolojik evrensellik mitini yıkmıştır. Zizek'in bu okuması genel olarak doğrudur.

---

1 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 36. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Ardından Zizek, Marx'ın keşfettiği bu dengesizliğin, bu soyut evrensel ilkelerin (özgürlük ve eşitlik) "eksik bir biçimde gerçekleştirildiğini" ilan etme anlamına gelmediğini-yani onun bu yetersizliğin ileriye doğru gelişme ile ortadan kaldırılacağını-söylemediğini belirtir. Tersine Marx, bu dengesizlik ve "uçurumun" kapitalist üretim tarzına içkin ***toplumsal semptomlar*** olduğunu savunur. Diğer bir deyişle, kapitalist üretim biçiminin bu travmatik nitelikleri kendini "bu ilkelerin kurucu öğeleri" olarak gösterir.

İçkin olan suiistimalin bizzat kendisi öz-varoluşun bir bileşenidir ve semptomun da özü budur. (Lacan'a göre semptom, öznenin bu suiistimalli varoluşunu sergileyen bir yoldur. "İnsan gibi görünüyorsun, ama değilsin." Sen, semptom ve fantezi tarafından dikilen bir "sinthome"sun.)[2] (Lacan, bu sözcüğü (1975-76) **sinthome başlıklı seminerlerinde kullanır, Lacan'a göre eski Fransızcada semptom sözcüğü bu şekilde kullanılmıştır.)**

Anlaşıldığı gibi, "'Semptom', tam anlamıyla söylersek, kendi evrensel temelini yıkan tikel bir öğe, ait olduğu familyayı yıkan bir türdür."[3] Semptomların varlığı, bizzat öznenin alaşağı edilmesinin başlangıç noktasını ve öz-benliğin var olmadığını, yani ontolojik olarak geçersizliğini gösterir. Bu, ontolojik bir paradoks gibi görünmektedir. Aslında, semptomun bizzat kendisi paradokstur. Zizek'in mantığına göre, *toplumsal semptom ontolojik toplumsal varoluşun paradoksudur*. Toplumsal semptom, daima bir toplumsal sisteme içkin bir gayri meşrulukla birlikte ortaya çıkar. Zizek devam eder:

Bu anlamda, en temel Marksgil "ideoloji eleştirisi" işleminin "semptomatik" olduğunu söyleyebiliriz: Bu işlem, verili bir ideolojik alanla farklılaşma gösteren bir parçalama noktasını saptamayı içerir, bu nokta aynı zamanda bu ideolojik alanın kendi sonuna, tamamlanmış biçimine varması için gereksinim duyduğudur.[4]

Burada düşüncem tekrar bulanıyor. Neden Zizek Marx'ın kapitalist ideolojiye getirdiği eleştirinin **semptomatik** olduğunu söylemektedir? Kanımca, Lacan-Zizek mantığı toplumsal ideolojiyi ideoloji tarafından maskelenen yapısal semptomu ayakta tutan büyük! *tarihsel bilinçaltı* olarak yorumlamaktadır. Bu temel zafiyet (toplumsal semptom) tüm bir toplumsal gerçekliğin yapıbozumunun dayanağı olacaktır.

Sonra Zizek şöyle belirtir: "Dolayısıyla, ideolojinin en temel tanımlarından birisi, yapısal bir imkânsızlığın yerini elinde tutan, öte yandan aynı zamanda eş zamanlı olarak bu imkânsızlığı inkâr eden bir dolgu maddesini barındıran bir simgesel alandır."[5]

---

2 "Sintom," Lacan'ın geç dönemine ait bir kavramdır. Semptom ile fantezi tarafından oluşturulan yapay insan demektir.

3 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 37. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

4 *A.g.e.*, s. 37.

5 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London; New York: Verso 1997, s. 76.

Örneğin, Marx kapitalist üretim tarzını analiz ederken gördüğü, *biçimsel özgürlük ve eşitlik ideolojisi*, radikal bir semptomun aldatıcı yüzüne dayanan bir eksiklik/boşluktan ibarettir; yani *biçimsel eşit mübadele* fantezisinin ardındaki büyük eşitsizliktir. Marx'a göre, bu dayanağı çektiğimizde, kapitalist yapı çökecektir. İşte bu, "parçalanma noktasıdır." (Burada, Zizek'in, Marksizm'in devrimci düşüncesinden farklı olarak, kapitalizmin fiilen yıkılacağına dair herhangi bir inanç beslemediğini not etmem gerekiyor. Bunun sebebini ilerideki çözümlememizde göreceğiz.)

Zizek bu konuda kimi örnekler verir. Bunlardan ilki burjuvazinin ünlü özgürlük ve eşitlik iddiasıdır. Bilindiği üzere Aydınlanma, feodal sisteme karşı verdiği mücadelede–evrensel ideoloji olarak değerlendirilen–özgürlük ve eşitliği insanların doğuştan gelen doğal hakları olarak düşünmüştü. (Zoolojik anlamda Cennetin soylu çocuğu olan insan artık–sıradan insan olarak görülüyor; herkesin birbiriyle eşit olması nosyonu üzerinden tanımlanıyordu).Bu ideoloji, evrensel bir kavram olarak (jenerik-kavram), birtakım alt-kavramlar familyası içermelidir; Örneğin, Özgürlük kavramının altında ifade ve basın özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, siyasi özgürlük gibi soyut (fakat gerçekmiş gibi görünen) özgürlükler yer alır. Nitekim Marx kapitalizmin tüm bu yanılsamalı özgürlükler familyasını semptomatik bir çözümleme aracılığıyla alaşağı eder: "İnsan piyasada kendi emek gücünü özgürce satabilme özgürlüğüne sahiptir."

Yani, bu özgürlük fiili özgürlüğün tam karşıtıdır. İşçi emeğini "özgürce" satarak, özgürlüğünü kaybeder; bu özgür satış ediminin gerçek içeriği, işçinin sermayeye köle olmasıdır. Fakat buradaki can alıcı nokta şüphesiz şudur: "Burjuva özgürlüklerin" döngüsünü kapatan, tam da bu paradoksal özgürlüktür, bu özgürlük kendi karşıtının biçimidir.[6]

Zizek'in ikinci verdiği örnekteki ideoloji ise, kapitalist piyasa ekonomisindeki eşdeğerlerin mübadelesi üzerinde yükselen adil değişim ideolojisidir. Doğal ekonominin hâlâ hâkim olduğu meta ekonomisinin ilk dönemlerinde, üretim araçlarının sahibi olan aynı zamanda ürettiği şeyleri piyasada satan üreticidir; bu gerçeği dikkate alan Zizek şöyle demektedir: "Bu piyasadaki mübadele eşdeğerdir, her meta için tam değeri ödenir." (Not etmem gerekir ki, Marksist iktisat açısından bu açıklama eksiklidir.) En önemlisi ise, kapitalist piyasa ekonomisi yeni bir meta ortaya çıkarmıştır: ücretli emek. Zizek, işgücünün meta olmasının semptomatik bir paradoks olduğunu düşünmektedir, çünkü ücretli emeğin eşdeğer bir şekilde mübadele edilmesi *kendi kendisinin inkârıdır*.

Burada gözden kaçırılmaması gereken hayati nokta, bu inkârın eşdeğer mübadelenin basit bir ihlali değil, ona tamamen *içsel* olduğudur. Emek gücü, emeğin tam değerini alamaması anlamında "sömürülmez"; en azından ilkesel olarak, emek ile sermaye arasındaki mübadele bütünüyle eşdeğer ve adildir. Bityeniği şuradadır: İşgücü, kullanımıyla, –emeğin kendisiyle–belli bir artı-değer üreten özgün bir metadır ve kapitalist tam da işgücünün kendisinin değerinden daha çok olan bu fazlaya el koymaktadır.[7]

---

6 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 37. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

7 *A.g.e.*, s. 37-38.

Bu, Marx'ın emek gücünü meta olarak belirlemesi sayesinde, toplumsal semptomun koşulu meydana çıkmaktadır, Zizek'in deyişiyle, "*bir semptomun* görünmesine yol açmaktadır". (Sonunda, Zizek'in neden "Marx semptomu keşfetmiştir" dediğini görmüş ve kavramış olduk. Çok zorlandığımızı belirtmeliyim.)

Aynı zamanda tam bu noktada Zizek'in Marx'ı ilk kez kinayeli bir şekilde inkâr ettiğini de okuyoruz. Marx'ın ütopyacı sosyalizmi yadsıyarak aşması ve bilimsel sosyalizmi inşa etmesi Zizek tarafından hâlâ bir ütopya olarak değerlendirilmektedir:

"Ve Marksgil perspektife göre, ütopik sosyalizm, mübadele ilişkilerinin evrenselleştiği, piyasa için üretimin hâkim olduğu, ama yine de işçilerin kendi üretim araçlarının sahibi olarak kaldıkları ve dolayısıyla sömürülmedikleri bir toplumun mümkün olduğu inancıdır – kısacası, 'ütopikler', içinde semptomu olmayan bir evrensellik olası olabileceği, kendi içsel inkârı olarak işlev gören bir istisna noktası bulunmayan bir evrenselliğin olası olduğu inancını taşıyanlardır."[8]

Toplumsal Semptomu Olmayan Bir Toplum

(Zizek, bulunduğu "post-Marksist" siyasal konumu itibarıyla içinde toplumsal semptomu olmayan bir toplum hedefine inanmamaktadır.) Zizek, Marx'ın proletarya devriminin bir şeffaflık toplumuna yol açacağını düşündüğünü belirtir. Bu niyetine rağmen, güttüğü mantık kapitalizmin bu semptomu barındırdığını kanıtlar. Çünkü mevcut kapitalist toplumun rasyonel bir bütünlük olarak varsayılmasında kendi kendisini çürüten irrasyonel bir paradoks olmalıdır; bu, proletaryanın gizli şekilde köleleştirildiği anlamına gelmektedir, yani "rasyonelliğin irrasyonelliği."

Proletaryanın varlığı kapitalist üretim biçiminin toplumsal semptomudur ve proletarya burjuvazinin evrenselci rasyonelliğini sürekli olarak alaşağı etmektedir. Bununla birlikte, Zizek'e göre, bu semptom tamamen yok olmayacaktır; çünkü bu koşulda böylesi bir toplumsal sistemin kendisi de dağılacaktır.

8 *A.g.e.*, s. 38.

2. FETİŞİZM: TERSYÜZ EDİLMİŞ GÖRÜNÜM ÜZERİNE HATALI KAVRAYIŞ

Zizek, Lacan'ın semptomu keşfedenin Marx olduğuna dair görüşünden çok etkilenmiştir. Lacan'ın *Gerçek, Simgesel ve İmgesel* adlı seminerinden alıntı yapar: "Semptom nosyonunun kökenlerini Hipokrat'ta değil Marx'ta, kapitalizm ile neyin? –eski güzel günler ile–feodal dönem dediğimiz çağ ile–arasında ilk kez onun kurduğu bağlantıda aramak gerekir."[9]

Lacan, burada Marx'ın semptoma ilgi göstermesinin bir üretim tarzından diğerine geçişle ilgili olduğunu kast etmektedir. Semptom, Marx'ın feodalizmi ve kapitalizmi karşılaştırmalı olarak incelemesinden ortaya çıkmıştır.

Ama Zizek'e göre, Marx'ın feodal toplumdaki diğer önemli meseleyi, onun "insanın insana bağımlı olduğu" bir aşama olduğunu (feodal toplumda öznenin varoluşunun "eski güzel günleri" yaşadığını) keşfetmiştir. Bu varoluşta bulunmayan şeyi, yani meta fetişizmini keşfetmiştir. Bu keşif de, Marx'ın toplumsal semptomu üzerine Lacan tarafından getirilen yorumun *tarihsel* ve zekice geliştirilen özel bir açıklama olduğunu göstermektedir. Zizek burada meta fetişizmini özel olarak ele almaz. Fakat daha sonra yazdığı, *The Plague of Fantasies* [Fantezilerin Vebası] adlı çalışmasında, fetişizmin ortaya çıkma koşulunu ele alır. Meta fetişizminin ortaya çıkma koşulunu şöyle açıklar:

Meta fetişizmi "**nesnenin 'kendi kendine' ne olduğu ve onun dışsal maddi gerçekliği ile öte yandan nesneye dışsal olarak dayatılan fetişist aura arasında sağduyu tarafından açık bir ayrım yapılması" ile keşfedilir. Örneğin bir ağaç, "kendi başına' sadece bir ağaç iken, bu ağaç içinde yaşadığı Ormanın Ruhu'nun bir parçası olarak–ilave olarak–hayali/izgesel bir boyut kazanır.**" Dolayısıyla Zizek'e göre, "**Fetiş, tek ve aynı zamanda, şeyin kendi-liğinin yanılsamalı görünümüdür ve bu kendi-liğe ona yabancı olan bir tür manevi boyutun dayatılmasıdır.**"[10]

Ben de bu konuda hem fikirim. Ayrıca, Zizek "bu terime ilk kez anlamını veren ve sistematik bir şekilde ele alan düşünürün, 1760 gibi erken bir tarihte fetişizmi, dinin ilk-ilksel aşamasında doğal nesnelerin (taşlar, hayvanlar) yüceltilmesi olarak tanımlayan Charles de Brosses olduğunu yazar."[11]

Zizek, Marx'ın meta fetişizmi çözümlemesinin, insanlar ile insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişkinin, onların gözünde insanlar ile şeyler arasında fantastik bir ilişki biçimini kazandığını açıkladığını belirtir. Bu konuda hatalı değildir. Bilindiği üzere, Marx, piyasada insanlar arasındaki emek mübadelesi ilişkilerinin, giderek adım adım şeyler ile şeyler arasındaki ilişkilere doğru baş-aşağı döndüğünü ve bu ilişkilerin metalar, para ve sermaye arasındaki ilişkilere benzeştiğini ileri sürmektedir. Zizek aslında Marx'ın ekonomi-politiğine bağlı kalmak

---

9 *A.g.e.*, s. 38.

10 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London; New York: Verso 1997, s. 97.

11 *A.g.e.*, s. 98.

istememektedir, dolayısıyla şöyle yazar: "Belirli bir metanın *değeri*–ki bu değer aslında çeşitli metaların üreticileri arasındaki toplumsal ilişkilerden oluşan ağın bir nişanından ibarettir–, bir başka şeyin-metanın, paranın sahte "doğal" özelliği biçimine bürünür. Böylece belirli bir metanın değerinin şu kadar miktarda para olduğunu söyleriz."[12] (Tam doğru sayılmasa da, yukarıdaki tasvir genel olarak kabul edilebilir düşünceler içeriyor.) Fakat Zizek, daha fazlasını söylemek istiyor:

Meta fetişizminin asıl niteliği, ("insanlar arasındaki ilişkiler, şeyler arasındaki bir ilişki biçimine bürünür") ifadesindeki insanların yerini şeylerin aldığı o ünlü yer değiştirme değildir; bunun yerine meta fetişizminin asıl niteliği, bir taraftan yapılaşmış ağ ile öte tarafta bu ağın öğelerinden biri arasındaki ilişkinin yanlış-anlaşılmasıdır. Aslında buradaki yapısal bir etkidir, öğeler arasındaki ilişkiler ağının bir etkisidir; fakat bu etki öğelerden birinin doğrudan bir özelliğiymiş gibi görünür, sanki bu özelliğe–aynı zamanda–diğer öğelerle ilişkisinin dışında–sahipmiş gibi görünür.[13]

Zizek Etik Eleştiri İle Yetinmeye Karşı Çıkıyor

Zizek fetişizmin özünün, insanlar arasındaki ilişkilerin yerine şeyler arasındaki ilişkilerin geçmesini eleştiren basit bir etik eleştiri olmadığını belirtmek istemektedir. Fetişizm çok daha karmaşık, yapısal bir yanlış kavramadır. "Bir ağın ve bir "yapının" etkisi, tekil bir varoluşun niteliği olarak (yanlış) kavranır."[14]

Başlangıçta para, sadece piyasadaki mübadelelerin değer ilişkilerindeki genel eşdeğerin simgesel işaretidir. Fakat o değer ilişkileri ağının bütünselliğine yapısal bir etkide bulunmaya başlayınca–sanki tüm meta ilişkilerinin ötesindeki başkaca bir nesneymiş gibi–yanlışlıkla doğrudan servetin kendisi olarak görülür.

Zizek, *Fantezilerin Vebası*'nda bu soruna kendi yaklaşımını "*yer-değiştirme*" olarak terimlendirir ve Marx ve Freud'un fetişizm kavramları arasında analoji yapmaya çalışır.

Şöyle yazar: **"Her ikisinde de fetişizm bir yer-değiştirme anlamına gelir, (insanlar arasındaki ilişkilerin yerini, şeyler arasındaki ilişkiler almıştır veya öznenin cinsel ilgisi 'normal' cinsel nesne yerine onun ikamesi olan şeye yönelmiştir); her ikisinde de bu yer-değiştirme odak noktasının daha 'aşağıda olan öğeye' ve kısmi bir öğeye, 'geriye' doğru kayması demektir."[15]**

Meta fetişizmi bir yanlış-kavramadır. Nesne soyut değerin simgesel yapısında, kendi varlığını yitirerek, soyut bir zenginliğe/servete dönüşür. Hatta fetişizm simgesel soyutlamayı gerçek zenginlikten *dahi* daha önemli bir konuma yükseltir, böylece soyutlama gerçekliği belirler ve onu tahakkümü altına alır.

---

12 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 39. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

13 *A.g.e.*, s. 39.

14 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London; New York: Verso 1997, s. 100.

15 *A.g.e.*, s. 124.

(Bu konuyu daha önce de ele almıştık.) Bu doğru bir yargı olsa dahi, Zizek hâlâ Lacancılaştırılmış bir Marksizm'den bahsetmektedir. (Başka bir kitapta ise Zizek şöyle demektedir: "Meta fetişizmi (burjuva) bir siyasal iktisat teorisini değil, piyasadaki mübadelesinin 'gerçek' ekonomik pratiğinin yapısını belirleyen bir dizi varsayımlar ortaya koyar.")[16]

Zizek' göre, meta fetişizminin yanlış kavranması hem piyasa ekonomisindeki maddileşmiş ilişkilerde hem de insanlar arasındaki ilişkilerde de cereyan edebilir. İlk olarak, Marx'ın basit meta değeri üzerine yaptığı açıklamayı alıntılar, örneğin, metaların basit mübadelesinde, bir parça derinin değeri 20 kilo pirinçtir; ardından pirincin doğal formu derinin değer formu haline gelir, ya da deri, pirincin değerini yansıtan bir *ayna*dır. (kendisini Lacan'a bağlamış olan Zizek "ayna" sözcüğünü görür görmez hemen kolayca heyecanlanır.) Ardından tekrar Marx'tan, Lacan'ın felsefi bağlamını yaymak için kullanmada kendisince önemli gördüğü bir alıntı yapar.

Durum insanlarda da metalarda olduğu gibidir. İnsan dünyaya ne elinde aynayla, ne de "ben- im" düşüncesi ile yetinen Fichteci bir filozof olarak gelmediği için, o kendisini önce başka insanlarda görür ve tanır. Peter kendi kimliğini–insan olarak– önce– sadece–kendisini–aynı türden olan Paul ile kıyaslayarak inşa eder. Bununla birlikte Paul, Pauline kişiliği içinde bulunur iken, Peter için insan familyasının bir tipi haline gelir.[17] (Ç.N.: Fichte saf-öz bilinçliliği; Ben=Ben veya Ben-im düşüncesini savunmuştur. Buradaki **Pauline**, Peter'in Paul'u algıladığı Paul'a yakın bir kişilik anlamında kullanılıyor)

Zizek, bu fırsatı kaçırmaz ve yazar: "Bu kısa not bir biçimde Lacancı ayna evresi teorisini önceden görmüştür. Fakat–sadece–başka bir insanda yansıtılma olarak–yani diğer bir insan ona (egosuna) bu egonun bütünlüğünü sunabildiği ölçüde ego kendi öz-kimliğine ulaşabilir; böylece bu anlamda özdeşleşme ile yabancılaşma kesinlikle bir korelasyon içindedir."[18]

Lacan'ın Ayna Evresi Teorisi

Lacan'a göre öznenin oluşumu daima "öteki"yi varsayar. Ben'in ortaya çıkabilmesi için, çocuğun kendisini "öteki" olarak görebileceği bir ayna evresi zorunludur. Aynada görülen (ve bedensel bir bütünlük, tamlık yanılsaması yaratan) öteki, ben'in temelidir. Bireysel özne kendisini ilk önce aynadaki görüntüsünü–birinci küçük öteki I–yani yanlış-tanıma–üzerinden tanır. Bunun ardından çocuk başka küçük öteki'ler de algılar; fiziksel ve zihinsel/manevi özü ile *yabancılaşma aracılığıyla*– (ikinci) öteki II içinde özdeşleşir, yani kendi özünü bir grup ötekinin nesnel imgeleri ile özdeşleştirir. Ancak tüm bu öteki'ler imgesel düzeyde var olurlar.

---

16 Renata Salecl ve Slavoj Zizek, *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham: Duke University Press 1996, s. 115.

17 Bkz. Karl Marx, *Kapital*, C I, Çev. A. Bilgi, Sol Yay., Ankara 2000, 6. baskı.

18 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 39. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Gerçekten de Lacan'daki ayna aşaması öz-benliğin yapılanmasının ilk evresidir, Lacan'ın sözleriyle, "bireysel özne kendisini ilk defa çocuklukta 'ben' olarak tanımlar." Ona göre bu öz-oluşum yaklaşımı, Freudçu ego teorisi de dâhil olmak üzere, öznenin kurulumuna dair tüm eski olumlayıcı tezlere karşı kayıtsızdır. Bu yaklaşımın özü, öznenin görüntüyle özdeşleştikten sonra geçirdiği değişimi ele almasıdır, yani böylece imgesel denilen ilişki kurulmaktadır. Ayna-evresinin işlevi, *Imago*'nun (görsel imgenin) işlevinin tikel bir durumudur ve bu işlev organizma ile gerçeklik arasında–ya da söylendiği gibi *Innenwelt* (Alm. iç dünya– Ç.N.) ile *Umwelt* (Alm. çevre)–arasında bir ilişki kurmayı hedefler.[19]

Bununla birlikte imgesel ilişki–özdeşleşme–öz-inkârın ters dönmüş biçimi olarak ortaya çıkar: Bebeklikte aynada görülen "ben" yani bebeğin yabancılaşmış özdeşleşmesi–aynı zamanda "benin" başlangıç düzeydeki somutlamasıdır. Bu imgesel kişilik yapılanması Innenwelt'in (iç dünyanın) "benin" Umwelt'e (dış çevreye) feda edilmesini gerekli kılar. Bu durum, Hegelci anlamda numenlerin yabancılaşarak pseudo-gerçekliğe dönüşmesi olarak görülebilir.[20]

Zizek özellikle benzer bir yapılanma olarak gördüğü yabancılaşma ve homojenleşme olayı ile ilgili fikir yürütür. Marx'ın da bu homolojinin (türdeşliğin) peşinde koştuğunu ileri sürer. (Zizek'in haklı olduğunu kabul edecek olursak, Marx, Lacan'ın öğretmeni olmaktadır. Bu düşüncenin biraz fazla abartılı olduğu açıktır.) Maddi eşdeğer olarak **pirinç** ve insanın imgesi olarak **Paul**, her ikisi de eşdeğer niteliğin temsilidir. Bununla birlikte onlar kendine dönüşlü karşıtlar görünümü alırlar, böylece fetişizme özgü ters dönmüş bir etki üretirler. Hegel bunu birbirine karşıt olan fakat aynı zamanda birbirini tamamlayan dönüşlü-kategoriler olarak tanımlamıştır. Zizek bunu açıklamak için Marx'tan çabucak başka bir örnek verir: Bir insanın kral olmasının salt tek nedeni diğer insanların ona karşı tebaa ilişkisi konumu içinde olmalarıdır. Ama tam aksine tebaayı oluşturan insanların kendilerinin tebaa olduklarını imgelemelerinin nedeni onun kral olmasıdır.[21]

İleriki yıllarda, Zizek *Fantezilerin Vebası*'nı yazdığında şöyle der: "Meta fetişizmi olayında, belirli bir metanın 'genel bir eşdeğer' olarak işlev görmesi olgusu–onun doğrudan pseudo-doğal niteliği olarak görülerek (yanlış) anlaşılır, bu olay kişiler arası ilişkiler de söz konusu olur, (örnek Marx'ın kendisine aittir) belirli bir insana Kral olarak tezahüratta bulunan tebaanın bu insanın Kral olduğunun farkında olmaması–sadece–onların onu biri olarak ele almaları ölçüsünde söz konusu olur; tersi söz konusu değildir."[22] Zizek derin bilgisi ve kıvrak zekâsıyla Lacan'ın bir başka önemli teorisine geçer:

"Kral olmak" bir "kral" ile onun "tebaası" arasında toplumsal ilişkiler ağının bir yansımasıdır; fakat–fetişist yanlış-tanıma işte buradadır–bu toplumsal

---

19 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Çev. Alan Sheridan, New York: Norton 1977, s. 4.

20 Bkz. Benim (*Varlığın İmkansız Hakikati: Lacan'ın Felsefesinin Aynası* kitabı); *The Impossible Truth of Being: Mirror of Lacan's Philosophy*, Commercial Press 2006, s. 131.

21 Karl Marx, *Kapital*, Çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, Ed. Frederick Engels, C 1, Moscow: Foreign Languages Publishing House 1959, s. 57.

22 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London; New York: Verso 1997, s. 100.

bağın katılımcılarına, bu ilişki zorunlu olarak ters dönmüş bir biçimde görünür. Onlar kendilerinin krala kral gibi davranan tebaa olduklarını düşünürler; çünkü kral hâlihazırda–tebaasıyla arasında var olan ilişkinin dışında–kendi içinde, bir kraldır; sanki "kral-olma" belirlenimi kralın şahsının "doğal" bir özelliği imiş gibi. Burada Lacan'ın şu ünlü saptamasını hatırlamamak mümkün mü? Kendisinin kral olduğuna inanan bir deli, kendisinin kral olduğuna inanan kraldan daha fazla deli değildir, yani "kral" olma yetkisi ile özdeşleşen bir kraldan daha deli değildir.[23]

Şu anda artık Marx ile Lacan bütünleşir ve tekleşirler. Zizek, yukarıdaki örneği başka bir görüşü ortaya koymak için, fetişizm ile tamamlanmamış fetişizm arasında teorik bir sınır çekmek için vermiştir.

3. MADDİ BAĞIMLILIKTAKİ TAMAMLANMAMIŞ FETİŞİZM: TOPLUMSAL SEMPTOMUN "BELİRME NOKTASI"

Zizek daha sonra şu açıklamada bulunur: İki tür fetişizm tarzı vardır. Bunlardan ilki feodalizmdeki "insanın insana şahsi bağımlılığı" tam bağımlılık (Marx); diğeri ise kapitalizmdeki "maddi bağımlılıktır"–tam olmayan bağımlılık (Marx) (Açıkça söylemeliyim ki Marx'ın kast ettiği anlam bu değildir). Zizek, yaptığı bu ayrımla, toplumsal semptom tanımını daha da geliştirir.

Önceleri, kapitalizm öncesi toplumlarda, –tam olarak–feodal sistemde, sosyal yaşam hâlâ "insanlar arasındaki ilişkilerden" oluşuyordu (Marx "insana bağımlılık" kavramını kapitalizm öncesi toplumların toplumsal karakterini tanımlamak üzere kullanır) ve burada meta fetişizmi daha henüz gelişmemişti, çünkü hâlâ "doğal" üretim söz konusuydu. Bu yüzden insanlar arasındaki ilişkiler maddi dolayımın olmadığı basit doğrudan fetişizmi temsil ediyordu.

(Aslında Zizek'in fetişizm tanımı Marx'ı yanlış anlamaktadır, çünkü Marksist fetişizm kavramı eski toteme dayalı fetişizm anlayışının devamı ve mirası olan bir fetişizm değildir; Marx'ın kavramı daha ziyade, insanın bizzat kendi yarattığı şeye boyun eğmesine vurgu yapar. Zizek ise, fetişizm olarak akrabalık ya da ataerkillik gibi doğal ilişkilerin yüceltilmesine vurgu yapar.)

Zizek buna ilk fetişizm adını verir. "İnsanlar arasındaki ilişkilerdeki bu fetişizmin adını doğru koymak gerekir. Burada olan şey Marx'ın da işaret ettiği üzere, "hâkimiyet ve kölelik ilişkileridir"–yani tam da Hegelci anlamda Efendilik-Tabiiyet ilişkisidir."[24] Zizek'e göre, bu açıkça şiddete dayalı bir ilişkidir ve Marx ile Lacan'ın bahsettiği kral ile tebaası arasındaki özneler-arası tam fetişizme örnek gösterilebilecek bir ilişkidir.

İkincisi, feodalizmden kapitalizme doğru geçildikçe insanlar arasındaki doğrudan bağımlılık ilişkileri de kapitalizme özgü "maddi bağımlılığa" dönüşmeye

---

23 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 40. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

24 *A.g.e.*, s. 41.

başladı. İnsanlar arasındaki fetişist ilişkiler "şeyler arasındaki ilişkilere" dolayımlı fetişizme, yani meta fetişizmine dönüşmeye başladı. Bu, ilk fetişizmin ikincisi tarafından "telafisiydi".

Zizek şöyle yazar:

Fetişizmin yeri özneler-arası ilişkilerden "şeyler arasındaki" ilişkilere kaymıştır: Can alıcı toplumsal ilişkiler, üretim ilişkileri artık kişilerarası hâkimiyet ve tabiiyet ilişkileri (derebeyi ile serfleri arasındaki, vb. gibi) biçimi içindeki gibi dolaysız saydamlığını yitirmiştir; artık üretim ilişkileri, kendilerini–Marx'ın tam formülünü kullanacak olursak–"şeyler arasında toplumsal ilişkiler, emeğin ürünleri arasındaki toplumsal ilişkiler olarak gizlerler."[25]

Zizek ve Tamamlanmamış Fetişizm

Zizek, ikinci fetişizmin bu anlamda, insanların arasındaki doğrudan fetişizme kıyasla "*tamamlanmamış fetişizm*" olduğunu savunur. Bu Zizek'in bir başka keşfidir. Kapitalizmde, her biri kendi bencil çıkarlarını gözeten 'özgür' insanlar arasındaki ilişkiler söz konusudur. Aralarındaki ilişkinin baskın ve belirleyici biçimi, hâkimiyet ve tabiiyet değil, yasaların gözünde eşit olan özgür insanlar arasındaki bir sözleşmedir. Burada pazardaki değişim ilişkileri içindeki iki özne, Efendi'ye sadakat boyunduruğunu ve Efendi'nin tebaasına gösterdiği inayet ve "kollamanın" ağırlığını tamamen sarsmışlardır. Faaliyetleri tamamen sadece kendi bencil çıkarları tarafından belirlenen iki kişi olarak karşılaşırlar; her biri iyi bir faydacı gibi davranır; birine göre öteki kişi tüm mistik haleden arınmıştır; alışveriş yaptığı kişiye baktığında tek gördüğü, kendi çıkarını gözeten bir başka öznedir ve ilgilendiği tek şey onun ihtiyaçlarından bazılarını karşılayabilecek bir şeye–bir metaya–sahip olduğudur.

Prensin feodal soyluluğu, onun dışsal şiddet ve baskısı ortadan kalkmıştır; insanlar artık doğrudan doğal hısımlık ilişkileri üzerinden fetişleştiremeye gitmemektedirler. Burjuva dünyasında (krallığında)–güneşin altındaki–tüm toplumsal ilişkiler özgürlük, eşitlik ve evrensel kardeşlik ilişkileridir. Zizek, şu soruyu sormak ister: "Kölelik ve fetişizm gerçekten de ortadan kalkmış mıdır?" Hayır. Kapitalizmdeki ayakta kalma mücadelesinde, insan yüzeysel bir özerklik kazanmış ve ilk kez insan olmuştur. Belki de bu, Marx'ın "insanın insana dönüşü" dediği, insanın siyasal özgürleşme ile son hayvani öğeden da arınmasından sonraki durumdur.

Ancak denetim ve kölelik gerçek anlamda ortadan kalkmamış, aksine insanın varoluşunda daha da derinlere nüfuz etmiştir. Görünüşteki eşitlik ve özgürlük sadece daha yoğun ve şiddetli bir gücü, adını koymak gerekirse "tatlı şiddeti" maskelemektedir. Zizek daha önceki incelemelerinde, burjuva özgürlüğü ve eşitliğinin (işçi emek gücünü satmak zorundadır buna karşın onun emeğinin mülkiyeti ve değer yaratma kabiliyeti kapitaliste aittir) (adil piyasa mübadelesi denilen

25 *A.g.e.*, s. 41.

şey kapitalistin artı-değere el koymasını gizlemektedir) daha derin bir esareti ve eşitsizliği gizlediğini belirtmiştir. Zizek'e göre, bütün bunlar bir paradoks aracılığıyla maddileşir: meta fetişizmi. Görünür haldeki bu fetişizmden arınmış fetişizm (tamamlanmamış fetişizm), toplumsal semptomdur.

Burjuva toplumunun yerleşiklik kazanmasıyla birlikte, hâkimiyet ve tabiiyet ilişkileri bastırılmıştır. Biçimsel olarak, açıkça göründüğü gibi aralarındaki kişisel ilişkilerin tüm fetişizmlerden arındırılmış olduğu öznelerle karşı karşıyayız. Bastırılmış hakikat, –hâkimiyet ve tabiiyetin dirençli hakikati– eşitlik, özgürlük, vb. şeklindeki ideolojik görünümü alaşağı eden bir semptom içinde ortaya çıkar. Bu semptom, toplumsal ilişkiler hakkındaki hakikatin ortaya çıktığı nokta, tam da "şeyler arasındaki toplumsal ilişkilerdir".[26]

Burjuva dünyasının toplumsal semptomu insanın modern toplumdaki meşru varoluşunun boşluğuna ve travmasına işaret eder. Zizek, bunu kapitalizme içkin olan "dönüşüm histerisi" olarak terimler. Böylece Zizek, Lacan'ı Marx'a başarılı bir şekilde aşılar. Bu aynı zamanda Zizek'in mantığının sırrıdır.

Daha da ilginç olan, Zizek yıllar sonra aynı fetişizm sorununa geri döndüğünde, iki özel tespitte bulunmuştur. Bunlardan ilki, günümüzdeki kapitalist gerçeklikte insanı fetişleştiren geleneksel fetişizm (efendinin karizması) ve ikincisi–Marx'ın uğraştığı sorun–insanlar arasındaki tersyüz olmuş ilişkiler ortadan kalkmaktadır.

Post-modern çağımızda, fetişin maddiliğinin yavaş yavaş giderek dağılmakta olduğuna tanık oluyoruz. Elektronik para olayı ile birlikte, para maddi mevcudiyetini yitiriyor ve (banka kartı, hatta maddi olmayan bir bilgisayar koduyla ulaşılabilecek) salt sanal bir varlığa dönüşüyor; ancak bu maddiliken-arınma sadece onun etkisini güçlendirmekle sonuçlanıyor, böylece para (karmaşık mali işlemler ağı ile) görünmez olana dönüşür ve tam da bu nedenle para hayatlarımızı hâkimiyeti altına alan çok güçlü, hayali bir çerçeve haline gelir.[27]

Günümüzde fetişizm hayalileşmiştir ve daha baskıcı, nüfuz edici olmaktadır.

İkincisi, Zizek'e göre fetişizmde gördüğümüz, şeyler arasındaki ilişkiler biçiminde tersyüz olma olayı tekrar insani bir görünüme bürünmektedir. Zizek'e göre, sermayenin mantığı Marksist fetişizm tanımını alaşağı etmiştir: "*Günümüz kapitalizminde*, 'şeyler arasındaki nesnel piyasa ilişkileri' 'insanlar arasında sahte-kişisel ilişkiler *biçimini–gerçek üstü hayali*–biçimler almaya eğilim göstermektedir."[28] Zizek, burada Bill Gates'in sahibi olduğu Microsoft şirketinin kurduğu yumuşak hegemonyayı örnek olarak gösterir. Ona göre, Bill Gates'in ürününü "insan odaklı" sloganlar ile pazarlayabilmek için her türlü nedene sahiptir, çünkü bunun

---

26 *A.g.e.*, s. 41.

27 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London; New York: Verso 1997, s. 102-103.

28 Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Wo Es War, London; New York: Verso 1999, s. 349-350.

biricik nedeni onun dünya çapında bilgisayar işletim sistemleri pazarını elinde tutmasıdır. Aslında bu, muhtemelen dünyadaki tüm uluslararası tekelci kapitalist firmaların bilindik tipik bir sloganıdır. Zizek'in bu konudaki gözlemini çok isabetli bulmaktayım.

Buna karşın, Zizek *Fantezilerin Vebası*'nda Marx'ın fetişizm teorisindeki teleoloji sorununu eleştirmeye başlar. Ona göre, Marx'ın fetişizm eleştirisi aslında "gizli bir teleoloji" barındırmakta, dolayısıyla da "geleceğin Komünist şeffaf Toplumsalını" öngörmektedir. Zizek açısından bu kesinlikle olanaksızdır ve bu noktada Derrida'nın Marx'a getirdiği eleştiriyle. hemfikirdir.[29] Derrida'nın bu konuda Marx'a nasıl yaklaştığını bu kitabın ikinci cildinde ele alacağız.

29 *A.g.e.*, s. 124.

BÖLÜM V

POZİTİF SİNİZM VE İDEOLOJİ YANILSAMASI

Zizek'in felsefesinin en önemli parçası olan ideoloji teorisi, onun Avrupa ve Amerikalı sol kanat akademisyenler arasında hızlı bir biçimde ilgi odağı haline gelmesinin önemli nedenlerinden biridir. Zizek'in yeni ideoloji eleştirisi daha önce etkili olan çizginin devamı olmasına karşın, onun bu alandaki başlıca mutasyon çabası Lacancı felsefeyi kapsamlı bir biçimde içselleştirmesinde yatmaktadır.

Zizek'in yaptığı kısaca özetlemem gerekirse, onun Lacan'daki Öteki'nin köleleştirici hâkimiyetini toplumsallaştırarak, günümüzün tarih sahnesinde ideolojinin hâkimiyetine dönüştürmesidir. Marx ve Althusser'in ideoloji anlayışlarından farklı olarak burada yeniden isimlendirilmiş bir ideoloji ile karşı karşıya gelmekteyiz: sinizmin kinayeci ideolojisi. Bu sinik ideoloji "ne yaptıklarını pekâlâ çok iyi bilmelerine karşın, hala yapmaya devam ediyorlar" biçimindeki–fantezinin şeffaflığı–üzerine bina edilmiştir. Günümüzde ideoloji farkında olunmayan veya da bilinçsiz değil, bilince dayalı kasıtlı ve açıktır. İdeoloji "görünmez el" tarafından kısıtlanmak ve belirlenmek bir yana, arsız bir biçimde "ilerledikçe kendi maskesine işaret etmektedir." (Barthes)

1. MARX: İKİ TÜR İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Zizek, başka bir yerde ideoloji konusunun akademik çevrelerde karmakarışık, muğlâk bir kavram haline dönüştüğünü belirtir. Hemen hemen tüm düşünürler farklı siyasal konumlarına karşın, ideoloji konusunda çeşitli tartışmalara girmektedirler.

Zizek şöyle bir tanımlamaya girişir:

> "İdeoloji" kendisinin–hatalı bir biçimde–toplumsal gerçekliğe dayalı olduğunu çıkarsayan düşünsel bir tutumdan tutun eylem-yönelimli bir dizi inanca kadar herhangi bir şeyi kapsayabilir; bununla birlikte bireylerin kendi fantezilerini bir toplumsal yapıya yansıttıkları–vazgeçilmez medyadan–tutun hâkim bir siyasal kuvveti meşrulaştıran yanlış düşüncelere kadar herhangi bir şeyi ifade edebilir. İdeoloji, –tam da– ondan kaçınmaya çalıştığımız anda birden karşımıza çıkar gibidir; öte yandan ise–net bir biçimde–onu göreceğimizi düşündüğümüz yerde, ortaya çıkmayı başaramaz.[1]

1 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 3-4.

Zizek'in, kaçmamız mümkün olmayan bu ideoloji ile ilgili canlı örneği, üretici/üretken matris örneğidir. (Bu yüzden Zizek *Matrix* filmini beğenir.) Zizek'e göre, ideolojinin en temel tanımı, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı ünlü "Onu bilmiyorlar, ama onu yapıyorlar" şeklindeki tespittir:[2] Burada bir müdahale yapmalıyım: Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki klasik ideoloji tanımı, ideolojinin hâkim sınıfın egemen görüşünün yansıtması olduğu şeklindeydi; Zizek, bunu kesinlikle bilmektedir, ancak yine de konuyla ilgili kendi görüşü vardır. Ona göre, Marx'ın ideoloji görüşü iki veçheye veya iki aşamaya sahiptir. Bunlardan biri *Alman İdeolojisi*'nde ideolojinin bir "paranoya" olarak, toplumsal gerçekliğin filozofların zihnindeki çarpık yansıması olduğuna ilişkin görüştür. (Bu, ideoloji üzerine eski klasik araştırmaların mantıksal girişini ifade eder) İdeolojinin ikinci veçhesi, Marx tarafından ekonomi-politik üzerine araştırmalarının sonlarına doğru keşfedilmiştir. Bu ikinci veçhe, uzun süre göz ardı edilmiştir. Zizek bunu şöyle açıklar:

Fakat Marx'ın "ekonomi-politiğin eleştirisine" giriştiği anda işler karmaşıklaşır. Marx'ın burada karşılaştığı şey, "meta fetişizmi" kılığına bürünmüş olarak karşımıza çıkan şey, artık gerçekliği "yansıtan" bir "yanılsama" değildir, o fiili toplumsal üretim sürecinin tam ortasında işbaşında olan; doğaüstü, hayalimizin ürünü tuhaf bir groteskdir.[3]

Zizek'e göre bu yeni dönemde Marx, bu önemli olguyu tanımlamada ideoloji kategorisini kullanmamıştır,[4] fakat yaptığı fetişizm eleştirisi ile burjuva ideolojisini en keskin bir biçimde teşhir etmiştir. Zizek'in de *Alman İdeolojisi*'ndeki ideoloji tanımını Kapital'e kadar genişletmesinin nedeni de budur. Kanımca bu makul bir analizdir. Ancak Zizek'in Marx'ın ideoloji üzerine ilk görüşünü–birinci veçheyi–reddetmesinin ardında başka bir önemli görüş yatmaktadır. Zizek, gerçekliği çarpık bir şekilde yansıtan, ideolojiyi bir "yanılsama" olarak gören görüşü açık bir şekilde eleştirir ve bunu "temsiliyetçi" görüş olarak niteler. "İdeoloji kavramının 'temsiliyetçi' sorunsal ile bağlantısı kesilmelidir. *İdeolojinin "yanılsama" ile* ideolojinin kendi toplumsal içeriğini yanlış, çarpık temsil etme ile *hiçbir ilgisi yoktur*."[5] Onun, meta fetişizmini merkeze koyan Marksist ideoloji görüşünü daha önemli bulduğu aşikârdır.

Meta Fetişizminin Diyalektiği ve Postmarksgil Düşünce

Aynı sebepten dolayı Zizek, Marx'ı izleyen düşünürleri, "meta fetişizminin diyalektiğinden" alelacele vazgeçmelerinden dolayı ve Marx'ın bu görüşünün getirdiği devasa yıkıcı devrimin farkında olmadıklarından dolayı eleştirir. Bu noktada Zizek'in kendisini, Marx'ın fetişizm eleştirisinin mirasçısı olarak gördüğü açıktır. (Bu, postmarksgil düşünürlerin hepsinin ortak mantığıdır. Zizek'in bu bakımdan Derrida'dan sonra gelir.) Marx, "görünmez elin"–bilinçsizce–kapitalist

---

2 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 46. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

3 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 30.

4 Zizek, Étienne Balibar'ın *Marx'ın Felsefesi* (1993) isimli çalışmasında Marks'ın metinlerinde ideoloji sözcüğüne 1850'den sonra rastlanmadığının altını çizdiğini tekrar hatırlatır.

5 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 7.

meta-piyasa ekonomisindeki değişimlere dâhil olan herkesi tahakküm altına aldığını gerçekten de söylemiştir. Piyasa faaliyetleri içindeki herkesin kendine özgü amaç ve niyetleri vardır; fakat bilinçsizce insanların kişisel anlayışlarının ötesinde karmaşık bir meta-piyasası dünyası oluşur.

(Adam Smith, *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde bu "görünmez eli" ilk keşfeden kişi olmuştur. Smith, yediğimiz ekmeği fırıncının, giydiğimiz kıyafetleri ise terzinin özgeciliğine borçlu olmadığımızı, çünkü bu kişilerin bu eşyaları istemsizce üretmelerinin temelinde onların kendi bencil arzuları olduğunu belirtir.) Piyasada insanlar kendi niyetlerini anlarlar, fakat bu faaliyetler içinde nesnel olarak şekillenen "ötekinin" mekanizmalarına dair "hiçbir şey bilmezler." İnsanlar *görünmez* değer yasası tarafından kontrol edilmektedirler ve bu öteki tarafta belirleyici rol oynamaktadır, onlar özerk kendiliğin (ben) fiilen aslında Öteki tarafından manipüle edilen bir kukla olduğunu bilmezler. Bu yüzden de, Zizek klasik ideoloji teorisi üzerine, onun *yanlış-tanıma* temelinde bir *naiflik* olduğunu ileri sürerek yeni bir görüş sunmaktadır. Bunu söyle açıklar:

Kendi ön varsayımlarımızı–yürürlükteki kendi koşullarını–yanlış tanımlamak, toplumsal gerçeklik denilen şey ile bizim ona ilişkin çarpıtılmış temsilimiz arasındaki bir mesafe, farklılaşma görmek; toplumsal gerçeklik denilen şey hakkında yanlış bilince sahip olduğumuzu düşünmek. İşte bu yüzden bu "naif bilinçliliğin" bir eleştirel-ideolojik işleme tabi tutulması gereğinden söz edilir. Bu işlemin amacı, naif ideolojik bilinci, yürürlükte olan kendi koşullarını kavrayacağı noktaya–o çarpıtan toplumsal gerçekliğe–yönlendirmek olarak görülür. Ve tam da bu işlem aracılığı ile yanlış bilincin kendi kendini ortadan kaldıracağı düşünülür.[6]

Naif ideoloji yanlış-tanıma veya yanlış kavramadır, diğer deyişle yaşamın gerçekliği ile ideaların temsil ettikleri arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmaktır. Böylece, klasik geleneksel ideoloji eleştirisi, bu farkın hakikatinin üzerinde maskeyi indirerek, ideolojik fanteziyi parçalamaktır. Örneğin Marx, ideolojinin hâkim sınıfın iradesini temsil ettiğini ve toplumsal yaşamın gerçekliğindeki köleliği ve zulmü gizlediğini belirtmektedir; bu yüzden, sınıfa uygulanan zulmü açığa çıkarmak ve ideolojik hâkimiyeti kırmak bilimsel sosyalizmin ana görevi haline gelir.

Oysa Zizek, Frankfurt Okulu'nun oldukça karmaşık ideoloji eleştirisi işleminin yaklaşımı içinde olayı şöyle tanımlar: İdeoloji eleştirisi "şeyleri (yani toplumsal gerçekliği) 'oldukları gibi' görme ve ideolojinin çarpıtıcı (hayaletlerini) gösterilerini bir kenara fırlatma" meselesi değildir, çünkü günümüzde ideoloji artık basitçe topluma ve yaşama dair basit bir yanılsamadan ibaret değildir, aksine ideoloji gerçekliğin bir parçası, hatta toplumsal varoluşun *içsel* doğasının bir parçasıdır. (Bu, daha çok Althusser'in ideoloji anlayışına oldukça yakın bir anlayıştır.) **Glyn Daly** de şu tespitte bulunur: "Zizek, klasik 'yanlış bilinç' tezini ters yüz eden ünlü tezi geliştirmiştir ve böylece ideoloji, temelde yatan gerçekliği (insan doğası, toplumsal çıkarlar, vb.) çarpıtmamakta veya gizlememektedir, bunun aksine

---

6 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 43. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

ideolojinin mistikleştirme (gizemlileştirme) çabası olmaksızın gerçekliğin kendisi yeniden üretilemez."[7]

İdeolojiyi hâlâ bir maske olarak görsek dahi, bu maske hakiki durumun sadece üstünü örtmekle kalmaz; ideolojinin çarpıtması hakiki durumun özüne işlemiştir diyebiliriz. Diğer deyişle, ideolojinin "mistikleştirmesi" olmaksızın toplumsal gerçeklik kendisini kopyalayamaz. Bu, anlaşılması güç mantıksal bir kör noktadır. Zizek şöyle açar:

Kendisini ancak yanlış-tanındığı ve gözden kaçırıldığı sürece yeniden üretebilen bir varlık paradoksu ile karşı karşıyayız: Onu "gerçekte olduğu gibi" gördüğümüz anda, bu varlık hiçliğe karışacak, daha doğrusu başka türden bir gerçekliğe dönüşecektir. İşte bu yüzden maskesini indirme, çıplak gerçekliği gizlediği varsayılan peçeleri kaldırma gibi basit metaforlardan sakınmamız gerekir.[8]

İnsanlar varlık paradoksuna, kapitalist topluma özgü varoluşa, yani toplumsal sisteme yabancı olan bir konumda değildir. Burada Zizek'in bir önemli uyarısı daha vardır: Toplumsal semptomun maskesi indirilmemelidir, çünkü paradoksun parçalanmasıyla birlikte gerçeklik de biter. Ardından Zizek, ideoloji hakkındaki kendi Lacancı duruşunu resmeder. "Kralın Yeni Kıyafetleri" şeklinde bir ironik benzetme ile "kralın çıplak" olduğunu bilmenin bir şey ifade etmediğini söyler; Yeni Kıyafetlerin hiçbir şeye ima ettiğini ve kralın çıplak popoları ile yönettiğini hepimiz biliriz, fakat "hakikati" söylemek gerçeği değiştirmez. "Medya, bu olayı tüm gücüyle anlatsa dahi, hiç kimsenin umurunda görünmez –diğer deyişle insanlar kral çıplak değilmiş gibi davranmaya devam etmektedir..."[9]

2. FRANKFURT OKULU VE ALTHUSSER'İN İDEOLOJİ TEORİLERİ

Kanımca, Zizek'in buradaki ideolojiyi tartışması günümüzün çağdaş ideoloji eleştirisinde neredeyse anlaşılmaz bir gizem taşıyan bağlamla ilgilidir: Frankfurt Okulu'nun "bilimsel ideoloji" teorisi ve ikincisi Althusser'in devletin ideolojik aygıtları teorisi.

Frankfurt Okulu'na göre, burjuvazinin siyasal ve hukuki tahakkümünün yerini bilimsel ideoloji almıştır; dahası, merkezinde araçsalcı aklın yer aldığı hukuksal toplumsal yapı üzerine bilgimiz, toplumsal varoluşun kendisini üretmesini ve kendisini kopyalayıp çoğaltmasını her gün desteklemektedir. Zizek'in yukarıdaki anlayışı, Frankfurt Okulu'nun görüşleri ile Althusser'in ideoloji hakkındaki görüşlerini birleştiriyor gibi gözükmektedir. Fakat gerçekte bu doğru bir teşhis değildir. Çünkü Zizek'in analizine göre, onların bu yeni bağlamı daha ziyade Batı Marksizmi akımının ekonomi-politikten araçsalcı akla doğru kayışını temsil etmektedir:

---

7 Slavoj Zizek ve Glyn Daly, Zizek ile söyleşiler; *Conversations with Zizek*, Conversations, Cambridge [u.a.]: Polity 2004, s. 10.

8 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 43-44. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

9 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 18.

İdeolojik çarpıtmanın "meta biçimi" içinden çıkarıldığı Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin ve Frankfurt Okulu'nun erken döneminin yaklaşımından, artık somut bir toplumsal gerçeklik üzerinde temellenmeyen bir yaklaşıma doğru ilerlenmiştir. Daha ziyade tahakkümün ve sömürünün toplumsal gerçekliğini açıklamamıza izin veren bir tür antropolojik, hatta yaklaşık-aşkınsal (quasi); ilksel/başlangıçsal bir sabit olarak görülen Araçsalcı Akıl nosyonuna doğru...[10]

Zizek, bu "Araçsalcı Aklın" basit bir şekilde yalnızca toplumsal tahakküm anlamında işleyen bir tavır anlamına gelmediğini, bunun yerine "Araçsalcı Aklın" tahakküm ilişkilerinin asıl temeli olarak işlev gördüğünü düşünmektedir.[11] Bilgi ve bilimsel teknoloji tarafından temsil edilen ideoloji, artık öznelci yanlış-tanıma değildir; hatta bu muhtemelen doğru-tanımadır, doğrudur. Zizek'e göre, eğer ideolojinin içeriği doğru ise ve hakikatin görünümü ile birlikte mevcut bulunuyor ise, ideoloji rolünü daha iyi oynar.

İçkin olarak şeffaf olmayan kimi toplumsal tahakküm ilişkileri ("iktidar", "sömürü") bakımından baktığımızda, *tahakküm ilişkilerini meşrulaştıran bu mantığın etkili olabilmesi için gizli kalması gerekir*. Diğer bir deyişle, ideolojiyi eleştirinin çıkış noktası, hakikat kisvesine bürünerek, yalan söylemenin kolayca mümkün olduğunun tamamen kabul edilmesi olmalıdır.[12]

Hakikat kisvesine bürünmüş bilim ve teknoloji, günümüzün en büyük ideolojisini oluşturmaktadır. Bilim ve teknoloji, benzersiz özgünlükte ve gizemli bir şekilde insanların günümüzün toplumsal gerçekliği ile özdeşleşmelerine yol göstermekte; hâkimiyeti ve zulmü güzel bir görünüm altında gizlemektedir. Debord'un "gösteri toplumunda" ve Baudrillard'ın "tüketim toplumunda", ideolojik fantezi–gerçekten daha gerçek olan–en önemli gerçekliktir. (Kanımca, bugünkü ideolojik egemenlik gündelik yaşama sızmıştır; örneğin McDonalds ve moda kültürü, yaşamın esas yapısı haline gelmiştir. Sevgilisinin yanında fingirdeyen, saçları yüzünün yarısını kaplayacak şekilde aşağıya dökülmüş Çinli kız görüntüsü, Japon ya da Kore yapımı televizyon dizilerinin bilinçaltı bir taklidi olabilir.)

Zizek, başka bir örnek daha verir: **"Bazı Batılı güçler, insan hakları ihlali gerekçesi ile bir Üçüncü Dünya ülkesine müdahale ediyorlar. Bu ülkede en temel insan haklarına saygı gösterilmediği 'doğru' olabilir ve Batı'nın müdahalesi insan haklarının durumunu etkili bir şekilde düzeltebilir. Ancak böylesi bir meşrulaştırma ve gerekçelendirme, müdahalenin hakiki sebeplerini (ekonomik çıkarlar, vb.) açıklamamasından dolayı yine de 'ideolojik'tir."**[13]

---

10 *A.g.e.*, s. 9.
11 *A.g.e.*, s. 8.
12 *A.g.e.*, s. 8.
13 *A.g.e.*, s. 8.

Zizek'e Göre İdeolojinin Üç Biçimi

Diğer yandan Zizek, Althusser'in ideoloji görüşü ile de ilişki kurar ve kendisinin *ideolojinin üç biçimi* üzerine teorisini açıklar.[14] Althusser'in ideoloji teorisi *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* kitabından sonra önemli bir değişime uğramıştır, bu konuda Zizek'e katılıyorum. Zizek, Althusser'in ideoloji üzerine önceki araştırmalarını ***kendinden ideoloji*** olarak adlandırır ve bunu ideolojinin ilk biçimi olarak tanımlar. Bu esasen "bir fikir-teori, inanç, tartışma prosedürleri" kompleksidir (bütünlüğü). Zizek'e göre; "Bu anlayış, amacı bizleri kendisinin 'doğruluğuna' ikna etmek olan, fakat aslında kimi belirli ifşa edilmemiş özel çıkarlara hizmet eden bir öğreti, bir fikir bileşimi, inanç bileşimi veya kavramlar bileşimi vb. olarak gören içkin bir ideoloji nosyonudur. Bu nosyona uygun ideoloji eleştirisinde kullanılacak yöntem *semptomatik okuma* yöntemidir. Bu yöntemle yapılan eleştirinin amacı, resmi metnin ifşa edilmemiş çıkarlarını metindeki kopmaları, boşlukları ve kaymaları ortaya sererek açığa çıkartmaktır."[15]

Muhtemelen bu nosyon Marx ile (onun *Alman İdeolojisi* döneminde) başlamış ve Althusser'in erken dönem ideoloji teorisine kadar sürmüştür. Zizek, Habermas'ın bu geleneğin muhtemelen belki de "son büyük temsilcisi" olduğunu söyler; çünkü Habermas'ta ideoloji, "sistematik olarak çarpıtılan iletişim" halini almıştır. Habermas bu ideolojik çarpıtmayı düzelterek kirletilmemiş ideal öznel iletişime ulaşmaya çalışmaktadır. Yine de Zizek'e göre, "Habermas bunu ideolojinin kaçıp geri çekilmesi olarak görmektedir", ve "muhtemelen bu yaklaşım ideoloji eleştirisinde en değerli eğilimi ifade etmektedir." (Zizek'in listesinde bu eğilime uygun olanlar arasında Roland Barthes, Oswald Ducrot ve Michel Pêcheux de bulunmaktadır.)[16]

Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda, hedefini değiştirir ve eleştirel yönteminde oldukça önemli değişiklikler yapar. Kendinde-ideoloji, kendisi-için-ideolojiye dönüştürülür. (Daha önceki bölümlerde, Althusser'in sonraki yıllarında Lacancı simgesel pseudo-öznenin doğrudan etkisi altına girdiğini belirtmiştim. Bazı yanlış anlaşılmalara rağmen, Althusser bu konuda çok ciddidir.)

İkinci ideoloji nosyonu ise, Zizek tarafından "nesnel ideoloji" olarak adlandırılan ideoloji nosyonudur. Bu anlayış, Althusser'deki devletin ideolojik aygıtlarına karşılık gelmektedir. Zizek bunu şöyle özetler:

Ötekilik-dışsallaştırma: İdeolojinin maddi varoluşunu ideolojik pratiklerde, ritüellerdeki ve kurumlarda (töre ve kurallarda) gören Althusser'deki Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) anlayışı aşaması."[17] Althusser'e göre, kendinde-şey olan bireysel özne, ideolojik çağrılmanın (İng. interpellation) bir ürününden ibarettir.

---

14 Zizek sınıflı toplumlar öncesindeki çeşitli türde birçok mitin "tam gerçek anlamda ideoloji olmadığını", bu mitlerin doğrudan gözlemlenebilen hata ve yanılsamalar olduğunu saptar. Ona göre, ideoloji -gerçek anlamda- ancak hatalı düşüncelerin doğrudanlığını kaybetmesi halinde ortaya çıkmaktadır. Bkz. Zizek, *Mapping Ideology*.kitabı.

15 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 9.

16 *A.g.e.*, s. 10.

17 *A.g.e.*, s. 8.

Bireysel özne, yalnızca böylesi bir ideolojik özne inşası ile kendisini yeniden üretebilmekte ve yaşamını sürdürebilmektedir.[18] Zizek'e göre, Althusser'in anlayışının Foucault'daki karşılığı, mikro-iktidar alanları düzeyinde işleyen disiplin prosedürleridir. Açıkçası, Althusser'i Foucault'ya tercih etmek gerekir. Çünkü Althusser, Lacancı teoriden faydalanmakta ve bu yolla birey ile devlet iktidarı arasındaki aktarımsal **(transferential)** ilişkiyi veya–Althusserci terimlerle ifade edecek olursak–birey ile–çağırmanın (interpellation) kaynağını aldığı ideolojik **Büyük Öteki** arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır.

Zizek'e göre, ideoloji teorisinde üçüncü aşama, orijinal ideolojik bilinçaltının kaybolduğu "Kendinde-ve-Kendi-İçin" ideoloji aşamasıdır. Artık "klasik Marksist görüş 'onlar onu bilmiyorlar, ama onu yapıyorlar' durumu söz konusu değildir; bunun yerine 'ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, fakat yine de yapıyorlar'"[19] durumundan bahsedilebilir. Kendisi-için olan bir ideoloji ile karşı karşıya olduğumuz doğrudur; bu ideoloji ideoloji-ötesi (trans-ideological) tözellik içinde ve aynı zamanda–kendi içinde–etkili olmaktadır.

3. GÜNÜMÜZÜN İDEOLOJİSİNDE SİNİZM OLGUSU

Althusser ilk çalışmalarında ideolojinin toplumsal gerçekliğin yanlış-tanınması ve toplumsal gerçeklik üzerine "yanlış bilinç" olduğunu belirtmişti. Bu klasik kavram başlı başına gerçekliğin bir parçası haline gelmiştir. Zizek şu soruyu sorar: Bu–naif bilinç–bu ideoloji kavramı günümüz dünyasına hâlâ uygulanabilir mi? Hâlâ geçerliliğini korumakta mıdır? Yanıtı olumsuzdur.

Bu noktada Zizek, günümüzde ortaya çıkan yeni ideolojiyi, *Sinik post-ideolojiyi* açıklamak için Peter Sloterdijk'in ***Sinik Aklın Eleştirisi*** (1983) adlı eserinden bir tezi aktarır.

Sinik özne, ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin hayli farkındadır, fakat hala yine de maskede ısrar eder. Sloterdijk'in önerdiği formül şöyle olacaktır: "Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, fakat yine de yapıyorlar." Sinik akıl artık naif değildir, aydınlanmış yanlış bilincin paradoksudur. Kişi yanlış olanı gayet iyi bilmektedir, ideolojik evrenselliğin ardında gizli tikel çıkarın hayli farkındadır, fakat ondan yine de vazgeçmez.[20]

Zizek'e göre, günümüzün ideolojisi ne basittir ne de naif. İnsanlar ideolojik fanteziyi gayet iyi biliyorlar, fakat hâlâ maskeye işaret ederek ilerliyorlar. Zizek, günümüzde ideolojinin en "çarpıcı tarzının" sinizm olduğunu savunur. Bu, ideolojinin yeni tarzıdır.

---

18 Bkz. *Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser*, Bölüm VI, Central Compilation and Translation Press 2003.

19 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*. London; New York: Verso 1994. s. 8.

20 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 44. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Kişi kendisini güçsüzleştiren samimi kabul ile "her şeyi kabul eder", buna karşın iktidar çıkarlarımız hakkındaki bu tam kabulümüz, bizi bu çıkarlar için çaba sarf etmekten alıkoymuyor. Sinizmin bu formülü artık Marksgil klasik "onu bilmiyorlar, ama onu yapıyorlar" önermesi değildir; Sinizmin formülü "ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar ve gene de yapıyorlar" önermesidir.[21]

Zizek'e göre bu çağdaş sinizm, Sloterdijk'in sözünü ettiği klasik **Kynicism**'den[22] son derece farklıdır (gerçekten zor bir bağlam). Klasik **Kynicism** "halkın plep tarzı ile resmi kültüre ironi ve alay yoluyla itiraz etmesi ve böylece ideolojik cümlecik kalıplarının yüce asaletinin ardında gizlenen bencil çıkarları, şiddeti, vahşi iktidar hırsını teşhir etmesidir.". Örneğin, bir siyasetçi parlamentoda vatanseverlik ve fedakârlık hakkında ateşli bir konuşma yaptığında, geleneksel sinizmin tavrı bu siyasetçinin kendi bencil çıkarlarını ortaya çıkartarak, bir kahkaha tufanı kopmasına yol açar. Bugün ise durum farklıdır. Günümüzde, sinizm ters yüz olmuştur. Bu yeni sinizm–toplumdaki hâkim kültürün–**Kynicism'in[23] ortaya koyduğu** isyana karşı koyuş tarzıdır.[24] Sinizm evrensel ideolojinin arkasındaki özel çıkarları kabul eder ve dikkate alır; "sinik özne, ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin bir hayli farkındadır, fakat yine de maskede ısrar eder."[25] (Kanımca buna mantıksal yapıdaki arsızlık diyebiliriz; ya da burjuva muhafazakârlığında daha önce gördüğümüz bir sahtekârlıktır). Bu sahtekârlık, etik kaygılar gütmez ve o, "o bizzat ahlaksızlığın hizmetinde bulunan bir ahlaktır–bu sinik zekâ modeli, doğruluğu, dürüstlüğü sahtekârlığın doruk noktası olarak görürken, ahlakı en edepsizliğin doruk noktası olarak, hakikati de en etkili yalan biçimi olarak görür."[26] Sinizm, resmi ideolojinin özünü keşfeder ve "İnkârın İnkârını" uygular, yani tekrar-tanınmayı veya kavramayı benimser.

Yazılı kamusal hukuk ile onun çirkin/ahlak dışı süper-ego ortağı, –aynı zamanda–bizim, geç dönem kapitalist öznenin ideolojik tavrı olan sinizmin veya sinik mesafenin nerede yetersiz kaldığını ortaya koymamıza olanak sağlar. Sinik kişi, kamusal hukukun çirkin/ahlak dışı alttaki tarafını aşağılama tutumunu tercih eder dolayısıyla ona zerrece zarar vermemiş olur... Günümüzün tipik öznesi, bir yandan her türlü kamusal ideolojiye sinik bir

---

21 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 8.

22 "**Kynicism**", Peter Sloterdijk, siyasi sinizm kavramını iki karşıt yarıma bölerek oluşturduğu ve türettiği bir sözcüktür. **Kynicism** sözcüğü burada ilerici yarıyı oluşturur: –örneğin George Bush diğer ülkelerde süren çeşitli iç savaşlar hakkında bir barış meleği gibi konuştuğunda onu aşağılayan veya Zimbabve Hükümeti'nin insan haklarıyla ilgili olumlu bir beyanına şüpheyle yaklaşan insanların eleştirel söylemlerini ifade eder. Sinik mantık olarak ifade ettiği ikinci yarım ise, dünyada asla barışın olamayacağını veya Zimbabve'nin insan haklarıyla ilgili tutumunu kimsenin değiştiremeyeceğini söyleyen insanların tutumudur. Kısacası,bu ikincisi, sinik mantık bir eylemsizlik felsefesi iken, birinci mantık Kynicism insanların iktidarda bulunanların hareketlerine karşı, kurnazca bir ihtiyat ve kuşku ile yaklaşmalarını ifade etmektedir.

23 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 44. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

24 *A.g.e.*,, s. 44.

25 *A.g.e.*,, s. 44.

26 *A.g.e.*,, s. 45.

güvensizlik ortaya koyarken, öte yandan kendisini–sınırsız bir şekilde–komplolar ve tehditler tarzında paranoyak fantezilere kaptırır ve Öteki'nin keyfinin uç biçimlerine kapılır.[27]

Zizek'e göre, eski klasik ideoloji eleştirisi bu tarz yeni sinik akıl ile artık başa çıkamaz, bugün ideolojik metinleri "semptomatik okumaya" tabi tutamayız. Çünkü birincisi semptomatik okuma ideolojik metni onun içerdiği boşluk ve açık bıraktığı noktalar ile karşılaştırarak ve keşfederek onları aşağıya iter ve böylece özneyi oluşturmaya ve onun devamlılığını sağlamaya çalışır ve böylece ideolojiyi alt edip onu ortadan kaldırmaya çalışır. İkinci neden ise bugünkü öznenin sinik aklı "evrensel ideolojinin arkasındaki özel çıkarları kabul etmesi ve ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin bir hayli farkında" olmasıdır.

(Aslında Zizek burada bir kez daha laf kalabalığı içinde pek anlaşılamaz görünse de Althusser'in "semptomatik okuma" kavramını eleştirel bir şekilde benimsediğini ifade etmektedir. Buna çağdaş metinbilim bağlamında doğrulayıcı açıklama tarzı denmektedir. Zizek kendi mantığı içinde, bunu ideolojik metnin semptomatik bir tarzda deşifre edilmesi, yani ideolojinin problematik kırık boşluğunun açığa çıkarılması olarak düşünür.[28]) Kanımca böylece Zizek'in bakışı ile ideolojinin eski etkili ateş gücü, sinik aklın oluşturduğu hava yastığı (şimdi nerdeyse tüm otomobillerin ön koltuklarında görebiliyoruz) tarafından bloke edilmekte ve ideolojik eleştiri umutsuz bir vaka düzeyine düşmektedir. Böylece, hakikaten post-ideolojik bir dünyanın içine düşmüş olmaktayız.

Peki, o halde, ne yapılabilir? Cevaben, Zizek, artık bundan böyle semptom ile fantezi arasındaki farkın ortaya konulması zamanının geldiğini savunur. (Bir kez daha Lacan'a yeni kurtarıcı olarak devreye sokulmaktadır.) Bu doğrultuda, toplumsal semptom ve ideolojik fantezi yeni söylemin nesneleri haline gelmektedir.

4. İDEOLOJİK FANTEZİ VE İÇİNDE BULUNDUĞUMUZ POST-İDEOLOJİ ÇAĞI

Bildiğimiz gibi, fantezi ve yanılsama kavramları Batı Marksizmi'nin ideoloji eleştirisinin–ideoloji teorilerinin–kilit öğeleridir. Hem Althusser hem de Adorno bu kavramları gerçekliğin ve hakikatin maskelendiği yanıltıcı ideolojik ilişkiler bağlamında kullanmıştır.

Zizek, fanteziyi anlamak için ilk olarak Marx'ın yaptığı en temel ideoloji tanımına, yani "onu *bilmiyorlar*, ama onu *yapıyorlar*" yaklaşımına geri dönmemiz gerektiğini belirtir.[29] (Araştırmalarımda, Marx'ın bu önemli önermesini ilk gündeme getirenin 1920'lerde sınıf bilincinin özünü tanımlayan genç Lukács olduğunu keşfettim. Lukács şöyle yazar: "Sınıf bilinci, soyut ve biçimsel olarak ele alındığında, kişinin kendisinin tarihsel-toplumsal ve ekonomik koşulları hakkındaki–sınıfsal

---

27 Renata Salecl ve Slavoj Zizek, *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham: Duke University Press 1996, s. 100-101.

28 Bkz. Zhang Yibing'in kitabı *Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser*, Böl. II, Central Compilation and Translation Press 2003.

29 Bkz. *Kapital*, C 1.

olarak koşullanmış–*bilinçsizliğini* ima eder."[30]) Zizek ise bir ideolojik fanteziden ya da *gündüz düşünden söz ede*r.

Fantezi Nerede?

Soru, bu gizemli fantezinin nerede olduğudur. Bu fantezi, öznenin öznel "idrakı" içinde midir, yoksa onun davranışsal "ediminde" mi yer almaktadır? İlk bakışta, yüzeyde bunun kolay bir yanıtı vardır. Çünkü ideoloji kavramsal yanılsamalar arasındaki ilişkileri yansıttığı için, doğal olarak fantezi öznenin öznel idrak ediminde yer almaktadır. Ama bu hatalı bir düşüncedir; çünkü insanların kendilerinin yaptığını düşündükleri şeyler, onların fiilen yaptıklarından farklıdır. İdeoloji söz konusu olduğunda, insanlar içinde bulundukları toplumsal gerçeklikle yanlış bir şekilde özdeşleşme kurgular veya oluştururlar. Bu yanlış-kavrama veya özdeşleşmenin üretildiği yer toplumsal gerçekliktir. Zizek bu sorunun yanıtının Marx'ın ünlü meta fetişizmi açıklamasında yattığını belirtir ve şöyle yazar:

Para aslında–gerçekte–sadece toplumsal ilişkiler ağının cisimleşmesi, yoğunlaşması, maddileşmesinden ibarettir–paranın bütün metaların evrensel eşdeğeri olarak işlev görmesi, onun toplumsal ilişkilerin dokusunda sahip olduğu konum tarafından koşullanır. Ama bireylere paranın bu işlevi–zenginliğin cisimleşmesi olması–"para" denen şeyin dolaysız, doğal doğası gibi görünür; sanki para–hâlihazırda–kendi başına, dolaysız maddi gerçekliği içinde zenginliğin cisimleşmesiymiş gibi algılanır. Burada Marksizm'in klasik "şeyleşme" motifine değinmiş olduk; diğer bir deyişle klasik biçimde şeylerin ardındaki, şeyler arasındaki ilişkilerin ardındaki, toplumsal ilişkileri, insani özneler arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmamız gerekir, düşüncesini...[31]

Burada Zizek'in yaptığı Marksist para fetişizmi (dikkat edilsin meta fetişizmi değil) olayı açıklaması temelde doğrudur ama Zizek burada Marx'ın **maddileşme ile fetişizm** kavramları arasında yaptığı ayrımı gözden kaçırmaktadır. Marx'a göre maddileşme, kapitalist ekonomik ilişkilerin, –meta mübadelesi içinde–insanlar arasındaki çalışma ilişkilerini, şeyler arasındaki ilişkilere boyun eğdirmesidir. Buna karşılık Marx'a göre fetişizm ise bu maddileşmenin öznel bir şekilde yanlış-kavranmasıdır. (Fetişizm, meta fetişizmi, para fetişizmi ve sermaye fetişizmi olarak kendi içinde de çeşitli farklı biçimler almaktadır.) Marx'ın *tarihsel fenomenolojisi* bu yanlışlığı ve çarpık kavramayı ortaya çıkartarak yeniden toplumsal tarihin hakikatini elde etmeyi amaçlamıştır.

---

30 Genç Lukàcs Tarih ve Sınıf Bilinci kitabının sınıf bilinci ile ilgili kısımlarında bu sorunu ele alır. Burada Marx'ın metinlerinde rastlanmayan bilinçdışı sözcüğünü kullanır. Yukarıdaki düşüncenin yanı sıra genç Lukács Marx'ın Benjamin Franklin ile ilgili *Kapital*'de yaptığı önermeyi alıntılar. Bu önermede Marx, Franklin ile ilgili şöyle yazar "Fakat o bundan bihaber olmasına karşın, yine de onu söyler" Bkz. *History and Class Consciousness*, The Commercial Press, s. 106. Marks'ın bu önermesi için bkz. *Kapial* (C 1).

31 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 46. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Oysa Zizek'e göre, "Marksgil" formülün bu şekilde okunması bizzat toplumsal gerçeklik içinde iş başında olan bir yanılsamayı, hatayı, çarpıtmayı göz ardı etmektedir. Ona göre fetişizm yalnızca öznelci bir yanlış-kavrama değil, aynı zamanda bir *gerçekliktir* (buradan itibaren Marx'ın tanımından uzaklaşılır). Çünkü Zizek'e göre fetişizm "yalnızca bireylerin ne yaptıkları üzerine *düşünmeleri* ya da ne yaptıkları üzerine *bilmeleri* düzeyinde değil, bireylerin ne *yaptıkları* düzeyinde de işbaşındadır." Zizek'e göre bu ne anlama gelmektedir? Zizek, şunu söylemek ister: İnsanlar parayı kullanırken 10 Dolarlık kâğıt banknotta veya 50 sentlik madeni parada-her ikisinde de-gizemli hiçbir şey olmadığını gayet iyi bilmektedirler.

Zizek şöyle yazar: **"Para, maddiliği içinde, basitçe toplumsal ilişkilerin bir ifadesidir. Gündelik kendiliğinden ideoloji parayı, ona sahip olan bireye toplumsal ürünün belli bir parçası üzerinde belli bir hak veren basit bir göstergeye indirger. Dolayısıyla bireyler gündelik düzeyde şeyler arasındaki ilişkilerin ardında insanlar arasındaki ilişkilerin olduğunu gayet iyi bilmektedirler."**[32]

(Kanımca Zizek herhalde burada bir miktar abartı yapmaktadır; çoğu insan bu denli yüksek bir teorik düzeyde düşünemez.) Daha da önemlisi, Zizek'e göre, aynen paranın maddileşmesi gibi bireyin toplumsal faaliyetleri de zenginliğin doğrudan ifadesidir. Bireyler *teorik olarak fetişist değildir, fakat onlar fetişizmi uygulamaktadırlar*. Peki, Zizek bu önerme ile gerçekten ne demek istemektedir?

Zizek'in daha önceki düşünceleri doğrultusunda düşündüğünü varsayacak olursak, muhtemelen o şunu söylemek istemektedir: İdeolojinin tahakkümü altında (insanların) "onların bilmedikleri" şey veya onların yanlış-kavrayışları şu olguya işaret etmektedir: "İnsanların toplumsal gerçekliği, onların faaliyetleri fetişist yanılsama tarafından yönlendirilmektedir; yani bunları fetişist baş aşağı dönmüşlük yönlendirmektedir."[33] Bu yanlış değildir. Zizek burada dolambaçlı bir yoldan, fetişizmin karizmasının-gerçeklik içinde-maddi bir dejenerasyona/aşağı bir düzeye düştüğünü açıklamaktadır. Fakat insanların-tarihsel bir bağlam içinde ortaya çıkmış olan-toplumsal ilişkilerin maddileşerek ters dönüşü gerçeğinden bihaber olduklarını ileri sürmesi doğru değildir. Zizek'in işleri karmaşık bir şekilde açıklama eğilimini biliyoruz, ama bu sefer karmaşık açıklama kendi kafasını karıştırmış görünmektedir.

Dahası Zizek bu noktayı açıklamak için bizden Marx'ın genel ve özel ilişkilerin *tersine dönmesine* dair görüşlerini tekrar gözden geçirip yorumlamamızı talep etmektedir. Burada şahsen Zizek'in teorik zekâsından çok etkilendiğimi söylemeliyim, çünkü Zizek Marksist iktisatta içerilen başka bir önemli felsefi soruna işaret etmiş ve bir keşif yapmıştır. Daha net açıklayıcı olursak, Marx'ın tarihsel fenomenolojisine baktığımızda-kapitalist ekonomik ilişkilerde-*soyutlamanın hâkim ve yönetici konuma geldiği söylenmektedir*. Zizek'e göre, evrensellik-sadece-çeşitli tikel şeylerin-gerçek varoluş içinde-soyutlanmış niteliğidir. Kapitalist üretim tarzına geçildiğinde ve insan meta fetişizminin kurbanı olmaktadır.

---

32 *A.g.e.*, s. 46.

33 *A.g.e.*, s. 46-47.

Bir metanın somut içeriği (onun kullanım değeri) onun soyut evrenselliğinin bir ifadesidir (yani onun değişim değeri). Ve öte yandan soyut Evrensel yani Değer de gerçek bir Töz gibi görünür ve aynı zamanda bu Töz kendisini–ardışık bir biçimde–bir dizi somut nesnenin bedeni içinde cisimleştirir. Temel Marksgil tez şudur: Şimdi Hegelci bir özne-töz gibi davranan aktif ve işleyiş halinde olan metalar dünyasıdır; aynı zamanda onun bir Evrensel gibi bir dizi tikel cisimleşme içinden geçtiği kabul edilir. Marx bu anlamda "meta metafiziğinden", 'gündelik yaşam dininden' bahseder. Felsefi spekülatif idealizmin kökleri, metalar dünyasının toplumsal gerçekliği içindedir; "idealist biçimde" davranan şey bu metalar dünyasıdır...[34]

Zizek'in Marksist iktisattaki felsefi düşünce üzerine kavrayışı benim bu konuda Marx'a Dönüş kitabımda yazdıklarımdan farklı değildir. Soyutlama, hâkim ve yönetici konuma gelmiştir.

Marx Alman İdeolojisi'nde bu konuyu tartışırken şunları söyler: Soyut, genelin görünüş biçiminin belirlenmesinde, duyumsal-somuttan başkaca bir şeyin etkisi yoktur ve bu bir tersine çevrilmişlik halidir. Değerin ifadesini karakterize eden şey, işte bu tarzda bir tersine çevrilmişlik (inversion) halidir. Öte yandan, Marx sorunu daha net açıklamak için, tam karşıt uçtaki olasılığı (ters çevrilmemiş hali) ele alır ve bunun **somutun niteliği olarak soyut genel biçim** olduğunu belirtir. Marx'a göre değerin ifadesini karakterize eden **somutun niteliği olarak soyut genel biçim** (ters çevrilmemiş hal) değildir. Ve Marx ekler: **"Aynı zamanda bunun anlaşılmasını güçleştiren şey bu tersine çevrilmişliktir".**[35]

Baştaki Sorumuza Dönüyoruz: Fetişist Yanılsama Nerededir?

Zizek, yukarıdaki sayfalarda epeyce uğraşmakta olduğumuz, **fetişist yanılsamanın nerede** olduğu sorusunu artık yanıtlayabileceğimizi ilan eder ve açıklar: Kapitalizmin gerçekliği içinde yaşayan bir kapitalistin, bu meta-Pazar dünyasına Hegelci bir filozof gibi–**"yani sanki gerçek somut ekonomik alanın Soyut Mutlak İde'nin özerk maddi gerçekleşmesiymiş gibi"**–baş-aşağı bakamayacağı aşikârdır. Tam tersine kapitalist bir Anglosakson nominalist olmak zorundadır. Bu kapitalist Evrensel'in Tikelin (metanın) bir niteliği olduğunu, yani Evrensel'in gerçekten var olan şeylerin bir niteliği oluşunu kabul etmelidir. Çünkü **Değer** kendi içinde bir varlığa sahip değildir, **var olan şeyler** yalnızca diğer niteliklerinin yanı sıra, aynı zamanda Değere de sahip olan tek tek şeylerdir. Zizek burada kapitalistin davranışında bir sorun görür. Çünkü kapitalist yürüttüğü pratik içinde, gerçek faaliyeti içinde, "sanki tikel şeyler (metalar) evrensel Değer'in çeşitli–çok sayıda–cisimleşmeleriymiş gibi davranır. Bu da bir başka tersine çevrilmedir." (Böylece Zizek tersine çevrilmeyi ikiler ve çifte tersine çevrilmişliğe inanır).

Zizek'e göre, Marksist iktisadi felsefe (tarihsel fenomenoloji) iki ölçüt sağlamaktadır. Birincisi maddi tersine çevrilmedir, ikincisi ise soyutlama biçimindeki çifte tersine çevrilmişlik ve bunun hâkim konuma gelmesidir. Fetişist yanılsamayı

---

34 *A.g.e.*, s. 47.

35 *A.g.e.*, s. 47.

anlayabilmemiz için bu ikinci ölçütü kavramamız gerekmektedir. Bu nedenle Zizek'e göre, Marx'ın "onu bilmiyorlar, ama yine de onu yapıyorlar" deyişinde söz ettiği fantezi insanın öznel bir "bilme" edimi içinde değil, bizzat gerçeklik içinde, insanların faaliyeti içinde oluşmaktadır.

Zizek devam ediyor:

Onların bilmedikleri şey, kendi faaliyetlerinin ve toplumsal gerçekliklerinin bir yanılsama, fetişist bir tersine çevrilme tarafından yönlendirilmesidir. Gözden kaçırdıkları, yanlış-tanıdıkları (kavramadıkları) şey gerçeklik değil, kendi gerçekliklerini, kendi gerçek toplumsal faaliyetlerini yapılandıran bu yanılsamadır. Onlar şeylerin gerçekten nasıl olduğunu pekiyi bilmektedirler, fakat yine de bilmiyormuş gibi davranmaktadırlar. Dolayısıyla yanılsama çifte bir yanılsamadır. Bu çifte yanılsamanın dayandığı temel ise gerçeklikle kurduğumuz gerçek ve filli ilişkimizi yapılandıran yanılsamaya göz yumulması ve müsamaha gösterilmesidir. Ve bu müsamaha gösterilen, bilinçsiz yanılsamaya *ideolojik fantezi* adı verilebilir.[36]

Böylece Zizek'in bu ideolojik fantezi tanımlaması yeni bir toplumsal varoluşa, yani yanılsamalardan oluşan fiili toplumsal ilişkilere işaret etmektedir. Artık ideoloji, hakikati yanlış ilişkilerle örten kavramsal bir yeniden üretim sistemi bütünü değildir; bunun yerine, aslında ideolojik fantezi gerçekliği inşa etmektedir ve gerçekliğin kendisi olmaktadır. Zizek, başka bir kitabında günümüzde gerçekliğin fantezi tarafından oluşturulduğunu, çünkü "fantezinin arzularımızı yapılandırdığını" ve bu arzuların da yaşamımızı yapılandırdığını"[37] belirtir. Böylece, tüm bir dünya ideolojik fanteziler toplamına çözünür ve indirgenir.

Zizek ve Günümüzün Post-ideoloji Çağı

Zizek ideolojiyi öznel kavram düzlemi içinde konumlandıran görüşü "klasik ideoloji" olarak adlandırır öte yandan artık bu görüşün bugün için geçerli olmadığını belirtir. Dolayısıyla "eski ideolojinin" ilkeleri ve ölçüleri ile bakıldığında günümüzde "post-ideolojik" olarak anılan bir toplumda yaşadığımız kabul edilir.

Bu post-ideolojik çağda insanlar artık ne ideolojik/propagandalaştırılan bir hakikate inanıyorlar; ne de çeşitli ideolojik–hangisi olursa olsun–**özgürlük, demokrasi, komünizm**–inançları ciddiye almıyorlar. İnsanların yaşamlarına hâkim olan *sinik ideoloji*dir. Tanrı ölmüş; insan ölmüş; Marx ölmüş, tüm kutsi şeyler yok olmuş, gerçek bir insani varoluş ve devrim de yoktur. Bilim ve teknolojinin gümlediği tarihsel ilerleme bir ironiye dönüşmüş ve tarihin sonuna gelinmiştir. Ve demokrasi hedeflerini sıfır sapma ateş gücüne sahip bombardımanlarla birlikte küresel ölçekte yayılmakta ve adalet sona ermektedir. *Kapital*'in eleştirdiği piyasa evrensel ölçekte "düzenlenmekte olan bir plan" haline gelmiş ve eski sosyalizmin sona ermektedir. Pekâlâ, her şeyin gayri meşru olduğu ilan edilebilir ve sanayileşme ile birlikte ortaya çıkmış olan modern çağ sona ermektedir.

---

36 *A.g.e.*, s. 48.

37 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London; New York: Verso 1997, s. 7.

Bir yandan "her şey uyar veya her şey hoş görülebilir" tavrıyla özetlenebilecek o post-modern tavır toplumsal yaşamın ilkesi kuralı haline gelirken, öte yandan eski ideoloji beslenme kaynaklarını yitirmektedir.

Burada Zizek devreye girer: **İdeolojinin temel düzeyi, şeylerin gerçek durumunu maskeleyen bir yanılsama düzeyi değil, bizatihi toplumsal gerçekliğimizi yapılandıran (bilinçdışı) bir fantezi düzeyidir. Ve bu düzeyden baktığımızda, post-ideolojik bir toplum olmaktan elbette çok uzağız. Sinik mesafe, gözlerimizi ideolojik fantezinin yapılandırma gücüne kapamanın birçok yolundan sadece biridir. Şeyleri ciddiye almasak dahi, onlara karşı ironik bir mesafede dursak dahi, onları hala yapmaya devam ediyoruz."[38]**

Zizek devam ediyor:

Eğer yanılsama bilgi tarafında olsaydı, o zaman bu konum gerçekten de post-ideolojik bir konum, yani yanılsamasız bir konum olurdu: "Onlar ne yaptıklarını biliyorlar ve onu yapıyorlar." Ama eğer yanılsamanın yeri yapmanın gerçekliği içinde ise, bu takdirde bu formül bambaşka bir biçimde okunabilir: 'Faaliyetleri içinde bir yanılsamayı takip ettiklerini biliyorlar, ama yine de bunu yapıyorlar'. Örneğin Özgürlük fikrinin belirli bir sömürü biçimini maskelediğini biliyorlar, ama yine de bu Özgürlük fikrini izlemeyi sürdürüyorlar.[39]

Yukarıdaki bu ikisi birbirinden çok farklıdır; birincisi post-modern aydınların kaderidir; ikincisi ise küreselleşen büyük şirketlerin anlayışıdır. Zizek burada bize soruna nasıl yaklaşmamız gerektiğini sunar, hatta tek çıkış yolu vardır: "***(Bilme olarak yaşadığımız) ideolojinin dışına çıkmak onun kölesi olma biçiminin ta kendisidir.***[40] Burada da hala Lacan'ın mantığı hüküm sürmektedir.

---

38 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 48. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

39 *A.g.e.*, s. 48.

40 Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, London; New York: Verso 1994, s. 6.

BÖLÜM VI

MADDİLEŞMİŞ İNANÇ VE FANTEZİNİN KURDUĞU GERÇEKLİK

Zizek'in ideoloji üzerine kavramının mantığının merkezinde geç dönem Lacancı felsefenin bulunduğunu daha önce görmüştük. Aynı zamanda, Lacan'ın radikal psikanaliz teorisindeki, aynalanmış öz ve simgesel pseudo-özne, dejenere olmuş bu haliyle, şimdi toplumsal varoluşun ve yaşamın kendisinin yapısökümü haline gelir; bireysel öznenin travmatik semptomu şimdi artık burjuva siyasi ve ekonomik gerçekliğinin parçalanma noktası olmaktadır. Zizek de inançsız toplumsal yaşamda hala fantezimizi destekleyen ve dikişleyen bir maddileşmiş inanç bulunduğuna öte yandan da fantezinin toplumsal gerçekliği düzenlediğine inanmaktadır. Zizek'e göre, geçmişte coşkuyla izlemiş olduğumuz yüce ideolojiler bir kurtuluş yolu sunmamaktadır, bu ideolojiler yalnızca önümüzdeki gerçekliğin kendisinin alabildiğine genişlemesine yol açar. İdeoloji yalnızca yüce bir rüyadır.

1. MARX ARTI LACAN: MADDİLEŞMİŞ İNANÇ

Zizek'e göre 150 yıl önce Marx, kapitalist üretim tarzındaki insanlar arasında var olan ters yüz olmuş maddi ilişkilerin üstündeki sır perdesini meta fetişizmi açıklaması ile kaldırmıştır. Marx'ı yeniden yorumlamak bugün dahi değerlidir. "İnsan emeğinin ürünlerinin meta biçimini aldıkları bir toplumda, insanlar arasındaki önemli ilişkiler, şeyler arasındaki ilişkiler, metalar arasındaki ilişkiler şekline bürünürler–insanlar arasında dolaysız ilişkiler yerine, şeyler arasındaki toplumsal ilişkilerle karşılaşırız."[1] (Bu, günümüz Çin'inde de gittikçe yayılan gerçek bir durumdur.)

Zizek, bu Marksist eleştirinin 1960 ve 70'li yıllarda Althusser'in anti-hümanist bakışı ile sorgulandığını belirtir. (Zizek'in Althusser'e katılsa da, katılmasa da sık sık ona döndüğünü fark ediyorum. Althusser'in değindiği meseleleri ele almayı ve bunları geliştirmeyi seviyor.)

---

1 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 48-49. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Althusser'e göre, Marx'ın meta fetişizminin temelinde "kişiler (insan özneler) ile şeyler arasındaki naif, ideolojik ve epistemolojik açıdan temelsiz bir karşıtlık" bulunmaktadır. Bu ifade derin bir anlam içermektedir. Bilindiği üzere, Althusser genç Marx'taki hümanist yabancılaşma mantığına karşıdır, fakat tarihsel materyalizmi ve onun fetişizm eleştirisini açıkça reddetmemektedir. Zizek'in buradaki teorik duruşunun eleştirel rezervler içeren bir anlamı bulunmaktadır. Oldukça kendisine özgün bir Marksist bir felsefeci olan Althusser, Marx'ın 1845'ten sonra yaptığı bilimsel ve felsefi çalışmaları asla doğrudan eleştirmemiştir, ancak o Marx'ı bilinçli bir şekilde bozar.

Marx ve Althusser

Althusser, insan ve tarihsel özne gibi kavramları tarihsel materyalizmden çıkarmaya çabalarken ve toplumsal tarihi "öznesiz bir süreç" olarak tanımlarken, aslında Marx'a karşı koymaktadır. Althusser, Marx'ın mantığında mevcut olan Hegelci artığı, diğer deyişle, insan ile şey arasındaki karşıtlığı ve aynı zamanda maddileşme sürecinde insanın öznelliğinin onarımını reddetmektedir (maddi olan zorunluluklar alanından özgürlükler alanına geçiş). Marx'ın fetişizm teorisinde eleştirdiği şey, insanlar arasındaki ilişkilerin dejenere olarak ve yıkılarak eşyalar arasındaki ilişkiler haline gelmesidir; Althusser bunu–eşyalar arasındaki bu ilişkileri–üretim tarzında *insansız* işlev ile işlevsel maddilik arasındaki olumlu ilişkiler olarak görür. Zizek'in bu noktadaki algısı oldukça kuvvetlidir.) Açıkçası, Zizek Althusser'i çürütmek istemektedir. Bu sefer kullandığı silah Lacan'dır.

Zizek, Althusser'in Marx'ın meta fetişizmine karşı tutumunun, Marx ile tamamen hemfikir olan Lacan'ın tutumundan tamamen farklı olduğunu belirtmektedir. Zizek'e göre, Lacancı bir okuma Marx'ın çözümlemesini yeni ve beklenmedik bir dönemece sokabilir. Marx'ın yaklaşımının asıl yıkıcı gücü, insanlar ile şeylerin karşıtlığını ne şekilde kullandığında yatmaktadır. Yukarıdaki bölümlerden Marx'ın bu tarzının Zizek'te "toplumsal semptomun açığa çıkarılması" olarak nitelendiğini biliyoruz.

Zizek, devam ederek, feodal toplumda birtakım ideolojik inançların ve batıl aracıların insanlar arasındaki ilişkilere gizemli bir hava verdiğini belirtir. Bu, efendinin doğal *karizmatik* etkileme gücünü sergilediği bir *efendi-uşak* ilişkisidir. (Bu yaklaşım Hegel ile Weber'in toplamı gibi bir şeydir.) Aksine, insanlar burjuva dünyasında özgürleştirilip aydınlatıldıklarında, ortaçağın eski dinsel inançlarını bilinçli bir şekilde sarsarlar. Sonuç olarak, Tanrının Kenti git gide sahneyi terk etmekte, Tanrı suskunluğa bürünmektedir. Meta değişimlerinin yer aldığı yeni piyasada insanlar birbirleriyle inançları (akılcı değerleri) nedeniyle değil, sadece kendi çıkarlarına tabi olan akılcı faydacılar olarak ilişki kurmaktadırlar. Burjuvazinin bireysel özneler arasında eşit veya özgür iradeye dayanan ilişkiler gördüğü yerde, Marx olumsuz bir algıya sahiptir.

Zizek yazıyor:

[Öznelerin yerine], *onların yerine bizzat şeyler (metalar) inanmaya başlar*. Sanki onların tüm inançları, hurafeleri ve metafizik gizemlileştirme çabaları, temelsiz bir varsayımla–genel kabul gören bir biçimde–rasyonel, faydacı kişilik tarafından aşılmış gibi "şeyler arasındaki toplumsal ilişkilerde" cisimleşmiş gibi görünür. Onlar artık inanmazlar. *Onlar adına bizzat şeylerin kendileri inanmaktadırlar*.[2]

Burada Zizek ne demek istiyor? Ona göre burjuva dünyasında özgürleşen öznenin naif gizeme inanmadığı doğru, fakat meta–metanın kendi gizemlileştirmesi ile–insanın inançlarının yerini almaktadır. Diğer bir deyişle, Marx'ın meta fetişizmi nesneleri putlaştırılarak, onlara tapmak değildir; bu inançsız-inanç, piyasa değişimlerinin maddileşmesi esnasında gerçekleşir ve bilinçsiz bir şekilde var olur. Eğer bu açıklama hâlâ anlaşılması güç geliyor ise, gelin Zizek'in kendi analizini okuyalım.

Zizek,"bu da Lacan'ın temel önermelerinden biri gibi görünüyor" diyor. (Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, burada da karşımıza yine Lacan çıkıyor. Muhtemelen, Zizek'in Marx'ı açıklamamak için kullandığı gerçek bağlam budur.) Zizek'e göre, insanlar genellikle inancın içsel bir şey, bilginin ise dışsal bir şey olduğunu düşünür.

Bu, insanın tinsel varoluşunun iki farklı çağda aldığı farklı biçimleri yansıtır gibi görünmektedir. Weber'in deyişi ile inanç, öznenin içsel amaçsal-akılcılığı veya öznenin değersel akılcılığı iken, bilgi ise dışsal biçime-ilişkin-akılcılıktır. Bu yüzden bilgi, "dışsal bir işlem tarafından doğrulanabilir."

Lacan-Zizek mantığına göre ise inanç, aşırı dışsallıkta konumlanan ve etkili faaliyetler üzerinden cisimleşen şeyden başka bir şey değildir, çünkü araçsalcı akıl da bir inançtır, araçsalcı akılcılık daha derinlerdeki *bilinçdışı maddi bir inançtır*. Weber, ironik biçimde şöyle söyleyebilirdi: Biçime ilişkin akılcılık kesinlikle daha gizlenmiş bir amaççı-akılcılıktır. Bu hususta Zizek muhteşem bir benzetme yapar.

Bu, Tibetlilerin dua çarklarına benzer: Bir kâğıdın üstüne dua yazılır, kâğıt yuvarlak katlanarak çarka yerleştirilir ve çark otomatik olarak, düşünmeden çevrilir (veya eğer Hegelci "aklın kurnazlığı" yaklaşımına göre düşünmek isterseniz rüzgâr tarafından çevrile dursun diye bu kâğıdı bir rüzgâr değirmenine asabilirsiniz). Bu şekilde, benim için, benim yerine çark dua etmektedir– veya daha doğrusu, bizzat çark aracılığıyla dua etmiş olurum. Bu işin güzel yanı, psikolojik iç dünyamda ne istersem onu düşünebilir, kendimi en kirli ve müstehcen fantezilere kaptırabilirim ve bu fark etmez; çünkü ne düşünürsem düşüneyim–eski bir Stalinist ifadeyi kullanacak olursak–*nesnel olarak* dua etmekteyimdir.[3]

---

2 *A.g.e.*, s. 49.

3 *A.g.e.*, s. 49.

Zizek'in keskin zekâsından sıkça etkilenmekteyiz. (Tibet Budizmi'nde, maddi dua için kullanılan el çarkından başka bir şey daha vardır: dua bayrağı; elbette bu bayrak Zizek'in Hegelci "aklın kurnazlığı" varsayımı ile ilgisi yoktur.)

2003'ün Ağustos ayında, Siçuan Eyaleti'nin Aba iline gittiğimde, her Tibetlinin evinin dua yazılı bayraklarla donatıldığını gördüm. Bayrak rüzgârda dalgalandıkça insanlar için dua etmekte. Bir Tibetli bana kimi insanların dua çarkını çevirmek için, akarsulardan faydalandığını dahi söyledi. Bu, halkımızın dinsel zekâsını göstermektedir. Zizek'in bu ilginç benzetmesinde küçümseyici bir tavır yoktur. Zizek'in demek istediği şey, modern toplumsal varoluş içinde, insanın eski inançlarının, değerlerinin ve duygularının yerine nesnel, maddileşmiş bir sürecin geçtiğidir. İnsanların dini yoktur ve para onların dini haline gelmektedir. Daha da önemlisi, artık insanlar Tanrılara kendileri tapmamakta, bu işi onlar için yapacak maddi nesneler kullanmaktadırlar ve bu bir şizofreniye yol açmaktadır. Weber'in Protestan ahlakı çözümlemesi bu bağlamda görülebilir: *Tanrının bize verdiği görev zengin olmaktır*.

Böylece Zizek, Lacan'ın psikanalizinin psikoloji olmadığı şeklindeki önermesinin nedenini anlayabileceğimizi belirtir: "En içten inançlar, hatta şefkat, ağlama, üzülme, gülme gibi en içten duygular dahi, içtenliği kaybolmaksızın başkalarına aktarılabilir, delege edilebilir ve havale edilebilir."[4] Lacan, klasik trajedi tipi tiyatro eserlerindeki koro örneğini verir. Burada seyircilerin iç dünyalarında yaşadıkları herhangi bir kaygı veya huzursuzluk veya da seyircilerin dış dünyalarındaki herhangi bir sorun, onların *dışında* sahneden açık şarkılar dillendirilerek çözümlenir. Sahnedeki koro üyeleri, bizim yerimize acıları ya da duyguları hissederler–veya tam olarak ifade etmek gerekirse, hissetmemiz gereken duyguları koro aracılığıyla hissederiz.

Zizek, yaşama daha yakın bir örnek daha verir: İlkel toplumlardan beri var olan "ağlayan ağıtçılardan" bahseder. Bu kadınların işi, kederlenmesi gerekenler için ağlayıp ağıt yakmaktır ve bizim yerimize ağlamaları için kiralanırlar. Böylece, öteki aracılığıyla yas görevimizi yerine getirmiş olur ve zamanımızı daha kârlı işlere–örneğin, merhumun tartışmalı mirasını paylaşmaya–harcayabiliriz. Bu dışsallaştırma, en içten duygularımızın bu şekilde aktarılması günlük hayatımızda, televizyon dizilerindeki "hazır kahkaha efektinde" karşımıza çıkar. Kulağa komik ya da esprili gelen laflardan sonra, programın ses bandından verilen gülmeyi ya da alkışı duyarsınız.(biz Çinliler de televizyon dizilerindeki ve radyo programlarındaki bu tür gülme ve alkış efektlerine alıştık.)

Zizek, bu konudaki analizini daha derinleştirir: Bu olayın olası bir açıklaması, gülme veya alkış efektinin bize ne zaman güleceğimizi ya da alkışlayacağımızı hatırlatmasıdır. Eğer bu doğru ise, gülmek artık bizde kendiliğinden oluşan bir his değil, bir nevi görev olduğu anlamına gelmektedir; ancak bu tür bir yanıt da yeterli değildir, çünkü bu efektleri duyduğumuzda genellikle *gülmeyiz*. Zizek'e göre bunun tek yanıtı şu olabilir:

---

4 *A.g.e.*, s. 49-50.

Televizyon cihazı içinde cisimleşmiş olan–Öteki, bizleri gülme yükümlülüğümüzden dahi kurtarmakta ve bizim yerimize gülmektedir. Böylece, aptalca ve sıkıcı işler yaptığımız zor bir günün ardından yorgun düştüğümüzde, akşam boyunca televizyon ekranına uykulu gözlerle bakmaktan başka bir şey yapmamış olsak dahi, sonradan nesnel olarak, öteki aracılığıyla, gerçekten de iyi bir zaman geçirmiş olduğumuzu söyleyebiliriz.[5]

Lacan'ın büyük Ötekisi burada karşımızdadır fakat hâlâ doğrudan bir açıklama getirilmemiştir.

2. FANTEZİ TARAFINDAN MODÜLE EDİLEN TOPLUMSAL GERÇEKLİK

Zizek, Lacancı psikanaliz teorisi ile daha önceki ideoloji teorileri arasında çok önemli bir ayrım yapar. Ona göre, daha önceki ideoloji teorileri belirli bir toplumun ideolojik biçimini onun yürürlükteki toplumsal ilişkilerinden çıkarsama eğilimindedirler. Lacan'ın psikanaliz teorisi ise tam tersine, birinci öncelikle "bizzat toplumsal gerçekliğin ortasında işbaşında olan fanteziyi" hedef alır. Bu *fantezi*, yukarıda bahsettiğimiz maddileşmiş bilinçten destek alır.

Zizek'e göre "inanç, "içsel" olan salt zihinsel bir durumdan uzaktır ve daima fiili yürürlükteki toplumsal faaliyetimiz içinde *maddileşir*. "İnanç, toplumsal gerçekliği düzenleyen fanteziyi destekler."[6] Bunu şöyle açıklayabilirim: Zizek'in burada "toplumsal gerçeklik" diye bahsettiği şey, toplumdaki tözel varoluşu değil, özneler arasındaki tözel-olmayan etkileşim yapısını, yani işlevselci ve yapılandırılan toplumsal sistemi ima etmektedir. Bir kez daha burada Lacancı "hiper-gerçeklik" mantığı ile karşılaşıyoruz.

Bireysel öznenin gerçek yaşamı o bildiğimiz genel anlamdaki maddi yaşam süreci değil, aksine küçük öteki'nin ayna ilişkisinde onun pseudo-öz-yansıması tarafından oluşturulan pseudo-öznenin yanılsamalı arzusudur ve bu gerçek yaşam Büyük Öteki'nin simgesel ilişki içindeki fantezisidir. Bu noktada Zizek, Lacan'ın teorisini toplumsal yaşam analizine yapıştırmaktadır. Böylece, Zizek'e göre toplumsal sistem ideolojik fantezi tarafından modüle edilmektedir ve fantezinin arkasında da maddileşmiş inanç yatmaktadır.

'Toplumsal gerçeklik' dediğimiz şey, son tahlilde etik bir yapılandırmadır; bu yapılandırma belirli bir "yapıyormuş gibi"'den destek alır (Sanki bürokrasinin kadir-i mutlaklığına inanıyormuşuz gibi, *sanki* Devlet Başkanı halkın iradesinin tecessümüymüş gibi, sanki Parti işçi sınıfının nesnel çıkarını ifade ediyormuş gibi davranırız...). İnancın yitirilmesinden hemen sonra (Şunu kendimize bir kez daha hatırlatalım ki inanç, kesinlikle 'psikolojik' düzeyde kavranmamalıdır. O, toplumsal alanın yürürlükteki işleyişi içinde cisimleşmiş, maddileşmiştir.) toplumsal alanın yüzeyindeki o kaplama çözünür.[7]

---

5 *A.g.e.*, s. 50.
6 *A.g.e.*, s. 51.
7 *A.g.e.*, s. 36.

Ahlaki Yapı

Toplumsal gerçeklik sandığımız kadar sert değildir. Toplumsal gerçekliği yalnızca maddileşmiş inancımız tarafından yapılandırılmış olan ideolojik fantezinin ahlaki yapı olarak görmeliyiz. Eğer özne bu fanteziyi reddederse, toplumsal yapı çökecek demektir. (Çin'deki "Kültür Devrimi" buna iyi bir örnek teşkil eder. "Proletarya diktatörlüğü altında sürekli devrim" biçimindeki ideolojik fantezi gerçekten de maddileşmiş kızıl devrimin ve maddileşmiş toplumsal yaşamın üzerine inşa edilmiştir. Önce insanlar kızıl güneşin çekiciliğine ve devrimin hedefine inanır; ardından Çin, ahlaki bir şekilde, komünizm rotasında ilerleyen bir gemiye dönüşmüştür. Sanki geminin dümenindeki büyük kaptanın bir el hareketiyle gemi dev dalgalarla boğuşabilir gibidir. Ardından bu ideolojik fantezinin "bir kaos" olduğu ilan edilir edilmez, fantezi dayanaklı olan bu etik yapı bir anda çöker.)

Birincisi Zizek, modern bürokratik sistemdeki sefil ve yabancılaşmış bireysel hayatı abartılı bir şekilde, insanın bir böceğe dönüşmesine benzeterek tasvir etmesiyle ünlü olan Kafka'ya atıf yapar. Bu dramatik, fantezi anlatı gerçek değil, Kafka'nın ahlakı reddeden abartısıdır. Burada Kafka 'yürürlükte olan' 'gerçek' bürokrasinin kendisinin libidinal işleyişini düzenleyerek fanteziyi oluşturur. (Freudçu libido teorisi, sistem içerisinde itici rol oyanayan mekanizma olarak tasarlanmıştır.) İnsanlar, bürokratik sistem içerisinde tamamıyla yabancılaşmış olsa dahi, bu böceğimsi yaşama alışırlar. Kafka, modern toplumdaki araçsalcı köleliği sanatsal bir şekilde açığa çıkartır. Bu yüzden Zizek, Kafka'nın dünyasının toplumsal gerçekliğin bir fantezisi olmadığını; aksine, onun bizzat toplumsal gerçeklik içinde işbaşında olan fanteziyi açığa çıkardığını belirtir.

(Zizek'in sevdiği bir film olan *Matrix*'in de buna benzer bir hikâyesi vardır. Gerçek egemen olan şey, her yere nüfuz edebilme yeteneğine sahip olan matristir. Bireysel insan, bir kuvözün içinde sessiz bir şekilde yatan ve bu devasa sistemin yarattığı fantezilerle beslenen bir bedenden ibarettir. Hikâyenin özü bu fantezilerin parçalanacağı mı, yoksa muhafaza mı edileceği sorusunda düğümlenir.)

Ardından Zizek, Pascal'a döner. Pascal ve Althusser de, toplumsal gerçekliğin etik olarak inşasının ideolojik fantezi tarafından desteklendiği görüşünün farkına varmıştır. (Althusser'i daha sonra ilerde ele alacağız.) Pascal, insanın akılcılığının iç doğasının dışsal, duyumsal olmayan, otomatik "makine" tarafından belirlendiğini, diğer deyişle belirteçin otomatik işleyişi tarafından, öznelerin içinde sıkışıp kaldığı simgesel ağın otomatik işleyişi tarafından belirlendiğini açıklamaya girişir. (Lacan'a göre özne, belirteçin karşılıklı imlemesinden ibarettir.) Hepimiz Pascal'ın ünlü tanımını biliriz: İnsan düşünen bir saz otudur. Ancak insanın akılcı düşünceleri ve iç dünyasındaki inançları genellikle kendisini-kopyalayarak çoğaltan dışsal gündelik yaşam tarafından ve durağan bir biçimde yürürlükte olan görenekler tarafından belirlenir. Lacan'ın deyimiyle, bilinçli özne–daima–simgesel düzendeki salınım halindeki simgesel belirteçler tarafından yapılandırılmaktadır.

Zizek, bu hususu daha fazla açıklamak için Pascal'dan alıntı yapar.

Kendimizi yanlış anlamamamız için şunları söylemeliyim: Bizler akıllı olduğumuz kadar otomatiğiz ve bu nedenle inancı elde ettiğimiz araç yalnızca kanıt değildir"... "Kanıtlar yalnızca aklı ikna eder; adetler ise en sağlam ve en inanılır kanıtların kaynağıdırlar. Görenek otomatı eğerek biçimlendirir, görenek aklı madde hakkında düşünmeksizin ikna eder".[8]

Bu pasaj, öznenin sürekli bir öz-çoğaltım halinde olan bilinçdışının ürünü olduğunu ileri sürer; öte yandan bu dışsal durağan mekanizma, kanıtlanması gerekmeyen görenek tarafından desteklenmektedir. (Lacan, bazen bunu bilinçdışının düzenli tekrarlanan mekanizması olarak adlandırır.) O halde, "dışsal olan görenek daima öznenin bilinçdışı dünyasının maddi desteğidir."[9]

Ancak Zizek, burada dayanaksız bir biçimde ileri giden bir tespitte bulunarak Pascal'daki *bilinçdışı* üzerine tanımın Lacan'ın tanımı ile aynı olduğunu ileri sürer. Bilindiği gibi, Lacan'ın bilinçdışı üzerine yorumu, Freud'un görüşlerinin tümüyle yıkılması ile elde edilmiştir. Lacan'daki bilinçdışı, artık bireysel öznenin bastırılmış içgüdüsel arzuları değil, Büyük Öteki'nin gizli denetiminin ürettiği kendiliğindenliktir.

Zizek'e göre, Pascal yasaları toplumsal sistemin temel dayanağı olarak görmüş ve yasanın bilinçdışının temel kurucu öğelerinden biri olduğunu düşünmüştür. Çünkü aslında gerçek yaşamda yasaya onun getirdiği adalet, iyiliği veya faydalı olması nedeniyle değil, daha basit bir nedenle, yani ona yasa *olduğu* için uyarız.

Zizek şöyle yazar: "Bu totoloji Yasa otoritesinin içerdiği kısır döngüyü dile getirir ve totoloji yasanın otoritesinin nihai temelinin onun (yasaların) içerdiği parçaların söze dökülüşündeki hassas dil sürecinde yattığını dile getirir."[10]

Bu yüzden Pascal, "göreneğin eşitliğin bütünselliğini oluşturuyor olmasının tek sebebinin onun kabul görmesi olduğu sonucuna varır. Göreneğin otoritesinin gizli (mistik) temeli budur. Onu ilk ilkelerine indirgemek döndürmek isteyen biri, onu tahrip etmiş olur". Yasa, yasa olduğu için yasadır ve ona itaat etmeliyiz. (Burada Zizek, İsa'ya onu iyi ve bilge gördüğümüz için inanmanın korkunç bir kâfirlik olduğunu savunan Kierkegaard'dan örnek verir. Tam tersine, İsa'nın iyiliğini ve bilgeliğini kavrayabilmeyi olanaklı kılan şey, inanma eylemidir. Bu batıl bir Çin deyişine benzer: "Büyü, sadece ona inanırsan işler.") Yasaya bize dışsal bir kuvvete boyun eğdiğimiz için değil, geleneği sürdürdüğümüz için uyarız.

---

8 Blaise Pascal, *Thoughts*, Cosimo Inc. 2007, s. 93.

9 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 55. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

10 *A.g.e.*, s. 52.

Zizek devam eder:

Öyleyse tek gerçek itaat, "dışsal" olan itaattir. İkna yolu ile itaat etmek, gerçek itaat değildir, çünkü gerçek itaat–hâlihazır olan–öznelliğimiz tarafından "dolayımlanmıştır"–diğer deyişle aslında otoriteye itaat etmiyoruz, sadece bize otoritenin iyi, akıllıca, yararlı, vb. olması derecesi ölçüsünde itaati hak ettiğini söyleyen yargımıza göre hareket ediyoruz. ..." "Bu baş aşağı çevrilmiş hal inancın içsel otoritesine itaatimizde daha fazla geçerlidir; hatta "dışsal" toplumsal otoriteyle ilişkide gördüğümüzden daha fazla diyebilirim.[11]

Zizek'e göre, "Yasa Yasadır" ve itaati ortaya çıkartır. Bu düşünce, en azından iki önemli psikanaliz teorisi kavramını açıklar. Birincisi, süper ego'nun temel karakterini açıklar: Travmatik ve 'anlamsız' olarak tanımlayacağımız davranışsal bir güdüdür. Bu güdüyü öznenin simgesel dünyasının içine bütünleştirmek olanaksızdır. Freud'a göre süper ego, dışsal toplumsal baskıya itaatin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır; süper ego yasaklayıcı bir öz-bastırmadır, derin bir özkısıtlamadır. İkincisi, psikanaliz teorisindeki 'aktarım' ve "karşı aktarım" tanımı ile ilgilidir.

Yasa bir hakikat olarak değil, sadece bir gereklilik olarak kabul edilmek durumundadır–onun otoritesi *hakikatin dışında* bir olgudur. İnsanları yasalarda doğruluk bulunabileceğine inanmaya iten kaçınılmaz yapısal nitelikli olan yanılsama, tam da bu aktarım mekanizmasını tarif eder. Aktarım, Yasa denen o aptalca, travmatik, tutarsız olgunun ardında, bir Hakikat, bir Anlam olduğunun varsayılmasıdır. Başka bir deyişle "aktarım", inancın kısır döngüsüne verilen addır. Neden inanmamız gerektiğini gösteren nedenler ancak hâlihazırda inanıyor olanlar için ikna edicidir.[12]

Açıkçası, Zizek'in bazen mekanik bir şekilde Lacan'ın felsefesini aktardığını düşünüyorum. Buna rağmen, açıklamak istediği şey bir sonuca varacak gibi görünmektedir. Toplumsal gerçeklik, gerçekten de bir tür ideolojik bir fantezi tarafından desteklenmektedir.

Zizek tekrar Pascal'a başvurur. Bu sefer onun "bahis tarzında" ele aldığı inanç teorisini ele alır.

---

11 *A.g.e.*, s. 52.
12 *A.g.e.*, s. 53.

Pascal'ın inanç teorisi: Bilindiği gibi, Pascal'a göre, Tanrı burjuva araçsalcı akıl ve maddileşmiş nesne tarafından yapılandırılan sessiz uzamdan geri çekilmiştir. İnsanın trajedisi şudur, Tanrı her şeyden elini ayağını çekmesine rağmen, O hala hem vardır, hem de var değildir. Ancak, Tanrı'nın "varlığı" tözel bir tezahür değildir: yalnızca gerçek bir girişim ve umuttur. Pascal'ın deyimiyle, bu cesur trajedi insanı sonsuza kadar *daima Tanrı'nın varlığına dair bahse girer*. Lucien Goldman, bu konuda trajedi insanının gönlünde "Tanrı teorik bir kesinlik değil, pratik bir koyut veya bir bahistir," diye yazar.[13]

Trajedi insanı fiilen burjuva maddi dünyasındadır. Ona göre, Tanrı'nın varlığı artık mutlak bir hakikat ya da sorgulanamaz değildir; Tanrı'nın inzivaya çekilmesi ve sessizliği gerçektir. Fakat trajedi insanı, asla çaresizliğe teslim olmaz; bunun yerine, maddi dünyanın karanlığına olan inancı giderek gitgide artarak güçlenir. O, insanların kurtarılmasının ya da insanların cehenneme gönderilmesinin daima olası olduğuna ve Tanrı bizi kurtarmaya söz vermiş gibi davranmamız gerektiğine inanır.[14]

Buradaki "miş gibi" çok önemlidir. Tanrı inzivaya çekilmiş ve sessizliğe bürünmüştür, fakat o bizi hâlâ izlemektedir. Bizler Tanrı için değil, kendimizi kurtarmak ve dünyayı değiştirmek için eyleriz ve mücadele ederiz. Eğer bundan vazgeçersek, fiili kurtuluş imkânını yitirebiliriz. Bu dünyada yaşadığımız eylediğimiz ve savaştığımız sürece, gizli Tanrı beklentiye dayalı olarak var olacak ve yaşayacaktır ve kurtuluş ümidi bizimle birlikte olacaktır! Bu tek ve son fırsattır. O halde, başka çaremiz yoktur: *Tanrı'nın varlığına dair bahse girmeliyiz; Tanrı'nın bizi izlediğine dair bahse girmeliyiz ve Tanrı'nın bizi dinlediğine dair bahse girmeliyiz.* Yalnızca bu şekilde kurtuluşumuz *muhtemelen* mümkün olabilir; aksi takdirde ebedi karanlığa mahkûm oluruz. Pascal şöyle ekler: "Kazanırsanız, her şeyi kazanırsınız; kaybederseniz, hiçbir şey kaybetmezsiniz. O halde, hiç tereddüt etmeden Onun (Tanrı'nın) var olduğuna dair bahse girin."[15] Bu çok ilginç bir çıkarımdır. Kaybederseniz, hiçbir şey kaybetmemiş olacaksınız; kazanırsanız, parlak bir yaşam elde edeceksiniz, dünyanın değişime girmesini elde edeceksiniz. O halde neden bahse girilmesin ki?

Zizek'in Pascal'ın bahis teorisini alıntılamasının nedeni, kalplerinde akılcılık ve duyarlılık taşıyanları inanca sahip olmaya, Tanrı'nın var olduğuna inanmaya ikna etmektir. Zizek'e göre, "Pascal'ın nihai cevabı şudur: Akılcı sorgulamayı bir kenara bırakınız ve kendinizi sadece ideolojik ritüele teslim ediniz, anlamsız hareketleri yineleyerek kendini aptallaştır, *sanki* zaten inanıyormuşsun gibi davran ve böylece inanç kendiliğinden gelecektir."[16]

---

13 Lucien Goldman, (Gizli Tanrı) *Hidden God*, Baihua Literature and Art Publishing House 1998, s. 103.

14 *A.g.e.*, s. 432.

15 Blaise Pascal, *Thoughts*, Cup Archive, s. 111.

16 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 39. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Ardından Zizek, bu ideolojik dönüşüm işleminin yalnızca din ile sınırlı olmadığını belirtir. Bunun daha genel bir anlamı vardır. Örneğin Pascal'ın bahis teorisi Fransız komünistleri arasında bir zamanlar çok popüler olmuştur. (Burada, Jean-Jacques Goldman önderliğindeki Fransız Marksistleri ima ediliyor).[17]

Bu, şüphesiz, aldatmanın özellikle insana özgü boyutunun tipik Lacancı bir tanımıdır. Öteki'yi bizzat hakikat aracılığı ile aldattığımız durumdur. Herkesin maskenin ardındaki gerçek yüzü aradığı bir evrende onların hedefini şaşırtmanın en iyi yolu, bizzat hakikatin maskesini takmaktır. Ancak maske ile hakikatin örtüşmesini sağlamak imkânsızdır. Bize "Kardeşlerimiz ile yapacağımız dolaysız bir sözleşme" yapma imkânını sağlamak bir kenara, bu çakışma, durumu dayanılmaz kılar; her türlü iletişim imkânsızdır, çünkü tam da bu ifşaat yüzünden bütünüyle soyutlanmış durumdayız-başarılı iletişimin olmazsa olmaz koşulu, görünüm ile gizli arka plan arasında asgari bir mesafe olmasıdır. [18]

---

17 Bkz. *Metin Analizine Dayalı Derin Bir Çapalama: Post-Marksist Metinler*, Bölüm VII, Kesim 3 (1. Kitap) Zhang Yibing, People's University Press, 2008.

18 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 58. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

BÖLÜM VII

İDEOLOJİK FANTEZİ VE ARTI-DEĞER KEYFİ

Zizek'in Lacanvari ideolojisi Batılı radikal söylem içerisinde oldukça çarpıcı bir konuma sahiptir ve Zizek, Lacan'ın karmaşık bağlamı ile çok türel bir eleştiri inşa etmektedir.

Zizek'e göre, sembolik simgesel gösterge makinesi özneyi sorgulayarak, Büyük Öteki'nin kendi içsel arzu nesnesini yaratmasını sağlar. Bu yüzden, toplumsal düzeydeki ideolojik fantezi, toplumsal gerçekliğin bütünlüğünü desteklemek için ontolojik anlamdaki nihai imkânsızlığın üstünü örten ideolojiyi oluşturur. Böylece, toplumsal düzeydeki ideolojik fantezi, toplumsal gerçekliğin bütünlüğünü ayakta tutmak için –ontolojik anlamdaki nihai imkânsızlığı maskeleyen– yanılsamayı inşa eder.

1. ALTHUSSER'İN İDEOLOJİK DEVLET AYGITLARI KAVRAMININ SORGULANMASI

Zizek, Pascal'ın maddileşmiş inanç tartışması üzerinden şu hakikati anladığımızı belirtir: İnsanlar kendilerini, dua etmek, tapınmak gibi dinsel ritüellerdeki dışsal maddenin pratik mekanizmasına kaptırdıklarında, *bilmeksizin* bir inanç sahibi olurlar ve insanların inançları, simgesel pratikte mekanik ve otomatik bir şekilde maddileşir ve cisimleşir. (Doğru biliyor isem bu, Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* eserinde savunduğu tezdir.) Dolayısıyla, bu "simge makinesinin ("robot insanın") dışsallığı, bu yüzden sadece dışsal değildir; o, aynı zamanda, en içsel, en "içten" ve en "samimi" içsel inançlarımızın kaderinin önceden sergilendiği ve belirlendiği yerdir."[1] (Lacan, bu bağlamda "simgesel mekanizma" terimini kullanmaktadır. Onun bu terimi, simgesel dilde göstergeler zincirini kast etmektedir; bu öznenin temel varoluşunu "oluşturur" ve Büyük Öteki (A) olarak formülleştirilir.)

Açıkçası, bu maddileşmiş ritüel içinde bulunduğumuz sürece, kutsal gösterge makinesi *bilinçli olarak* bazı inançlara sahip olmamızı zaten sağlar. Bundan dolayı Zizek, bilinç-altını "sahibine ulaşmayan" bir mektuba benzeterek onun Freudçu bastırılmış arzu olmadığını, tersine Büyük Öteki'nin–yani simgesel ağ makinesinin–sihirli söylemi olduğunu kanıtlamaya girişir. (Lacan, bilinçaltının Öteki'nin söylemi olduğunu söylemektedir.)

---

1 *A.g.e.*, s. 58.

Tanrı'ya inandığımızda esasında gerçekte olan şey bilinçaltımıza "sahibine ulaşmayan, bilinmeyen mektuba" boyun eğmiş oluruz. Bu paradoks, *bilmeme ile dönüşüm* arasındaki, içsel inanç ile dışsal "mekanizma" arasındaki paradokstur. Zizek'e göre bu Pascal'ın teolojisindeki en yıkıcı merkezi düşünceyi oluşturur.

İşte şimdi, Zizek'in Pascal'ı Althusser ile ilişkilendirirken aklından neyin geçtiğini görüyoruz."Elbette Althusser, *Devletin İdeolojik Aygıtları* üzerine teorisinde, bu Pascalcı makinenin genişletilmiş, çağdaş bir türünü sunmuştur."[2] Bu, Althusser ile Pascal arasında içsel bir bağlantı olduğu anlamına gelmektedir.

Althusser'in savunduğu hipotez, Hıristiyan ideolojisinin öznenin ayna imgesini çağırma (interpellate) yoluyla etkilerken ortaya çıkan kopyalama sürecidir. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda (1969) maddileşme sorununu ortaya atar. İdeolojinin maddi bir varoluşa sahip olduğunu düşünür, diğer deyişle "herhangi bir ideoloji daima bir aygıtta ve bu aygıtın pratiği ya da pratiklerinde var olur. Bu varoluş maddidir."[3] Bu özgün düşünce ideolojinin bir nesne olduğuna işaret etmez; aksine ideolojinin varoluşu, kendisini daima bir hayli sık bir biçimde tekrarlayan bireysel ya da toplumsal nesnel pratikler tarafından desteklenir. Örneğin, kiliseye gidip ilahilerin söylenmesine katılan, ibadet eden, dua eden, günah çıkartan kişi, kutsal dünya ile imgesel ilişkisini desteklemek için kesintisiz duyusal faaliyetlerde bulunmaktadır. Althusser, özellikle vurgulayarak, Hıristiyan söylemin yalnızca İncil ya da rahip üzerinden konuşmadığını, bunun ötesinde, özneyi çağırma (**interpellate**) için belirli günlerde kiliseye gitme veya Katolikliğin yedi asgari şartı gibi dinsel pratiklere de başvurduğunu özellikle belirtir. Tanrı (Büyük Özne) İncil üzerinden ve rahibin ağzından konuşur. "Merhaba, senin adın Nikon. Sen doğdun. Senin kökenin budur. Tanrı tarafından yaratıldın. 2001 yılında doğdun ve senin dünyadaki konumun budur. Yaşayacak ve öleceksin. Eğer bana inanırsan, kurtulmuş olacak ve İsa'nın bedeninin bir parçası olacaksın." Hıristiyan ideolojisinin yapısına baktığımızda, tüm bireylere "beden ile adının birliğinin" özneleri olarak seslenildiğini görürüz. Her duada, her ibadette, her günah çıkartma işleminde "Ben (İsa) senin günahlarını aşman için kan damlattım" cümlesi tekrarlanır ve kanıtlanır. Yanı sıra Althusser'e göre aslında "böylece Tanrı Öznedir ve Musa ve Tanrı'nın çok sayıda yüce elçileri olan diğer özneler (ermişler), Özne'nin (Ç.N.: tanrının) elçileri, insanlara çağrıda bulunurlar: Onun (Ç.N.) aynaları, yansımaları..."[4] Bu süreç,"*Büyük Öznenin çok sayıda özneyi yeniden ürettiği ve kendisinin de bir özne olduğu* hayreti şayan bir ideolojik yapılandırma sürecidir.[5]

Ancak Zizek bu noktada aynı fikirde olduğunu göstermek konusunda tereddütlüdür. Bunun yerine, Althusser'in zayıf noktalarını aşağıdaki şekilde sıralar:

---

2 *A.g.e.*, s. 58.

3 Louis Althusser, (Lenin ve Felsefe ve Diğer Makaleler) *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, New York: Monthly Review Press 1972, s. 166.

4 *A.g.e.*, s. 179.

5 Bkz. *Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser*, Central Compilation and Translation Press, 2003, s. 184-185.

Althusser ve onun okulu, İdeolojik Devlet Aygıtı ile ideolojik çağırma (interpellation) arasındaki bağ hakkındaki düşüncelerini sonuna kadar götürmeyi asla başaramamıştır. İdeolojik Devlet Aygıtı (Pascalcı "makine", yani imleyen otomatik mekanizma) kendisini nasıl "içselleştirir"? İdeolojik Devlet Aygıtı bir Davaya duyulan ideolojik inanç etkisini nasıl üretir? Özneleşmenin birleştirici etkisini, kişinin kendisine ideolojik konum biçme etkisini nasıl üretir?[6]

Kanımca, oldukça keskin ve derin sorular sorulmuş; oysa Zizek'e göre, Althusser'in bu sorulara verdiği yanıtlar aceleci ve basittir. Zizek'e göre Althusser'in yanıldığı nokta, ideolojik temsil makinesinin çağırma (**interpellation**) aracılığıyla öznenin kendisiyle öz-özdeşleşmesi olarak içselleştirildiğini düşünmesidir. Fakat Zizek, gerçeğin bundan çok daha karmaşık olduğunu savunur:

Bu "içselleştirme", yapısal bir kaçınılmazlıktan ötürü asla tam olarak başarılı olmaz ve–daima–ona yapışık kalan bir kalıntı, bir artık, travmatik bir akıl-dışılık ve aptalca bir iz kalır. *Bu artık, öznenin ideolojik buyruğa tam olarak itaat etmesini önlemek bir yana, tam da bu teslimiyetin önkoşuludur.* Yasa'ya kayıtsız şartsız otoritesini veren, anlamsız travmatizmin bütünleşmemiş artığı işte tam da budur. Diğer bir deyişle, burada ideolojiye özgü bir durum ortaya çıkar: İdeolojik anlamdan/duyumdan kaçtığı sürece, ideolojik-keyif-duyumu denilebilecek bir şey kendisini var eder, keyif anlamı var olur (keyfi-hedefleyen).[7]

Zizek ve İdeolojinin İşleyiş Mekanizması

Zizek'in bu tezi, geleneksel eleştiriye oldukça yabancı olan "travmatik", "bütünleşmemiş artık", "keyif anlamı (keyfi-hedefleyen)" gibi kavramlar kullanması yüzünden çok parlak bir görünüm vermektedir. Zizek, Lacancı felsefeyi kullanarak ideolojinin işleyiş mekanizmasını *yeniden yazmaktadır*. Bildiğimiz gibi, Althusser'in devletin ideolojik aygıtları teorisi Lacan'ın etkisini taşır. Ancak Zizek, Althusser'i Lacan'ı yanlış anlamakla suçlamaktadır. Görünüşe bakılırsa, Lacan'ın asıl Ortodoks takipçisinin kendisi olduğunu kanıtlamak istemektedir.

Daha önce ele aldığımız gibi; Althusser'in ideolojik devlet aygıtlarındaki Büyük Öznesi, Tanrı'yı ve çeşitli Büyük Türsel Doğaları kastetmektedir: mutlak ide, varlık, insan, bütünsellik, "-izmler" vb. gibi. Öte yandan gerçeklik içinde olan birey yalnızca o Efendi'nin aynadaki imgenin kopyasından ibarettir. İmgenin kopyası, ideolojinin işlevsel sırrı olduğu gibi aynı zamanda ideolojinin *gizli* özişleyişidir. Yaşamın her düzeyinde, aynadaki görüntünün kopyası, bilinçli ya da bilinçsizce cereyan eder. Aslında Zizek, Althusser'in Lacan'dan farkını anlamıştır: Althusser'de Büyük Öteki'nin yerini Büyük Özne almıştır. Lacan'da Tanrı, teolojik Büyük Öteki iken, Althusser'in Büyük Öznesi, Büyük Öteki'nin daha önce eylediği şeyi eyler. Lacan'da özne inşasının erken döneminde gördüğümüz ayna işlevi,

---

6 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 58. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

7 *A.g.e.*, s. 59.

Althusser'de ideolojik işleyişin içsel mekanizması haline getirilmiştir. Lacan'da benlik (öz) küçük öteki'nin imgesel izdüşümüdür (a'= a'nın imgesidir) ve özne ise öldürülen Büyük Öteki'nin artığıdır ve bu artık daha ileri bir temsil düzeyine ilerleme sürecinde çözülen benliktir (**S eşittir üzerine eğik çizgi koyulan A**). Althusser'e göre ise, –onda göstergeler zincirinin simgesi ideolojiye dönüşür–Büyük Öteki bireysel özneyi doğrudan yeniden üretir. Açıkçası, Althusser'in Lacan'a getirebildiği yorum oldukça basit kalmıştır, özellikle Zizek'in beğendiği geç dönem Lacan felsefesi üzerine kaçınılmaz yanlış anlamalar içermektedir. Burada Lacan'ın *Gerçek*'indeki *imkânsız fazla (artık)* kavramı kilit ayrım noktası haline gelmektedir.

Zizek'in Althusser Eleştirisi

Zizek'in, Althusser'e, geç dönem Lacan'a dayanarak getirdiği eleştiri, öznenin ideolojik sorgulama tarafından tamamıyla asimile edilmesine karşı çıkmaktadır, çünkü Lacan, hadım edilen öznenin mutlak hiçliği seklindeki önceki düşüncesini terk etmiş ve Simgesel bütünlüğün tecavüzünden kurtulabilen Gerçek artığı (küçük-a-nesnesini) kabul etmiştir. Fakat Althusser, işte bu artının gerçekten varoluşunu görememektedir. Şimdiye kadar ele aldığım tartışmada, Zizek bu ortadan kaldırılamaz artığı ideolojik haz olarak terimlendirir. Neden? Bunun yanıtını aşağıdaki bölümde tartışacağız.

2. LACANCI UFUKLA KAFKA'YA BAKMAK

Zizek'in Althusser'in pseudo-Lacanvari ideoloji teorisini eleştirmesinin önemli nedenlerinden biri şudur: Althusser 20. yüzyılın ikinci yarısında sol radikal söyleme, hatta edebiyat, sanat ve sinema alanlarında büyük etkide bulunmuştur. Zizek, Althusser'in Lacan'ın mesajını yanlış aktardığını düşünmektedir (Bu, Lacan'ın hakikat tanımına gayet güzel bir örnektir: Size daima hatalar aracılığıyla ulaşırım.)

Zizek'in Althusser'e karşı bir sonraki eleştiri silahı Franz Kafka'dır. Ona göre, Kafka'nın romanları Althusser'in ideolojik *bütünsellik* hakkındaki görüşlerinin eleştirilmesini mümkün kılmaktadır. Kafka'nın romanlarındaki karakterler yeni bir kopuşu açığa çıkartır. Bu kopuş, devletin devasa ideolojik aygıtları ile bu ideolojik aygıtların bireysel bedende içselleştirilmesi arasında bir "mesafe" olduğunu gösterir. Zizek şöyle sorar: Kafka'daki 'akılcılık-dışı' bürokrasi aygıtı, bu kör, devasa, anlamsız, aptalca akıl dışı aygıt tam da İdeolojik Devlet Aygıtı değil midir? Bu öznenin, herhangi bir özdeşleşmeden, herhangi bir tanımadan–herhangi bir *öznelleşmeden–önce* karşı karşıya geldiği İdeolojik Devlet Aygıtı değil midir?"[8] Zizek, daha ileri giderek şunu sorar: Özne gerçekten de makine tarafından asimile edilmiş midir?

Zizek'e göre, Althusser'in "çağırma" (interpellation) kavramının izini sürdüğümüzde Kafka'nın romanlarına ulaşabiliriz. Zizek şöyle yazar:

---

8 *A.g.e.*, s. 59.

Kafka'daki özneye gizemli bir bürokrasi (Yasalar, Şatolar) tarafından seslenilir. Fakat bu seslenişin garip bir görüntüsü vardır. Deyim yerindeyse, bu *özdeşleşmesi/öznelleşmesi* olmayan bir sesleniştir; bize özdeşleşeceğimiz bir Dava sunmaz–Kafka'daki özne, ümitsizce bir biçimde özdeşleşecek bir karakter arayan öznedir, bu özne Büyük Öteki'nin seslenişinin anlamını anlamaz.[9]

Bunun sebebi, Kafka'nın karakterlerinin genelde sistemin dışında olmasıdır. Örneğin, sanatsal bir şekilse anlatılan başkalaşıma uğramış böcek-adam. Normal insanların özdeşleşme ve öznelleşme sürecine girerken, deforme olmuş olan böcek-adam bu süreçlerden dışlanır; normal bir özne sesleniş alabilirken, böcek-adamın kafası bayağı karışıktır. Zizek, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik* başlıklı çalışmasında simgesel (interpellation) çağırmayı reddeden, "'Evet', yerine 'Hayır' diyen, sembolik sürece katılmayı reddeden psikozlu denilen" bazı insanların bulunduğunu belirtir. Zizek'e göre Althusser'in ideolojik çağırma teorisinde tam da bu nokta gözden kaçırılmıştır. [10]

($) Öznesi, özdeşleşmeye yakalanmadan önce, simgesel-tanıma/yanlış-tanıma sürecinde, Büyük Öteki tarafından arzunun amaç-sebep paradoksu üzerinden–(a)'nın orta yerinde–, aynı zamanda Öteki'de gizlendiği varsayılan bu sır üzerinden tuzağa düşürülmüştür: Bu, $-a Lacancı fantezi formülüdür. Daha net sorarsak, ideolojik fantezinin bizzat gerçekliğin kendisini yapılandırması ne anlama gelmektedir? Gelin bunu, rüya ile gerçeklik arasındaki karşıtlıkta fantezinin gerçekliğin tarafında olduğunu savunan Lacan'ın temel tezinden yola çıkarak açıklayalım; bu, Lacan'ın bir keresinde söylediği gibi, "gerçeklik" dediğimiz şeye biçimini ve yapısını veren dayanaktır.[11]

İdeolojik fantezi tarafından desteklenen gerçekliği yukarıda ele almıştık. Fakat su sorular hala kafamızı karıştırmaktadır: Özne neden ($) olarak formülleştirilmiştir? Arzu nesnesinin nedeni olan a fiilen nedir? Ve Lacancı fantezi formülü nedir?

Lacancı Fantezi Formülü

Aslında Lacan, bireysel öznenin genelde son derece acınası bir kaderi olduğunu düşünür. Çünkü özne, başlangıç aşamasında aynadaki görüntüsünü yanlış-kavrayarak ve ötekinin zorla dayatılan yüzü (küçük öteki I ve küçük öteki II) aracılığıyla, İmgesel'deki özdeşleşmesini yabancılaşarak yürütür. Özne, başlıca dayanak noktası yüzergezer/salınan imlemeler olan Simgesel alana girerken, "varoluşunu bedeni" olarak kendisini daha fazla çözündürerek bir farklı kavramlar birliğine dönüştürür (bir soyut doğaya).

---

9 *A.g.e.*, s. 59.

10 Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek, Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left, Verso 2000, s. 119.

11 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 59. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

Şimdi artık böylece Lacan'ın öznesi boşalır, ölmüştür fakat öldüğünün farkında olmayan bir pseudo-özne haline gelmiştir, kısacası $ oluverir.

Erken dönem Lacan'a göre, (*a*) bedenin bütünlüğü olarak gözüken aynada gözüken imgeyi ima eder. Geç dönem Lacan'da ise aynı şey ***küçük-nesne a*** şeklinde kısaltılmış formül ifadesi haline getirilir ve öznenin kendisini yanılgılı bir şekilde özdeşleştirdiği arzu nesnesinden kalan gerçek artığı ima eder.

Zizek, işte bu anlamda Zizek, ideolojik fantezinin bizim gerçeklik dediğimiz şeyi desteklediğini belirtir. Bunu tersinden okuduğumuzda bu, gerçekliğin doğasının fantezi olduğu anlamına gelir, çünkü gerçekliğin sürekli oluşturulmasının nedeni yalnızca ideolojiler olmaktadır. Daha önce verdiğimiz "1957 Çin'indeki İleri Doğru Büyük Atılım" ve "1966-76 Kültür Devrimi" gerçekleri-olayları-, ancak yalnızca "proletarya diktatörlüğü altında devrimi sürdürme" şeklindeki ideolojik fantezinin desteği söz konusu olduğu için gerçek olabilmektedir. Bu ideolojik fantezi yıkıldığında, kızıl gerçeklik de dağılarak çözünür. Toplumsal yaşamın gerçekliği rüya gibidir. İnsanlar uyandığında rüyada görülen şeyler parçalara ayrılarak yok olur. Ancak Lacan'ın ve Zizek'in düşüncesine göre, ideolojik fantezi ister bireysel rüya olsun da toplumsal nitelikli gerçeklik olsun (toplumsal rüya olsun) gerçekliği daima destekler.

Zizek, burada Lacan'ın *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* seminerinde verdiği ünlü "yanan çocuk" örneğini alıntılıyor. Bir baba, ölüm döşeğindeki oğlunun başında beklemektedir. Çocuk, öldükten sonra biraz uzanmak için yan odaya geçer ama çocuğun etrafı uzun mumlarla çevrili cesedinin konduğu odayı yattığı yerden görebilmek için kapıyı açık bırakır. Çocuğun başında yaşlı bir adam nöbet tutmaktadır. Baba, bir-iki saatlik uykusunda şöyle bir rüya görür: *Çocuk onun yatağının yanına gelir, onu kolundan yakalayıp suçlarcasına "Baba, yanıyorum, görmüyor musun?" diye fısıldar*. Baba uyandığında yan odadan parlak bir ışıl geldiğini fark eder, hemen odaya doğru koşturur ve yaşlı adamın uyuya kaldığını ve sevgili oğlunun cesedinin sargıları ve kollarından birinin, üzerine düşen bir mum yüzünden yandığını görür.

Lacan'ın bu analizi babanın bu rüyasına getirilecek bildik yorumlardan oldukça farklı ve çok karmaşıktır. Babanın bu rüyayı gerçek karşısında uyanmaktan kaçmak için gördüğünü/yarattığını düşünmektedir. Öte yandan çocuğun rüya içinde "baba yanıyorum, görmüyor musun" diye yakarması dışsal gerçeklik denilen şeyin kendisinden daha korkunçtur. Bu imge dışsal gerçeklikten daha korkunç için baba rüyadan uyanmıştır. Babanın uyanmasının nedeni, kendisini bu korkunç rüyayla duyuran arzusunun Gerçek'inden kaçmaktır.[12]

Zizek, bu yaklaşımın "1960'ların 'hippilerinin' sloganını" yeniden ifade etmek için kullanılabileceğini belirtir: "Gerçeklik rüyayı destekleyemeyenler içindir"; çünkü "Gerçeklik" arzumuzun Gerçek'ini maskeleyen bir fantezi-inşaatıdır. (Lacan)

Zizek'e göre, Lacan'ın bu analizi ideolojinin yapısı üzerine yapacağımız araştırmalara da pekâlâ uygulanabilir olan bir analizdir.

---

12 *A.g.e.*, s. 60.

Zizek ve İdeoloji

İdeoloji, desteklenmesi olanaklı olmayan gerçeklikten kaçmak için inşa ettiğimiz, rüya benzeri bir yanılsama değildir. İdeoloji, en temel boyutu ile bizzat "gerçekliğimizin" kendisini destekleme işlevi gören bir fantezi-inşaatıdır. İdeoloji, hâlihazırda yürürlükte olan, gerçek toplumsal ilişkilerimizi inşa eden bir "yanılsamadır" ve dolayısıyla desteklenmesi olanaklı olmayan, gerçek, imkânsız olan bir çekirdeği maskeler. (Bu çekirdek Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından "antagonizma" olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu çekirdek simgeselleştirilemeyen travmatik bir toplumsal bölünmedir.) İdeolojinin işlevi bize gerçekliğimizden bir kaçış nedeni sunması değildir, o bize bir tür travmatik, gerçek çekirdekten bir kaçış olarak, bizzat toplumsal gerçekliğin kendisini sunar.[13]

Lacancı Mantığın Tersine Çevrilmesi

İşte bir başka çok karmaşık paragraf daha okuduk! Zizek, ideolojiyi, gerçek ilişkilerin yerine sahtelerini koyan kavramsal bir yeniden üretim sistemi olarak gören eski geleneksel anlayışa karşıt bir biçimde farklı bir şey söylüyor. Zizek, burada ideolojinin gerçeklikten kaçış için ürettiğimiz rüyadaki yanılsama değil, gerçeklik içinde toplumsal ilişkileri inşa etmek için kullandığımız bir araç olduğunu savunuyor. Çünkü ideoloji, "travmatik, imkânsız çekirdeği" sinsice saklayan gerçekliğin bizzat kendisidir. Bu, tersine çevrilmiş Lacancı bir mantıktır.

Bu düşünceyi daha iyi açıklamak için yine "Çin Kültür Devrimi" örneğini vereceğim. Kültür Devrimi'ndeki "travmatik imkânsız çekirdek" bu topraklarda yaşayan insanlar arasında tam eşitliğe ulaşma arzusudur–bu arzu her ne kadar "yüce" bir arzu nesnesi olsa dahi– imkânsızdır. Öte yandan "proletarya diktatörlüğü altında devrimi sürdürme" şeklindeki ideolojik fantezi, tam da kendi olmazlığını gizleyen "fırtınalı" kızıl bir "gerçeklik" inşa eder. Devrimci mücadelenin gelişmesi içinde ebediyen mevcut olan bu imkânsızlık, Laclau ve Mouffe gibi post-Marksistler tarafından da savunulmuştur.

---

13 *A.g.e.*, s. 60-61.

3. ZHUANG Zİ'NİN KELEBEK RÜYASI VE İDEOLOJİK RÜYA

Zizek, Lacan'ın Psikanalizin Dört Temel Kavramı seminerinden alıntı yapmaya devam eder. Bu sefer alıntıladığı örnek, Lacan'ın kelebek-benlik ilişkisinin meşruiyetini açıklamak için verdiği, Çin'deki bir masaldaki Zhuang Zi'nin kelebek rüyasıdır.

Zizek, öncelikle Zhuang Zi'nin aptal olmadığını belirtir.

> **Aptal, kendisine karşı diyalektik dolayım içeren bir mesafe kurmaktan aciz olan kişidir; tıpkı kral olduğunu düşünen bir kral gibi, kendisinin kral-oluşunu kendisinin bir parçasını oluşturduğu bir özneler-arası ilişkiler ağının ona dayattığı sembolik bir görev olarak görmeyip de kendisinin kral-oluşunu kendi dolaysız niteliği olarak gōrene benzetilebilir.[14]**

Lacan'ın başka bir sözünün olduğunu da biliyoruz: "Bir insan kendini kral olarak görüyorsa delidir; eğer bir kral kendini kral olarak görüyorsa, o da delidir."[15]

Aslında yukarıdaki iki önerme aynı anlama gelmektedir. Bu önermelerin arka planlarındaki bağlam doğrudan Lacan'ın pseudo-özne teorisine işaret etmektedir. Bireysel özne, ister erken yaşındaki **ayna aşamasında**, isterse daha sonra dilini öğrenmeye başladığı dönemde benliğin eşdeğeri değildir. Özne, erken yaşındaki **ayna aşamasında** küçük öteki ile özdeşleşme halinde (ayna ve ötekinin bakışları ile) sadece İmgesel'de yabancılaşmış olan bir varlıktan ibarettir. Ardından bu özne sosyal iletişim ile göstergeler ağına girdiğinde ise, dil tarafından çağırma yoluyla (interpellation) maskelenmiş bir "bene" dönüştürülür. Bu yüzden de, gerçeği bilmeyen ve "ben" in gerçek "benlik" olduğunu zanneden kişi aptaldır. Buradan hareketle herhangi bir toplumsal kişilik, ister kral olsun, isterse iş adamı veya uzman olsun, parçası olduğu özneler-arası ilişkiler ağı tarafından kendisine dayatılan bir simgesel yaptırımın ürünüdür. Gerçekten bir şey olduğunuzu mu düşünüyorsunuz? Aslında, siz de bir aptalsınız. Lacan, insan ile kendisi arasında, –daima–kendisine ait olmayan bir şey tarafından doldurulan "diyalektik bir boşluk" olduğunu kast etmektedir. Bu bakımdan, Zhuang Zi zekidir. Çünkü *kendisi olamayabileceğini* keşfetmiştir.

Fakat Zizek, sorunun bu kadar basit olduğunu düşünmemektedir. Şöyle sorar: Eğer simgesel dilin göstergeler-arası dışsal ağının sonucu olarak kral değil isem, üzerimdeki sır perdesi de kaldırıldıktan sonra hâlâ kendim miyim? Bana ait hiç bir şey kalmıyor mu? Bu sorular ile Zizek, geç dönem Lacan felsefesinin simgesel bütünsellik tarafından yutulması mümkün olmayan artığın varlığını tanınması ile birlikte bir takım değişiklikler geçirdiğini fark etmiştir.

---

14 *A.g.e.*, s. 61.

15 Lacan, bu görüşüne Lichtenberg'in bir sözünü de ekler: "Kendisini prens zanneden deli, bu deli prens olmadığı ve prens de deli olmadığı için prens olan bir prensten farklıdır. Bu durum göz ardı edildiğinde, birbirlerine benzerler." Bkz. *Écrits: A Selection.*

Zizek sorusunu yanıtlar:

Eğer öyle olsaydı, özne bütün içeriği başkaları tarafından ve–özneler-arası ilişkilerin oluşturduğu simgesel ağ–tarafından oluşturulan edilen bir boşluğa, boş bir alana indirgenebilirdi.

Ben "kendi içimde" bir hiçim, benim kendimin sahip olduğum olumlu içerik başkaları için ne olduğumdur. Başka bir deyişle, eğer her şey bundan ibaret olsaydı, Lacan'ın son sözü öznenin radikal bir yabancılaşması olurdu. Öznenin içeriği, "onun ne olduğu", ona simgesel özdeşleşme noktaları sunan, belirli simgesel görevler yükleyen dışsal bir anlamlandırıcı ağ tarafından belirlenirdi. Fakat Lacan'ın, en azından son çalışmalarındaki temel tezi şudur: Öznenin bir takım içeriklere, öznenin bir tür olumlu birliğe sahip olma olanağı olduğu şeklindedir. Aynı zamanda bu olanağa büyük Öteki'nin dışında, onun yabancılaştırıcı simgesel ağının dışında sahip olabilir. Bu öteki olanak aslında–özneyi bir fantezi nesnesiyle eşitleyen–fantezinin sunduğu imkândır.[16]

Bununla birlikte bu olanağın elde edilmesi, gerçeklik içinde olmaz, Lacancı Gerçek'te oluşur. Diğer deyişle, arzu nesnesini fanteziden elde etmek mümkündür. Zizek, Zhuang Zi'nin bir kelebek olmayı düşlediğinde, belirli bir anlamda haklı olduğunu belirtir.

Zizek şöyle yazar: "Kelebek, onun fantezi-kimliğinin çerçevesini, omurgasını oluşturan nesnedir. **(*Zhuang Zi ile kelebek* arasındaki ilişki *$-a* şeklinde yazılabilir). Simgesel gerçeklikte o Zhuang Zi'dir. Ama Zhuang arzusunun gerçekliğinde o bir kelebektir. Kelebek olmak, onun sembolik ağ dışında kalan olumlu varlığının tüm birleşimi idi."[17]**

Burada bazı açıklamalar yapmamız gerekiyor. Lacan'ın geç döneminde, "simgesel gerçeklik" olarak anılan şey–gerçek yaşamda–dil tarafından yapılandırılan kültürel kendinde-şey (göstergeler zincirini)anlamına gelmektedir; onun geç döneminde ortaya attığı "Gerçek" tanımı ise, bireysel öznenin simgesel ağdan kurtulduktan sonra elde ettiği imkânsız varoluştur. Gerçeklikte, Zhuang Zi kendisidir; ancak kendi arzusunda o uçan bir kelebek olmaktadır, "onun varlığının bütün birleşimi simgesel ağın dışındadır." Bu, Zhuang Zi'nin kelebek rüyasının tamamen yeni bir açıklaması oluyor.

Zizek, Zhuang Zi örneğinin bir Lacancı ilkeyi kanıtladığını söyler. Ve gerçek uyanışa–yani arzumuzun Gerçek'ine–ancak rüyada yaklaştığımızı belirtir. Ancak bunu basitçe tersine çeviremeyiz; çünkü fantezi gerçekliği desteklemektedir, gerçek yaşam ise yalnızca bir rüyadır.

---

16 Slavoj Zizek, T*he Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989, s. 61. Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yay., 2008.

17 *A.g.e.*, s. 61.

Kanımca Lacan bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Lacan geç dönem çalışmalarında, temsil sürecinde "daima sert bir çekirdek bulunduğunu, yanıltıcı aynaların evrensel oyununa indirgenemeyecek ve direnmekte olan bir artık" olduğunu fark etmiştir.[18]

Lacan böylece erken dönem çalışmalarındaki teorisini değiştirmiş ve öznenin içinde simgeleştirme tarafından tamamıyla asimile edilemeyecek olan bir gerçeklik olduğunu kabul etmiştir. Lacan'a göre insanın bu "çekirdeğe" erişebilmesi yalnızca rüya üzerinden mümkün olmaktadır. (Zizek'e göre, Lacancı felsefe ile eski klasik "naif realizm" arasındaki gerçek fark budur.)

Zizek şöyle yazar:

Bir rüyadan sonra gerçekliğe uyandığımızda, çoğunlukla kendi kendimize "bu sadece bir rüya idi" deriz ve böylece her günkü gündelik yaşamımız içinde, uyanık gerçekliğimiz içinde kendimizin aslında *bu rüyanın bilincinden* ibaret olduğumuz gerçeğine gözümüzü kapamış oluruz. Faaliyetimizi belirleyen, bizzat gerçeklik içerisindeki eylem tarzımızı belirleyen şey bu rüyada olan şeydir; bu rüyada yaklaştığımız fantezi-çerçevedir.[19]

Yukarıdaki tez rüyaların önemini hafife almaya eğilimli olduğumuzu söylemektedir. Geç dönem Lacan'a göre, rüya genellikle arzunun en gerçek nesnesini sunar. Arzunun en gerçek nesnesi olan bu a, gerçek yaşamdaki tüm fantezilerin dayanağıdır. Ona göre kilit sorun, rüyamız içinde bu gerçekle yüzleşip yüzleşemeyeceğimizdir.

Zizek, Lacancı mantık içinde ilerler ve şöyle yazar: İdeoloji, aynı zamanda toplumsal bilinçaltının aşağılayıp küçümsediği rüyadır. Eski klasik ideoloji eleştirisinde ideoloji gerçeklikle bağdaşmayan bir rüya sahnesinden ibaret olarak görülüyordu. Bununla birlikte, bizim bilmediğimiz şey ise, bizzat ideolojinin kendisinin tarihin gerçek arzusunu ortaya çıkardığı gerçeğidir.

Zizek yazıyor:

İdeolojik rüyada da aynı durum geçerlidir. Rüyaya benzer bir yapıya sahip olan ideolojinin belirlemesi ile olayların gerçek durumunu, gerçekliğin kendisini görmemiz engellenir. Bizler özneler olarak–post-ideolojik, nesnel, ayık bakışlı, ideolojik önyargılar dediğimiz şeylerden özgürleşmiş özneler olarak–olgulara oldukları gibi bakan bir bakışın özneleri olarak–başarılması imkânsız bir çaba ile "gözlerimizi açıp gerçekliği olduğu gibi görmeye çalışır" isek her bakımdan, tümüyle "kendi ideolojik rüyamızın bilinci" ile baş başa kalırız. İdeolojik rüyamızın gücünü kırmanın tek yolu, kendisini bu rüyada duyuran arzumuzun Gerçek'iyle çatışmaktır.[20]

---

18 *A.g.e.*, s. 62-63.
19 *A.g.e.*, s. 63.
20 *A.g.e.*, s. 63.

Lacan İle Geleneksel Marksizm'in Farklılığı

Zizek, Lacan ile geleneksel Marksizm arasındaki ayrılığın şöyle ortaya çıktığını belirtir: "Marksizm'in en yaygın olan perspektifine göre ideolojinin bakışı, toplumsal ilişkilerin *bütünselliğini* gözden kaçıran *kısmi* bir bakıştır, oysa Lacancı perspektifte ise ideoloji, bir bütünselliğe işaret eder, *kendi imkânsızlığının izlerini silme üzerinde kurulmuş olan bir bütünlüğe işaret eder*."[21]

Zizek'e göre, geleneksel Marksizm'in ideoloji üzerine getirdiği eleştiride söylenen şudur: Hâkim sınıfın ideolojisi, bazı küçük grupların çıkarlarını temsil etmesine karşın bu ideoloji–sinedoks söyleme[22] başvurarak–bu çıkarları tüm toplumun iradesi ve özlemi olarak gösterir. Buna karşın, Lacan'ın ideoloji hakkındaki görüşü, bireysel öznenin varoluşunun–"totalitenin imkânsız ve düşmanca baskısını"–içerdiği şeklindedir. Aynı zamanda bu, toplumsal fantezinin özünü de oluşturur. Bu yaklaşım, Marx ve Freud'un farklı fetişizm kavramları ile çok yakından ilişkilidir: Marx meta ya da para fetişinin toplumsal ilişkiler ağının üzerini maskelediğini iddia etmiş iken, Freud ise, fetişin yoksunluğu duyulan şeyleri (hadımlığı) açığa çıkarttığını ileri sürer ve bu yoksunluğun hiçliği temeli üzerinde simgesel ağ inşa edilmiştir.

Zizek'e göre, Lacan'daki **Gerçek** kavrama çabamız içinde "her zaman aynı yere dönen" bir şeydir. Zizek'e göre, hatta daha ileri gidersek, böylece Marx'ın ideoloji eleştirisi ile Lacan ve Zizek'in ideoloji eleştirileri arasındaki farkı tespit edebiliriz:

Zizek bu farklılıkları şöyle inceliyor:

Birincisi, Marx'a göre, "ideolojinin işleyişi–tam mükemmel anlamıyla–bir 'yanlış' *dışsallaştırma ve/veya evrenselleştirme* işlemidir. Somut bir tarihsel kavşaktaki koşullarla bağlantılı bir durum, insanın koşullarının ebedi, evrensel doğası olarak gösterilir; tikel bir sınıfın çıkarı, kendisini insanoğlunun evrensel çıkarı kılığı altında gizler."

İdeolojiyi eleştirmenin amacı bu sahte evrenselliği reddetmek, genel insanın ardında gizlenen burjuva bireyi açığa çıkarmak; insanın evrensel hakları ardına gizlenmiş olan kapitalist sömürüyü mümkün kılan üretim biçimini; tarih-üstü bir değişmezlik olarak gösterilen 'çekirdek aile'nin ardında gizlenmiş olan şeyin aslında akrabalık ilişkilerinin tarihsel olarak özgül ve sınırlı biçimi olduğunu, vb. saptamaktır."[23] Marx'a göre bunun, parçayı bütün olarak ele alma, tarih-dışını tarih olarak alma mantığından hiç bir farkı yoktur; ideolojik paradoksun kilit çözümü ise yeniden tarihselleştirilmiş hakikattir.

---

21 *A.g.e.*, s. 65.

22 **Sinedoks söylemi:** özel olan bir durumu genelleştiren veya tersini yapan yanıltmaya yönelik bir söylem türü.

23 *A.g.e.*, s. 65.

İkincisi, Lacan-Zizek düşüncesine göre ise ideolojinin eleştirisi ebedileştirilmiş, evrenselleştirilmiş bir soyutlamayı hedeflememekte, tam tersine, "*aşırı-hızlı tarihselleştirmeyi*" hedeflemektedir. Marksizm, ideolojinin tarih-dışı bir biçimde yaptığı soyutlamayı açığa çıkarıp böylece aşırı-hızlı evrenselleştirmeye karşı çıkmak için tarihselleştirmeyi kullanır.

Zizek, bunu şöyle açar: "Eğer aşırı-hızlı evrenselleştirmenin işlevi bizleri onun tarihsel, toplumsal-simgesel belirlenimine karşı körleştiren sahte-evrensel bir İmge üretmek ise, aşırı hızlı tarihselleştirme de–aynı şekilde–çeşitli tarihselleştirmeler/simgeselleştirmeler yoluyla bizleri gerçek çekirdeğe karşı körleştirir."[24] Hatta Zizek burada çok duygulu bir örnek dahi verir: "Yirminci yüzyıl medeniyetinin bize bakan 'sapık' yüzü" olan toplama kamplarını bu açıdan değerlendirir ve bize gerçek çekirdeğe karşı nasıl körleştirildiğimizi açıklar: Bu olguyu (gerçek çekirdekten söz ediyor)–Yahudi Soykırımı, Gulag Takımadaları sürgünleri...gibi–somut bir imgeye iliştirmeye yönelik tüm farklı çabalar, bu olguyu onu (Faşizm, Stalinizm) gibi somut bir toplumsal düzenin bir ürünü düzeyine indirgemeye yönelik harcanan tüm çabalara bakalım–tüm bunlar tüm toplumsal sistemlerde olan aynı travmatik çekirdeği–medeniyetimizin "gerçeği" olan gizleme çabaları değil de nedir?"[25]

Zizek şöyle devam eder: "Toplama kamplarının 'liberal' İngiltere'nin, Boer Savaşı günlerine dayanan bir icadı olduğunu, bunların ayrıca ABD'deki Japon nüfusu tecrit etmek amacıyla da kullanıldığını, vb. unutmamamız gerekir." (Yakın tarihli Irak Savaşı'nda savaş esirlerini hapsetmek için kullanılan bu kamplarda esirlere işkence edildiğinin ortaya çıkması, Amerikalıların her gün gündeme getirmekten hoşlandığı, insan haklarının içerdiği "başa baş noktasına" işaret etmektedir.)

---

24 *A.g.e.*, s. 65.
25 *A.g.e.*, s. 66.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Adorno, Theodor. "Letters to Walter Benjamin" on *Aesthetics and Politics*, New York: 1977.

"Sociology and Empirical Research" in *The Positivist Dispute in German Sociology*. Translated by. Glyn Adey and David Frisby. New York: Educational Books Ltd., 1976.

Negative Dialectics. Translation by. E. B. Ashtion. New York: The Continuum Publishing House, 1990. *Prisms*. Cambridge: MIT Press, 1967.

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1972.

Bataille, Georges. *Eroticism, Expenditure and General Economy*. Ed. Wang Min'an. Changchun: Jilin People's Publishing House, 2003.

History of Eroticism. Trans. Liu Hui: The Commercial Press, 2003.

Baudrillard, Jean. *The Consumer Society: Myths and Structures*. Theory, Culture & Society. London: Sage Publications Ltd, 1998.

The Mirror of Production. Trans. Mark Poster. St. Louis: Telos Press, 1975.

The System of Objects. Trans. James Benedict. Radical Thinkers. London [u.a.]: Verso, 2005.

Benjamin, Walter. *Works of Walter Benjamin*. Beijing: Chinese Social Science Press, 1999.

Best, Steven and Douglas Kellner. The Postmodern Turn. New York: Guilford Press, 1997.

"Commodification of Reality and Commodified Reality: Baudrillard, Debord, and Post-Modern Theories," in Douglas Kellner (ed.), Baudrillard: A Critical Reader, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

Butler, Judith, Ernesto Laclau, and Slavoj Zizek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Verso, 2000.

Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Trans. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 2002.

Debord, Guy. *Comments on the Society of the Spectacle*, Trans.Malcolm Imrie, London: Verso, 1998.

The Society of the Spectacle, Trans. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994.

Deleuze, Gilles. *Philosophy and Critique of Power*. Commercial Press, 2000.

Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.

Derrida and Elisabeth Roudinesco. *For What Tomorrow: A Dialogue (Cultural Memory in the Present)*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004. Derrida and George Collins.

The Politics of Friendship. Phronesis. London [u.a.]: Verso, 2005.

"Dialogue about Marxism." (Chinese) "I Am at War with Myself." SV. *Derrida (Special Issue)*, 2004.

"Interview" in *Writing and Difference* (Chinese version). Beijing Joint Publishing, 2001.

Derrida's Speeches in China. Central Compilation and Translation Press. 2003.

Positions. Trans. Alan Bass. London: Continuum Publishing Group, 2004.

Eagleton, Terry. *The Aesthetics of Ideology*. Trans. Wang Jie, etc. Guang Xi Normal University Press, 1999.

Erjavec, Ales. *Toward the Image*, Trans. Hu Julan, Zhang Yunpeng, Changchun: Jilin People's Press, 2003.

Fields, Belden and Steven Best, "Situationist International," in Robert A. Gorman (ed.), *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*, Westport: Greenwood Press, 1985.

Foucault, Michel. "*Words and Things*," in *Philosophical Discourse in Postmodernism*. Hangzhou: Zhejiang Renmin Press, 2000.

Fromm, Erich. *To Have or to Be?* London & New York: Continuum International Publishing Group, 2005.

Fukuhara Taihei. *Lacan: Mirror Stage*. Hebei Educational Publishing House, 2002.

Simmel, Georg. *Money, Gender and Modern Life Style* (Shanghai: Academia Press, 2000).

Godelie, Maurice. *Anthropology, Science of Primitive Societies?* Paris: Denoël, 1971.

Goldman, Lucien. *Hidden God*. Beijing: Baihua Literature and Art Publishing House, 1998.

Gramsci, Antonio. "Revolution of Anti-Capital", from *Gramsci's Works*, Vol. 1. Beijing: Renmin Press, 1992.

Heidegger, Martin, and David Farrell Krell. *Nietzsche*. San Francisco: Harper & Row, 1979.

Being and Time. Blackwell, 1978.

Jameson, Fredric. *Gratification: Culture and Politics*. Beijing: CSSPW, 1998.

Neo-Marxism. People's University Press, 2004.

The Cultural Logic of Late Capitalism. Beijing: Sanlian Bookstore, 1997.

Jiang Min'an. *Postmodern Philosophical Discourse—From Foucault to Said*. Hangzhou: Zhe Jiang People's Publishing House, 2000.

Johnson, Richard. "What Is Study of Culture?" in *Works on Study of Culture*. Beijing: CSSPW, 2000.

Kellner, (ed.) *Baudrillard: A Critical Reader*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

Media Spectacle, London & New York: Routledge, 2003.

Lacan, Jacques. *ÉCRITS: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.

Lenin, Vladimir. *The Collected Works of Lenin*. Beijing: People's Publishing House, 2nd Ed, Vol. 55, 1990.

Levinas, Emmanuel. *God, Death, and Time*. Trans. Bettina Bergo. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

Nine Talmudic Readings. Trans. Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Lévi-Strauss, Claude. "Introduction to Sociology and Anthropology." Trans. Yu Biping. *Sociology and Anthropology*. Shanghai Translation Publishing House, 2003.

Li Zhongshang. *Analysis of "New Marxism."* China Renmin University Press, 1987.

The Third Road. Academy Press, 1994.

Lukács, Georg. *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press, 1971.

Lury, Celia. *Consumer Culture*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

Marx, Karl and Frederick Engels. *Collected Works*. London: Lawrence & Wishart, 1976.

Capital, vol. 1. London: Lawrence & Wishart, 1977.

Mauss, Marcel, and Robert Brain. *A General Theory of Magic*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

The Gift : Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. Trans. Ian Cunnison. Glencoe: Free Press, 1954.

Pascal, Blaise. *Thoughts*. Cup Archive.

Popper, Karl. *Unended Quest*. Trans. Qiu Renzhong. Fuzhou: Fu Jian People's Press, 1984.

Poster, Mark. *Jean Baudrillard, Selected Writings*. Stanford, California: Stanford University Press, 1988.

Ricardo, David. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. London, 1821.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Beijing: Joint Publishing Company Limited, 2002.

Salecl, Renata, and Slavoj Zizek. *Gaze and Voice as Love Objects*. Durham: Duke University Press, 1996.

Scheler, Max. *Subversion of Value*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1997.

Schmidt, Alfred. *Concept of Nature in Marx*. Commercial Press, 1988.

Szeman, Imre. "Ghostly Matters: On Derrida's Specters." *Rethinking Marxism* 12.2 (2000).

Wolin, Richard. *The Concept of Cultural Critique*. Beijing: Commercial Press, 2000.

Yang Haifeng. *Towards Post-Marx: From Mirror of Production to Mirror of Symbols*. Central Compilation and Translation Press, 2004.

Yu Biping *A General Theory of Magic in Sociology and Anthropology*. Shanghai Translation Publishing House, 2003.

Yu Runyang. *An Introduction to Philosophy of Modern Western Music*. Hunan Educational Press, 2000.

Yu Wujin and Chen Xueming. *Foreign Marksist Schools*. Shanghai: Fudan University Press, 1990.

Yuasa, Hiroo. *Georges Bataille: Consumption.* Trans. Zhao Hanying: Hebei Educational Publishing House, 2001.

Zhang Yibing. "Anthropocentrism: In and Out" in *Philosophical Trends*, Vol. 6, 1996.

"Barthes: Text is a Kind of Weaving" in *Tribune of Social Sciences.* Vol. 10, 2002.

"Contemporary Ecological Horizon and the Logic of the Materialistic View" in *Philosophical Researches.* 8 (1993).

"Double Mediations of Nature and Society" in *Study and Exploration.* Vol.3, 2003.

"Post-Marx Thought is not Marxism." in *Journal of Nanjing University.* Vol. 2.

"Revolutionary Dialectics and Critical historical Materialism", *Shangdong Social Science*, issue 2, 2000.

"The Devil Other: Who Drives You Crazy" in *The Journal of Humanities.* 2004. vol. 5.

"What is the Late Marxism" in *Journal of Nanjing University.* 2004. vol. 5.

A Deep Plough Of Texts (Vol. 1). People's University Press, 2008.

A Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser. Central Compilation and Translation Press, 2003.

Atonal Dialectical Imagination: The Textological Reading of Adorno's Negative Dialectics. Sanlian Bookstore Press, 2001.

Back to Marx—the Philosophical Discourse in the Context of Economics. Nanjing: Jiangsu Renmin Publishing House, 1999.

Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser. Central Compilation and Translation Press, 2003.

The Collected Works of Zhang Yibing. Guang Xi Normal University Publishing House, 1999.

The Impossible Truth of Being: Mirror of Lacan's Philosophy. The Commercial Press, 2006.

The Subjective Dimension of Marxian Historical Dialectics. Nanjing University Press, 2002.

Zhang Yibing and Meng Mugui. *To Understand Marx: Contemporary Illustration of Original Marksist Philosophy.* People's University Press, 2004.

Zizek, Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion.* Wo Es War. London; New York: Verso, 2002.

Zizek and Glyn Daly. *Conversations with Zizek.* Conversations. Cambridge [u.a.]: Polity, 2004.

Grimaces of the Real. Central Compilation and Translation Press, 2004. *Mapping Ideology.* London; New York: Verso, 1994.

The Fragile Absolute. London; New York: Verso, 2000.

The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality. Verso, 2005.

The Plague of Fantasies. London; New York: Verso.1997.

The Sublime Object of Ideology. London: Verso, 1989.

*The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology.*Wo Es War. London; New York: Verso, 1999.

Önde gelen Batı Marksizmi uzmanlarından felsefeci Zhang Yibing, Çin Marx-Engels Akademisi'nin daimi üyesidir. Yayınevimiz onun *Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi* adlı eserini iki cilt halinde yayınlamaktadır. Yazar, Adorno, Zizek, Derrida, Debord, Baudrillard gibi ünlü düşünürlerin başyapıtlarını, metin çözümlemesi ile okumaktadır. 1920'lerde ortaya çıkan geleneksel Batı Marksizmi, Marksizm'in resmi bir biçimde yapılandırılmasına ve Marx'ın ideolojik yorumlarla idolleştirilmesine itiraz eder. Bu akım, Marksizm'in metinlerini yeniden yorumlamaya girişir ve Engels-Stalin sisteminden farklılaşan, Ortodoks-olmayan bir "neo-Marksizm" oluşturmaya girişir. Bu oluşum içinde Marx genellikle batılı bir kültürel ve felsefi çerçeve içinde konumlandırılır. 1930'larda Marx'ın *1844 El Yazmaları* okumaları hümanist Marksist eğilime yol açar ve 1960'larda zirveye ulaşır. Bu eğilim Althusser ve diğerlerinin–bilimselci kanadın–direnişine yol açar. Bunlar tarihsel olmayan insan kavramını ve öznelliği reddederler; böylece–akademik bilinçdışı içinde–akılcılığın çözündürülmesini yeniden üretirler ve bir hümanizm ve bilimselcilik paradoksu oluşur.

Arka planda dünya sosyalist akımının merkezinde ortaya çıkan 20. Kongre olayı ile birlikte güçlü bir kriz duygusu oluşmuş ve bu durum sol aydınlar üzerinde derin bir hayal kırıklığına ve sağa kaymaya yol açmıştır. Birdenbire bütün burjuvazi "ideolojinin sonunu" ve komünizmin ölümünü kutlamaya başlamıştır. Marx'ın açtığı, insanlığın kurtuluşuna giden kapı kapanmış görünür. Olaylar Fransız Marksisti Lucien Goldman'ın *Gizli Tanrı* kitabının önemli tarihsel arka planını oluşturmaktadır. Öte yanda postmodern düşünce Batı'daki radikal muhalefetin asıl itici gücü haline gelmektedir. Frankfurt Okulu'ndan Adorno'nun *Negatif Diyalektiği*–totalite ve özdeşlik eleştirisi–1960'lı yıllara ait zorunlu tarihsel bir sonuç olarak klasik Batı Marksizmi'nin sona erişine işaret eder. Bu sona erme pratik anlamda 1968'in Kızıl Fırtınası ve Prag'daki "Gül Devrimi"nin başarısızlığı yoluyla gerçekleşmiştir. Bundan böyle yeni bir paradigma ile birlikte postmarksizm ve heterojen postmarksgil eğilimin oluşumuna tanık oluruz. Bu aşama (Benjamin-Adorno), postmarksist düşüncenin gerçek başlangıcıdır. Bu aşamadan itibaren Marksist çerçevedeki pratik, üretim ve tarihsel ilerleme kavramları artık tarafsız değildir. Tarihsel materyalizmin bu derin temelleri, Arendt'in *İnsan Koşulları,* Habermas'ın *Akılcı Bir Topluma Doğru* eserleri ya da Leiss'ın *Doğanın Hâkimiyeti* eseri tarafından doğrudan saldırıya maruz kalır.

Okuyucu, bu kitaptaki okumalar içinde Marx'ın gerçek felsefesi, diyalektiği, materyalizmi ve onun en temel teorileri üzerine yeni bir deney içine girebilecektir.

ISBN 978-605-4511-53-2

9 786054 511532