METAFİZİK
KAVRAM VE SORUNLAR

THEODOR W. ADORNO

İsmail Serin çevirisiyle

İTHAKİ > KURAM

ithaki

Metafizik Kavram ve Sorunlar
Theodor W. Adorno
Orijinal Adı: *Metaphysik. Begriff und Probleme*

İthaki Yayınları - 1190

Yayın Koordinatörü: *Tuğçe Nida Sevin*
Editör: Selçuk Aylar
Yayına Hazırlayan: *Eda Tezoler*
Kapak Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *B. Elif Balkın*
1. Baskı, Şubat 2017, İstanbul

ISBN: 978-605-375-643-9

Sertifika No: 11407

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1998.
Bütün hakları Suhrkamp Verlag Berlin'e aittir.
Türkçe çeviri © İsmail Serin, 2012
© İthaki, 2017

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki[M] Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Caferağa Mah. Neşe Sok. 1907 Apt. No: 31 Moda, Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

Theodor W. Adorno

METAFİZİK

KAVRAM VE SORUNLAR

Çeviren
İsmail Serin

ithaki

İÇİNDEKİLER

Metafizik Kavramı

Birinci Ders: Metafizik Nedir? 11

Felsefenin rezaleti metafizik • "Art-dünya" ve doğaüstücülük • Özlerin gerçek varoluşuna karşı • Metafiziğin kavramsal karakteri; Tümeller çekişmesi (I) • Olgucu felsefe tarihinde teoloji ve metafizik • Teolojinin metafizikle ilişkisi • Saf düşünceyle mutlak olanı tanımlama girişimi; dogmacılık ile yeni dogmacılık eleştirisi; teoloji ile metafiziğin anlaşması • Tümeller çekişmesi (II); metafizik kavramlarının biçimselleştirilmesi; "metafizik maddeciler" olarak Leukippos ile Demokritos

İkinci Ders: İlk Neden Öğretisi 25

Ders notları: İlk neden öğretisi olarak temel bilim; kalmak veya olmak; metafizik sorularını unutuş (güç, yaşam, psiko-fiziksel koşutluk)

Üçüncü Ders: Kavramın Tarihi 29

Ders notları: Kavramın tarihi; geleneksel metafizik sınıflandırması; 'Tümevarımsal metafizik'; temel metafiziğe karşı

Aristoteles'in Metafiziği

Dördüncü Ders: Platon, Aristoteles ve Heidegger 34

Platon'un İdeler Öğretisi; varolmayan olarak duyulur • *μέθεξις*

öğretisi; geç Platon'da deneyimin tanınması • τὸ ὄν ile baş τὰ ὄντα arasındaki gerilim • Tanrıların kavramlara dönüştürdüğü ideler; metafizik: Bir kırılma yansıması; eleştiri ve kurtarma birliği • Aristoteles'in Platon eleştirisi; 'düşüncenin, kendi yıktığı şeyi kurtarma zahmeti'; Kant'ın Platon ile Aristoteles'e yaklaşımı • Heidegger'in Aristoteles'i eski haline getirmesi; Aristoteles'in *Metafiziği*'nin açılış cümlesi (I) • Aristoteles'in *Metafiziği*'nin açılış cümlesi (II) • Aristoteles'in deneyimciliği

Beşinci Ders: Evrensel ve Tikel 48

Zeller'e göre Aristoteles'in Metafiziğinin ana konuları; 'ilk ilkeler ve nedenler bilimi;' tikel ve evrensel (I) • Tikel ve evrensel (II); Aristoteles'in adcılığa göre duruşu • Tikelin *içindeki* evrensel; χωρισμός'a karşı; Aristoteles ve Husserl • İdeler öğretisi eleştirisi; Platon ile Kant'ın ahlâk yasası arasındaki paralellik • Tikelin özü; dolaysız • Töz ve dolaysızlık: Aristoteles, Hume, Kant • Aristoteles ile Hegel'de dolaysızlık ve dolayım; δεύτεραι οὐσίαι öğretisi

Altıncı Ders: Kaynak ve Geçerlilik 61

Kavram ve Varolanlar, tek ve birçok, 'teklikte çokluk' • Ontoloji: biçimin önceliği; biçim ve madde; ἐνέργεια ve δυναμις • Tarihe yaklaşım: yakınlık ve uzaklık • Takas edilmiş gerçeklik ve olasılık; Aristoteles'te adcılık ve gerçekçilik • Bizim için ve kendi için; doğruluğun bölümlendirilmesi; Scheler ve Husserl'de skolastik gelenek • İlk ve en eski olanın önceliği; hareket etmeyen hareket ettirici; dolayım düşüncesi

Yedinci Ders: Aracılık ve Orta 76

Öncelik sorunu • İdealist ön-yargı ya da *misère de la philosophie* • İdeoloji sorunu ve onun doğru içeriği • Doğruluğun zamansal çekirdeği • Çözümlenmemiş aracılık sorunu • Biçim ve madde (I); aracılık ve 'tam orta' • Öznellik olmayan Antik Çağ • Öznellik ve diyalektik; *malgré lui-même* idealizm; biçim ve madde (II) • Hegel ve Aristoteles

Sekizinci Ders: Değişmezlik Öğretisi 89

Eleştiri ve kurtarma • Platon ve Aristoteles'te duyulur olan • Duyulur olanda bilginin a priori temeli • İçerikle dolayımlanan biçim • Göz ardı edilmiş soyutlama süreci • Değişim, oluşum, hareket; değişmeyene göre değişim; diyalektik yolunda • Sonsuzun yokluğu • Değişmez olanın öğretisi • Töz ile ilineğin ön-izlemesi

Dokuzuncu Ders: Biçim ve Madde 103

Dayanak ve özellik, madde ve Gestalt • Biçim ve madde: gerçeklik ve olasılık • Aristoteles'in idealizmi; biçimin gerçekleşmesi olarak değişim • τέλος kavramı; Schelling'te madde ve biçim • Töz olarak madde kavramının eleştirisi • Doğruluğun eleştirisi; sorunların yeniden ortaya çıkması • Sentezin gerçek temeli • πρώτη ὕλη olarak madde • Kavramsal olmayanın kavramı madde; açıklığı düşünme olarak metafizik

Onuncu Ders: Aracılık Sorunu 117

Aracılık, ana sorun • Biçimin sürekliliği ve kavramın değişmezliği • Soyutlamanın ontolojik üstünlüğü; Maximilian Beck'in 'ruhun ölümsüzlüğü' • Ölümsüzlük ve kavramın hipostazına dair dinin iddiaları • Dört neden • Kavramlarca dolayımlanan olasılık • Nedensellik: ἀνάγκη'nin sekülerleşmesi; doğal nedensellik ve rastlantı • 'Özgürlüğe dayanan nedensellik;' yapısal ortaklaşa eğilim olarak metafizik

On Birinci Ders: Hareket, Değişim 129

Maddenin olumsuzluğu, Aristotelesçi topos • Katılık ve gelişimin örtük diyalektiği • *principium individuationis* olarak madde; iyi evrenseli; kavramsal olmayan kavramı • Saklı nesnel idealizm • 'Değişim nasıl olabilir' • Olasının gerçekleşmesi olarak hareket • Hareket eden ve ettiren ilkeler; ruh-beden ikiliği • Hareket: biçim ve maddenin teması

On İkinci Ders: Hareket Etmeyen Hareket Ettirici 142

Maddecilik ile kavramcılık arasında gidip gelmek • Hareketin

ebediliği öğretisi; değişimin ontolojileştirilmesi; 'tarihselcilik' • Hareket ve hareket etmeyen hareket ettirici • Kavramsal açıdan teolojinin yeniden ele alınışı • Metafiziğin olumlayıcı eğilimi; Tanrının ontolojik kanıtının habercisi; Bir ve teklik • Tektanrıcı eğilim; idealizm ile νους; νους ile öznellik • Tanrısal etkinlik: düşünme; Aristoteles'in kuramsal kavramı • Kuram ve pratik; düşünsel ve fiziksel emeğin bölünmesi

On Üçüncü Ders: Atina ve Auschwitz 155

Öznel idealizm ve durağan ontoloji • Tanrısal öz-düşünceye dalış ve totolojik bilgi • Öz-düşünüm modeli; dünyanın 'kurban edilmesi'; teleoloji • "Tüm birdir' • Helenistik aydınlanmaya doğru

Auschwitz'den Sonra Metafizik

Burada ve şimdi göründüğü haliyle metafizik • Metafizik: mantığın dayantısı; düşünme ve varlık • Günümüzde metafizik deneyim; değişmezlik ve fanilik; mistisizmde bulunan dünyevi ögelerin uygunluğu • Auschwitz metafizik kavramını değiştirmiştir

On Dördüncü Ders: Benliğin Tasfiyesi 170

Metafiziğin olumlayıcı karakteri, kurbanlarla alay • Anlamın ideoloji olarak iddia edilmesi; Schopenhauer ve Yaşama İstencinin yadsınması • Gerçek cehenneme doğru • Yaş ve ölüm değişmez değiller • *Varlık ve Zaman*'da ölüm; mutlak uyarlama • Benliğin tasfiyesi ve kendini koruma suçu • Bireyin değiştirilebilirliği, 'anlam' olarak önemsizlik • Auschwitz'den sonra lirizm

On Beşinci Ders: Metafizik ve Maddecilik 186

Bir Stoacılık eleştirisi; bir suç bağlamında özne • Felsefe ve 'Comment c'est'; Yüzey ve derinlik • Pozitivist tescil ve spekülatif yükseliş • Teni koşulsuz buyruk; ek • Leş, pis koku ve çürüme • Kültürün başarısızlığı • Diriltilmiş kültüre karşı

On Altıncı Ders: Olumsuzluğun Bilinci 198

Mutlağın bilinci ve kendi başına mutlak • Diyalektik teoloji • Kö-

tünün perdesi 'Yüce sözler;' Çalışma konusunun kaderi olarak dilin kaderi • 'Beckett toplama kampında olsaydı;' aşırı olanı düşünmek • Eylem ve üzerine düşünme • Kültürün yıkımına karşı

On Yedinci Ders: Günümüzde Ölmek 212

Kültür ve doğa • Metafiziğe bir giriş kapısı olarak ölüm; Heidegger'in ölüm metafiziği; gerçekleşmemiş potansiyel • Zaman; 'yaşamın tümlüğü' • Ölüm ve umudun olumsallığı • Bergotte'un ölümü, Beckett'in hiçliği; ölümsüzlük düşüncesi • Hamlet ve günümüzde ölmek

On Sekizinci Ders: Metafizik Deneyim 226

İlk deneyim olmayan mistik deneyim • Bilgide gelenek ve güncellik • Adlardaki mutluluk • Metafizik deneyimde yanılabilirlik • Şeyleşme • Nesnenin önceliği • Faydasız bekleme • Hegel'e yaklaşım: olumlunun değil olumsuzun olumsuzlanması

Kısaltmalar 241

Editörün Sonsözü 243

Grekçe Sözlükçe 253

BİRİNCİ DERS

11 Mayıs 1965

Bu dersleri duyurduğum zaman "Metafizik" ana başlığı ile "Kavramlar ve Sorunlar" alt başlığını koymuştum. Alt başlık epeyce düşünmeden seçilmemişti, zira zaten metafizik kavramı kayda değer güçlükler doğurmaktadır. Lafı dolandırmadan söyleyeyim, niyetim ilkin metafizik kavramını irdelemek, ondan sonra belirli metafizik sorunlarına ilişkin paradigmatik bakımdan konuşmak; aslında başka türlüsü de olamaz. Bu sorunları, kendi diyalektik yapıtımda karşılaştığım bağlamda ortaya sereceğim.[1] Hiç kuşkusuz metafizik kavramının, felsefenin baş belası sorunu olduğu söylenebilir. Bir yandan felsefe varlığını metafiziğe borçludur. Bu demek oluyor ki, metafizik -daha sonra başka bir şeyle değiştirsem de ilk önce standart felsefe dilini ödünç alırsam- esasen felsefe yapmaya başlamış insanlar bakımından "son şeyler" diye bilinen şeylerle uğraşır. Öte yandan, metafiziğin durumu öyle bir durumdur ki, konusunun ne olduğunu belirlemek aşırı derecede zordur. Bunun nedeni yalnızca bu konunun ve hatta metafiziğin baş sorununun varlığının kuşkulu olması değildir;

1 Adorno 1959-1966 arasında yazılmış *Negatif Diyalektik*'ten söz ediyor; 1965 yaz dönemi derslerinde, yoğun biçimde Mayıs 1965'te üzerinde çalıştığı ve Temmuz 1965'te verilmiş 13-18. Derslerde (bkz. s. 17, 3. dipnot) başvurduğu "Metafizik Üzerine Meditasyonları" (Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, Londra 1990, s. 361 ve ilerisi; krş. GS 6, s. 354 ve ilerisi) özellikle düşünüyor.

ama konusunun varlığı ya da yokluğu göz ardı edilse bile metafiziğin gerçekten ne demek olduğunu söylemenin çok zor olmasıdır. Günümüzde Almanca konuşulan yerlerin dışında kalan dünyanın neredeyse tamamında metafizik, bir hakaret terimi olarak, boş spekülasyonla aynı anlamda, katıksız saçmalık ve Tanrı'nın bilebileceği öteki entelektüel kötülükler gibi kullanılmaktadır.

Bu yüzden, metafiziğin ne demek olduğuna dair başlangıç düzeyinde bilgi vermek (zira sizlerden farklı alanlarda okuyanlara hiç kuşkusuz zaten anlatılmış olmalıdır) yalnızca zor olmakla kalmıyor, ayrıca dediğim gibi, metafiziğin konusunu bir nebze olsun açıklıkla tanımlamak bile pek güçtür. İçinizden onun eserleriyle tanışıklığı olanların bileceği gibi, metafiziğe dair şikâyetlerinde sözünü esirgemeyen Nietzsche ile okul çocuğu olarak ilk karşılaştığım zamanki kendi eski deneyimim aklıma geliyor; konu metafizik olunca yolumu bulmakta nasıl zorlandığımı hatırlıyorum. Benden epeyce yaşlı birilerinden öğüt istediğim zaman bana metafiziği anlamak için çok erken olduğu ama bir gün anlayabileceğim söylendi. Böylece metafiziğin konusuna ilişkin sorunun cevabı ertelendi. Bu bir yaşam öyküsü rastlantısıdır, ama metafizik sistemlere ya da felsefelerin kendilerine bakarsak kendi içlerinde meydana gelen şeylerin o öğüt parçasında ifade edilen şeyden o kadar farklı olmadığı kuşkusundan kaçınamayız. Bir zamanlar kendisini metafiziğe bir başlangıç eseri, bir hazırlık dersi olarak görmüş felsefenin tüm ölçüsüz çabası özerkleşmiş ve metafiziğin yerini almıştır. Ya da felsefe nihayet metafizikle ilgilendiği zaman, söz gelimi Kant'ta[1] olduğu

1 "Metafizik Üzerine Meditasyonlar"daki tartışma dışında Adorno, Kant'ın metafiziğe yaklaşımını en önemlisi 1959 tarihli Kants 'Kritik der reinen Vernunft' dizisindeki 4. ve 5. Derslerde ele alır (krş. NaS IV. 4, s. 57 ve ilerisi). Kant'ın metafiziğin temellerini yenilemesinin en anlaşılır anlatımı, Editörün bildiği kadarıyla, daha önceden 1925/26 kış döneminde Horkheimer'ın verdiği bir derste bulunabilir. (Krş. Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, haz. Alfred Schmidt ve Gunzelin Schmidt Noerr, cilt 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931, 2. Vorlesung über die Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie

gibi, metafizik sorularına verilen sonsuz olası yanıtla avunuruz. Sonra bu sorulara bir yanıt verilmesi yerine -metafizik bakış açısından ifade edebilirsem- o metafizik sorularını yöneltmeye hiç hakkımız olup olmadığına dair mülahazalar verilir bize. O yüzden, deneyimlediğim nahif erteleme ve geciktirme gerçekte o kadar da rastlantısal değildir. Bizzat çalışma konusuyla ilgili gibi görünüyor ve hâlâ *progressus ad infinitum*'un, hiç gelmeyecek bir zamanda kendisinden metafizik soruları diye bilinen soruların nihayet çözümleneceğinin umulduğu Kantçı biçimini, bilginin sonsuz ya da belirsiz biçimde süren gelişimi diye kabul eden, özellikle metafizik konusunda felsefenin benimsediği genel usulle ilgili yapılacak bir şey gibi görünüyor.

Nietzsche'den söz ettim. Eserinde metafizik kavramı sıklıkla şaka biçiminde birden ortaya çıkar, oysa bunlar metafizikten gerçekten anlaşılması gereken şeye ilk yakınlaşmayı içerir. Nietzsche, *Hinterwelt*'ten -"art-dünya"- bahseder ve metafizikle uğraşanlara, hatta uygulayan ya da öğretenlere *Hinterwelter*[1] -"art-dünyalı"- adını takar; bu, o tarihlerde, kuşkusuz Amerikan İç Savaşı'ndan hemen sonraydı, uluorta kullanılan "dağlı" (*Hinterwäldler*) kelimesini çağrıştıran bir dokundurmaydı. Bu deyiş, taşrada yaşayanlara, içinden o zamanlar epey güncel bir

---

[u. a.], Frankfurt/Main 1990, s. 24 ve ilerisi); Adorno, muhtemelen Horkheimer'ın anlatımını sorgulamadan devralmıştır.

1 Krş. Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, çev. R. J. Hollingdale, Harmondsworth 1961, s. 58 (burada terim "öbür dünya" olarak çevrilse de); metafizik ile "art-dünya" arasında söz gelimi *Human, All Too Human*'da doğrudan bir denklik bulunabilir: "Metafizikçiler ile art-dünyalıların incelikli konuşmalarını duyduğumuz zaman kesinlikle "ruhen düşkün" olduğumuzu duyumsarız; ama bizimkinin baharıyla güzüyle, kışıyla yazıyla değişimin cenneti iken onlarınkinin kırlaşmış, donuk sonsuz sisler ve gölgeleriyle art-dünya olduklarını da duyumsarız. (Nietzsche, *Sämtliche Werke*, cilt. 2, Münih 1993, s. 386). Adorno'nun alıntılamaya bayıldığı Nietzsche'nin bu metaforuyla ilgili olarak bakınız NaS IV.4, s. 165 s. 382 ve ilerisi; NaS IV.15, s. 38 ve nihayet Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, ed. Rudolf zur Lippe, cilt 2, 5. bsk., Frankfurt/Main 1989, s. 162.

şahsiyet olan Lincoln'un çıktığı orta batının en karanlık şehirlerinden gelenlere atfedilirdi. Bu kelime, metafiziğin bildiğimiz ve bilebildiğimiz dünyanın arkasında bir dünya daha olduğunu varsayan bir öğreti olduğunu ima eder. Fenomenler dünyasının arkasında, ortaya çıkarmanın ve aydınlatmanın felsefenin görevi olduğu, tümüyle gerçek, kalıcı ve değişmez, kendi başına bir dünya, bir özler dünyasının -burada Nietzsche'nin tanımı Platoncu geleneğin ironik bir yorumu halini alır- gizlenmiş olduğu zannedildi. Daha nesnel ifade edilirse, metafizik, Öte'ye ait olan her şeye ya da içkinlik alanının aksine -deneyimin ötesindeki âlem için özel bir felsefe terimi kullanacaksak- aşkınsalın bilimine dair felsefi teorinin özünün özü diye sunuldu. Ama aynı zamanda, Nietzsche'nin "art-dünya" terimi, bildiğimiz dünyanın ardında böylesi bir dünya olduğu varsayımına otomatikman yapışmış olduğunu düşündüğü batıl inanca ve taşralılığa da -düz Aydınlanmacı ruh hali içinde- hakaretler yağdırdı. O yüzden, sanırım bir an için Nietzsche'nin -kuşkusuz kelimenin tam anlamıyla meselenin bu olmadığını gayet iyi bilse de- metafiziği ironik biçimde gizlicilikle bir görmüş bu öğretisi üzerine düşünmek yararlı olacaktır. Tarihsel bakımdan metafizik, gizlicilikle sadece ilgisiz değildir, aynı zamanda metafiziğin, modern çağın en önemli düşünürlerinden birisi, belli bir anlamda metafiziksel olan Leibniz'deki gibi gayet açık olduğunu, gizli düşünmenin aksine açık açık kavrandığını söylemek pek de abartılı olmayacaktır. Kabul edilmelidir ki, -derin düşünmelerimiz boyunca tekrar tekrar uğraşacağımız- genetik açıdan metafiziğin kendisinin efsaneli ve büyülü düşünmenin sekülerleşmesi fenomeni olduğu inkâr edilemez, o kadar ki, kendisini kavradığı gibi ve kendisini felsefe tarihinde sunduğu gibi batıl fikirlerden öyle kati biçimde kopmaz. Dahası, bu bağlamda -bildiğim kadarıyla dünyanın her tarafındaki- gizlici örgütlerin her zaman kendilerine "metafizik dernekler" ya da bu türden adlar koyma yönünde belli bir eğilim içinde olmaları ilginçtir. Bu birkaç açıdan ilginçtir: çünkü ilkin, gizlicilik, ruhlara yönelik bu uydurma ve yüksek düşünceli

toplumda zararlı inanç, Aristoteles'in, Aquinolu Thomas'ın ve kim bilir başka kimlerin nurlarıyla yıkanmış bir şeyle bağlantısı aracılığıyla saygınlık kazanır; ama ikincileyin (bu, kıl payı daha ilginç görünüyor), çünkü gizliciler kendilerini metafizikçiler diye adlandırırken gizliciliğin derinlerine kök salmış bir olguyu öngörürler: teolojiye belli ölçüde karşı durmak. Gel gör ki, uğraştıkları şeyler, tam da teolojiye karşı oluşları sayesinde, uygun düştüğünde destek sağlamaya aynı ölçüde bayıldıkları teolojiden çok metafiziğe dokunduğunda bir anlam taşırlar. Yine de *Otoriter Kişilik* için yaptığımız araştırma esnasında sorular sorarak test uyguladığımız kişilerden bir tanesinin beyanı burada aktarılabilir. Kendisi, Tanrı'ya inanmadığı için astrolojiye inandığını bildirmişti.[1] Bu olgudan sadece laf arasında bahsedeceğim. Sanırım bu düşünce çizgisi bizi olağanüstü ileri bir noktaya taşıyacaktır, ama ben burada aslında sadece bir giriş yapabileceğim.

Bununla birlikte hemencecik söylenebilecek olan şey, hiçbir felsefi metafiziğin var olan şeyler açısından ruhlarla hiç uğraşmamış olduğudur; zira en başından beri -yani Platon ya da Aristoteles'ten beri- metafizik tam da kaba gerçeklik anlamında, Platon'un τὰ ὄντα dediği dağınık tekil şeyler anlamında varolan şeyler düşüncesine karşı çıkmış ve kendini onlardan ayrı tutmuştur. Aklıma gelmişken, çok yakında metafiziğin Platon ya da Aristoteles ile başlayıp başlamadığına dair söyleyeceklerim olacak.[2] Ruhçu diye anılan -Berkeley'inki gibi ya da sözgelimi

1 Krş. GS 9.1, s. 446. Adorno bu ifadeyi "Gizliciliğe Karşı Tezler"deki (*Minima Moralia*, çev. Edmund Jephcott, Londra 1974, s. 238-44) test konusuyla da alıntılar; esasen çağdaş toplumdaki gizliciliği ele alırken "Tezler" yine de Adorno'nun gizlicilikle metafizik ilişkisi kuramından, "zihin ile varoluşun kirlenmesinden, berikinin zihnin ilineği haline gelmesinden" daha aşağısını taşımaz (*agy*, s. 243). Bu arada Adorno'nun "Gizlicilik ahmakların metafiziğidir" (*agy*, s. 243) aforizması, Historisches Wörterbuch der Philosophie'de, yazarlarının gayet aşırı radikal buldukları, onun gizliciliğe karşı "radikal husumeti"nin bir örneği olarak ortaya çıkar. (Krş. H. Bender ve W. Bonin, "Okkultismus", Hist. Wb. Philos., cilt 6, Basel, Stuttgart 1984, col. 1144f).

2 Bkz. 4. Ders.

Leibnizci monad yeni-Kantçıların yorumlarında öğretilmiş olduğu kadar gerçek, fiziksel varlıktan o kadar mutlak biçimde ayrılmamış olsa da (başlıca nitelikleriyle birlikte) Leibniz'inki gibi- kimi metafizik doğrultular bulunabilir. Oysa eğer felsefe içinde, metafizik içinde ruhçu eğilimler varsa, İrlandalı piskopos Berkeley sahiden sadece ruhların gerçek olduğunu öğretmişse bunlar, kelimenin düz anlamıyla "ruhlar" diye anlaşılmamalı; ama gerçek olan her şeyin üzerine kurulduğu, tek başına zihin tarafından belirlenmiş saf düşünsel kavramlar olarak görülmelidirler. Eleştiriden ya da üzerine düşünmeden önce sahip oldukları olgusal varlığın türünü değişik kılıklar içinde gizliciliğin ve ruhçuluğun onlara yüklemesi olanaksızdır. O yüzden, sanırım empirik, uzamsal-zamansal dünyamızın ötesinde deneyimlenebilen, gerçekten varolan böylesi şeyler düşüncesini duraksamaksızın dışlayarak -ya da en azından metafiziğin felsefi geleneğiyle uğraşıldığı sürece bunları dışlayarak- iyi etmiş olacaksınız.

Metafizik -bu, elbette beni bu terimden anlayacağınız şeyin tanımına yaklaştırabilir- her zaman kavramlarla ilgilenir. Metafizik, felsefenin nesne olarak kendine kavramları alan biçimidir. Kavramlar derken, kavramların varolan şeylerden (das Seinende) ya da onların altında toplanmış olgulardan hemen her zaman daha ağır bastığı, daha yüksek düzeydeki varlıklara *(Wesenhaftigkeit)* tahsis edildiği ve kendilerinden kavramların türetildiği baskın anlamından söz ediyorum. Bu konu üzerindeki çekişmeye -kavramların sırf imler ve kısaltmalar mı olduğu yoksa bunların kendi başlarına buyruk, kendi özü olan, kendinde bir töz bulunan bir şey mi oldukları tartışması- Platon ile Aristoteles'ten beri Batı metafiziğinin[1] en büyük konularından biri gözüyle bakılmıştır. Ünlü nominalist çekişmesi şeklinde bu

1 Çok yüksek olasılıkla "Das Individuum" başlığı altında evrensellere dair tartışmayı ele alan Heimsoeth'ün (Adorno'nun kütüphanesinde bulunan) kitabına dokundurma; krş. Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, 4. bsk, Darmstadt 1958, s. 172 ve ilerisi.

sorun Orta Çağları meşgul etti ve kısaca size göstereceğim üzere[1] Aristoteles'in *Metafizik*'inde geçen tartışmalı motiflerde neredeyse doğrudan önceden kavranmaktadır. Kuşkusuz kavram, bir bilgi aracı olduğu için kavramın doğasına dair soru, daha en baştan hem metafizik hem de epistemolojik bir soru olmuştur. Bunun, metafizik varolduğu sürece -yani kavramlar derinlemesine düşünüldüğü sürece- metafiziğin niçin mantık ve epistemoloji sorunlarıyla ilginç bir biçimde dolaşık olduğunu anlamanıza yardımcı olacaktır ki, bu doğrultuda Hegel'de mantık ve metafizik bir ve aynı şey haline gelmiştir.[2] Şimdi bir yandan gizli olan ile ilişki içinde, bir yandan din ile ilişki içinde metafiziğin nasıl ayakta kaldığını size göstererek, bizzat metafizik kavramıyla önemsiz olmayan bir ilgisi bulunan tarihsel bir boyuta ulaşmış oluyorum. Geçerken altını çizmeliyim; benim görüşüme göre, saf sözel tanımlarla, basitçe kavramları tanımlayarak felsefe alanında gelişme gösterilemez. Çoğunuz bunu benden *ad nauseam* işitmişsinizdir; bu konuda henüz benden öğüt almamış olanları düşünerek bir kez daha tekrarladığım için beni affetmenizi rica ediyorum. Felsefenin icabında tanımlarda biterken onlardan başlayamadığını; felsefe kavramlarını anlamak, bunların bilgisine sahip olmak için -basitçe yüzeysel bir düşünce tarihi ya da felsefe bakışından değil- kavramların nasıl oluştuğunu ve kökenleri, tarihsel boyutu yönünden ne anlama geldiklerini bilmek gerektiğini düşünüyorum.[3]

---

1 Bkz. 6. Ders, s. 67.

2 Bkz. 1830 tarihli *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Bölüm 1: "Düşünceler... *nesnel* düşünceler olarak adlandırılabilir ve bunlar basit mantıkta hesaba katılan ve sadece *bilinçli* düşüncenin biçimleri olarak kullanılan biçimleri içerir. *Mantık* o yüzden *metafizikle*, *şeylerin özünü* ifade ettikleri zannedilen düşünceler olarak saklanan *şeylerin* bilimi ile örtüşür. (Çeviri: Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt/Main 1969-71, cilt 8, s. 80 ve ilerisi). Ya da "Nesnel Mantığa Giriş"te: "Nesnel Mantık... yalnızca düşünceye bağlı olarak dünyanın bilimsel inşasını amaçlamış eski metafiziğin... yerini alır." (*Hegel's Science of Logic*, çev. A.V. Miller, Londra/New York 1969, s. 63).

3 Adorno bu motifin sistematik önemi konusunda kendisini, 1958/9 "Es-

Bu boyuta dönerken beni özellikle bu bağlamda ilgilendiren, tarihsel bakımdan pozitivist okulun açıkça teolojiye ters düştüğünün doğru olmasıdır. Burada bir sosyoloji kavrayışı olarak, yüce ve doğru bir bilim olarak, aslında doğru felsefe olarak ilk göründüğü haliyle pozitivizmden söz ediyorum. Bu din karşıtlığı Auguste Comte'da apaçık, terimler henüz bu tarzda kullanılmıyor olsa bile öğretmeni Saint Simon'da ise örtüktür. Her iki düşünür de evreler içeren teoriler, üç büyük evrede hareket eden bir tarih felsefesi geliştirir. Bunlardan ilki teolojik evre, ikincisi metafizik ve üçüncüsü bilimsel ya da o düşünürlerin yüz elli ya da iki yüz yıl önce adlandırmaktan hoşlandıkları gibi "pozitif" evredir.[1] Onlar bu suretle öz kavramlarına göre metafizik için zorunlu olan ve böylelikle birkaç dakika önce, metafiziğin özünde kavramlarla, güçlü kavramlarla uğraştığını belirttiğim zaman, size anlattığım şeyi açıklamaya yardımcı olan bir şeye işaret ettiler.[2] Şimdi pozitivistlerin metafiziğe karşı özellikle mesafeli dur-

---

tetik" üzerine derslerinde olduğu kadar açık nadiren ifade etmiştir. Burada o, "bize göre [kendisi ve Horkheimer] hep keyfî olan ve bağlayıcılığı olmayan sırf sözel tanımların yerine geçmesi gereken kavramların felsefî tarih-öncesi gibi bir şeye" erişim kazanmanın gerekliliğinden söz etti; örnek olarak "*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirilen mimetik bir davranış olarak sanat kuramını" anar. (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 3539 ve ilerisi). 1962 ve 1963 yarıyıllarında Adorno'nun, Philosophische Terminologie üzerine verdiği dersler onun, felsefi kavramların "tarih-öncesi"ni en yoğun ele aldığı derslerdir (Krş. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, 2 cilt, Frankfurt/Main 1973, 1974). Felsefi tarih-öncesine dair onun düşüncelerinin diğer yönleri için krş. Rolf Tiedemann, "'Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte'. Anmerkungen zum Denken Adornos," Theodor W. Adorno, *"Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse". Ein philosophisches Lesebuch*, Frankfurt/Main 1997, s. 16 ve ilerisi.

1 Adorno, Comte'un "üç evre yasası" ile 1968 yaz döneminde verilen dersler olan *Sosyolojiye Giriş*'te yine ilgilendi (krş. Adorno, *Introduction to Sociology*, çev. Edmund Jephcott, Cambridge 2000, s. 131).

2 Comte, fetişizmden çoktanrıcılığa geçişi şöyle niteler: "Fetişlerin tanrılara dönüşmesi, ona atfedilen yaşam yerine her bir şeye, soyut bir özellik sağlar. Bu, onu doğaüstü bir gücün canlandırmasına karşı duyarlı kılar. Her tanrı pek çok fetişe özgü bir nitelik üstlenir ve böylesi

duklarının farkına varmak ilginçtir, çünkü olgularla değil kavramlarla ilişkisi olmak zorundaydı, oysa pozitif teolojiler kendi tanrılıklarını olgusal, mevcut varlıklar diye betimlemişlerdi. Bu yüzden pozitivistlerin eserlerinde teolojiden çok metafiziğe karşı küfür bulacaksınız. Bu özellikle kendi son evresinde bilimi bir çeşit külte, pozitif bir dine benzeyen bir şeye dönüştürmek gibi asılsız bir düşünceye kapılmış Auguste Comte'a uygun düşer.

Ne yazık ki, metafiziğin popüler bilinçte sıklıkla teolojiyle ilişkilendirildiği eklenmelidir; hiç kuşkusuz aranızda teoloji ile metafiziğin kavramları arasında çok keskin olmayan ayrım yapma ve her ikisini de aşkınlık genel başlığı altına yığma eğiliminde olanlar birkaç kişiden daha fazladır. Ama madem bu kavramlarla özellikle uğraşmak zorundayız, hâlâ bu sorulara belli bir saflık içinde yaklaşıyorsanız, sizi ayrım yapmaya davet edeceğim –kuşkusuz genel anlamda felsefi düşünmedeki gelişme özünde ayrım yapmadaki gelişmedir. Felsefi içgörünün ne kadar çok kendi konusu içinde ayrım "yapabiliyorsa o kadar çok yararlı olmasının; her şeyi aynı mihenk taşıyla ölçen ayrım yapmayan yaklaşımın aslında tam da kaba olanı, şöyle söylersek kendi öznel pedagojik rolü içinde felsefenin üstesinden gelmesi, benim tercih edeceğim ifadeyle ortadan kaldırması beklenen eğitimsiz zihniyeti cisimleştirmesinin üç aşağı beş yukarı bir dogma olarak saptanabileceğini düşünüyorum. Artık felsefenin, kendini içkinliğin üstüne, empirik dünyanın üstüne çıkarmaya uğraşma tarzı bakımından teolojiyle ortak bir şeyleri bulunduğu kesinlikle doğrudur. Az çok kabaca açarsak, bu kavramlar üzerine açıkça düşünülmeyince ortaya çıkan metafizik ile teolojinin yaygın eşleştirilişinin izleri, hepimizin zihinsel oluşumundan önce varolan ve ona ağır basan, hatta doğrudan farkında olmadığımız bir şeye dek sürülebilir. Katolik Kilisesi'nin öğretilerinin kopmaz biçimde metafizik spekülasyona, özellikle de, hepinizin bilmesi gereken, büyük

bir kavram metafizik tarzda bir düşünme ister." (Auguste Comte, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*, ed. Friedrich Blaschke, Leipzig 1933, s. 193).

Arap filozoflarından yüksek orta çağlara herkesten çok Aquinolu Thomas'a ulaşmış Aristotelesçi spekülasyona bağlı olduğu bir gerçektir.[1] Ancak bu bile o kadar kolay değildir. Benim sözünü ettiğim, metafizik ile teoloji arasındaki gerilim düşüncesine, eğer antik dönemin sonunda Hıristiyanlığın yükseliş çağında Hıristiyanlığın Atina'da bile devlet dini olarak tanındığı zaman, hâlâ orada varolan ve metafizik okulları diye adlandırmamız gereken, felsefe okullarının kapatıldığını ve büyük bir gaddarlıkla bastırıldığını göz önüne alırsanız ulaşabilirsiniz.[2] Bu arada, gerçi İslam filozofları aracılığıyla metafizik mirasın Hıristiyan Avrupa'da zaten yerini kazanmış olduğu bir zamanda meydana gelmiş olsa da, tam da aynı şeyin Aristotelesçi Müslüman filozoflara karşı gösterilen İslam'ın büyük teolojik reaksiyonunda tekrarlandığını belirtmek isterim. Bu yüzden metafizik, Antik Çağ'ın sonunda, Hıristiyanlık söz konusu olduğunda özellikle yıkıcı bir şey diye görüldü. Filozofları sürgüne göndermiş fanatik Müslüman din adamları da metafiziğe oldukça benzer bir gözle baktılar. Bu tavrı takınmış olmalarının nedenini, metafizik ile teoloji arasında saptamak istediğim farklılıklar gayet iyi ortaya serecektir. Metafizik ile teolojinin, pozitivistlerin yapmaya uğraştığı gibi tarihsel evreler halinde kolaylıkla ayrılamayacağı besbellidir, zira sürek-

1 İslam felsefesinde Aristotelesçilik ve Hıristiyan Ortaçağ'ında Aristoteles'in yeniden canlanışı üzerine krş. Otfried Höffe, *Aristoteles*, Münih 1996, s. 269 ve ilerisi; ilki için özellikle bkz. Ernst Bloch, 'Avicenna und die Aristotelische Linke', E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt/Main 1972 (Gesamtausgabe cilt 7), s. 479 ve ilerisi.

2 Atina'da Proklos'un okulunun MS 529'da Justinian'ın fermanıyla kapatılışında, Grek felsefesinin öteki meselelerinde de, Adorno'nun gözde otoritesi olmuş Zeller'e başvurulmalıdır. (krş. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [bundan sonra 'Zeller,'] 3. Teil, 2. Abt., *Die nacharistotelische Philosophie*. 2. Hälfte, Hildesheim, Zürih, New York 1990 [5. bsk. 2. tekrar basım], s. 915 ve ilerisi); Simplikios ve altı diğer filozofun seçtiği Pers sürgünlüğü hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Ueberweg-Praechter (krş. Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Teil: Die Philosophie des Altertums*, 12. bsk, ed. Karl Praechter, Berlin 1926, s. 634 ve ilerisi).

li tarihsel bakımdan çakışmışlardır: biri ortaya çıktığında öteki de ortaya çıkar; ancak yeniden ön planda ortaya çıkmak üzere unutulmuştur. Basit kavramsal bir formüle indirgenemeyecek olağanüstü karmaşık bir yapı oluştururlar. Ne var ki, benim işaret ettiğim evreler teorisinde, geleneksel anlamıyla metafiziğin -gerçekten metafiziğin ne demek olduğunu sizlere açıklamak zorundaysam eğer, geleneksel kavramdan başlamalıyız- yalnızca düşünceye dayanarak mutlağı ya da varlığı oluşturan yapıları belirlemeye kalkışmasında bir doğruluk payı vardır. Yani mutlağı dogmatik biçimde vahiyden ya da açıkça bana verilmiş pozitif bir şey diye, vahiy ya da yazılı vahiy yoluyla doğrudan varolan şey diye türetmez; ama tekrarlamama izin verirseniz, mutlağı kavramlar yoluyla belirler.

Bunu söylemek gerçekten, tarihi boyunca metafiziğe eşlik etmiş ve söz gelimi, o zaman Leibniz-Wolffçu okul kisvesi altında Kant'a kendini gösterdiği gibi, Kant'ın metafizik eleştirisinin de de yüzleştiği metafiziğin temel sorununu oluşturmaktadır. Bu, düşüncenin, koşullu haliyle yalnızca koşullu şeylerin bilgisine sahip olmaya elverişli farz edilmesi, koşulsuz olanların sözcüsü, hatta kaynağı sayılması sorunudur. Eskiden teolojilerin metafiziğe karşı sergilenen sert tepkisinde kendini göstermiş bu sorun, aynı zamanda metafiziğin *tek* öz sorunu değilse de öz sorunlarından bir tanesine işaret eder. Denebilir ki, düşünme, metafizik içinde geleneksel, dogmatik düşünceleri parçalama eğilimi taşımıştır. Kant'ın ahlâk metafiziği diye adlandırmış olacağı şeyi öğretmiş ve geleneksel devlet dininden ayrıldığı düşünülmüş Sokrates'te bile düşünce bu eğilime sahip olmuştur. Bu, pozitivizm ile pozitif dinin metafiziğe karşı, her ikisinin de onun içinde tespit ettiği parçalayıcı güce karşı rastlantısal ittifaklarını açıklar. Özerk düşünme aşkın olanın sözcüsüdür ve bu suretle -metafizik yoluyla aşkın olana yöneldiğinde- her zaman onun tarafını tutma tehlikesi altındadır. Sanırım, dogmatik ya da sabit düşünceler saydıkları her şeye karşı hep eleştirel yaklaşırken, bu

sistemlerin bir yandan da yalnızca düşünmeye dayanarak, anılan dogmatik ya da aşkın düşünceleri kurtarmaya çabalaması, belki aceleci ama asılsız olmayan bir genellemeyle, en azından benim bildiğim tüm geleneksel metafizik sistemlere atfedilebilen ayırt edici bir özelliğidir. Bu gerilim tüm metafizik düşünmenin içinden geçer ve Aristoteles örneğini kullanarak sizin için onu oldukça açıkça tanımlama fırsatım olacak. Eğer metafizik ile teoloji nihayet bir anlaşmaya vardılarsa, bu mutabakat, yakın tarihte belli zamanlarda gözlemlenebilen -sosyolojik dil kullanmama izin verirseniz- derebeylik ile burjuva güçler arasındakiyle kabaca karşılaştırılabilen bir ittifaktı. İster pozitivizmin radikal, Aydınlanma düşüncesi ya da ara sıra söz gelimi Marksçıl teorilere az ya da çok çökeltilmiş materyalizm olsun, ister söz konusu teoriler doğru ya da yanlış anlaşılmış olsun, her ikisi de kendilerini ortak bir bir düşman karşısında buldular. Teoloji karşıtlığından feragat etmiş olmak muhtemelen günümüz metafiziğinin ilk ayırt edici özelliğidir, oysa teoloji ancak, burjuvazinin Orta Çağlar kent kültürünün doruğunda görece ilerlemiş bir evresinde metafiziği özümseme mecburiyetinde hissetti kendini. Teoloji, vahye dayanan bilgeliğin kendi gelişmiş ve özgür aklı karşısında nasıl ayakta kaldığını görmek isteyen kentli burjuvanın olgun bilinci önünde özür dilercesine kendini haklı çıkarmak üzere böyle yaptı. Thomasçı sistem, vahyin doğruluğunu metafizikten türetmeye yönelik göz alıcı bir girişimdir, oysa Duns Scotus'un girişimi neredeyse umutsuz bir girişimdir.

Ne olursa olsun, sizden not etmenizi istediğim ilk husus şudur:[1] metafizik sistemler, kavramların nahifçe, yani dağınık, tekil, mevcut şeylerin bulunduğu ve nihayet bağlı olduğu "nesnel dünya" diye adlandırılan şeye bir çeşit nesnel, yapıcı destek

1 Adorno'nun anladığı haliyle metafiziğin ne demek olduğuna "dikkat etmenin" yolu olarak okur kesinlikle, "metafizik teriminin [en özlü] açıklamasının" olduğu, metafiziğin konusunun da tanımlandığı *Philosophische Terminologie*'deki 33. Derse yönlendirilir. (krş. Adorno, *Philosophische Terminologie*, cilt 2, s. 160 ve ilerisi).

oluşturduğu öğretilerdir. Bugünkü dersin başlarında kavramların gerçek mi yoksa işaretler mi olduğu sorununa yani adcılık ile gerçekçilik arasındaki çekişmenin metafizik araştırma içinde sürdürüldüğüne -tıpkı aslında gerçekçiler ile adcıların ayrı ayrı metafizikçiler ile anti-metazikçiler gibi karşıt okullar olmamaları gibi- dikkat çektiğimi anımsarsınız. Daha ziyade bu iki okul -hem İslam hem de Orta Çağlar felsefesinde- metafizik düşünme *içinde* ortaya çıkmış ve birbirleriyle çatışmış okullardı. Bu, eğer metafiziğin kavramlarına dair düşünürken karmaşadan kaçınmanız gerekirse önemli bir şeyi açığa vurur. Bu kavramın, kendi parçalanmasının da bir bölümü diye görülebilecek belli bir formelleşmeye maruz kalmış olması bakımından, salt metafizik sorularının ele alınması -sonuca bakılmaksızın- artık, sırf kendi başlarına varolan şeyler olarak kavramlara dair olumlu öğretiler değil, metafizik diye görülmektedir. O halde, her iki şey, "art-dünya" öğretisi ile bu art-dünyayı reddeden öğreti, bu formelleşmiş ve genellenmiş kavrama göre eşit ölçüde ve kuşkulu biçimde metafizik sorunlar alanı içine düşecektir. Kuşkulu biçimde diyorum çünkü burada kaba savunmalarda sürekli karşılaşılan yanlış sonuç çıkarma ayartısı vardır. İster metafiziğin *yanında* isterseniz metafiziğin *karşısında* olun, her iki konum da metafizikseldir; her ikisi de karşı çıkmanın olanaklı olmadığı nihai konumlara yaslanır. Oysa kavramların doğası ve işleyişi, tam da gerçekte bunları tartışmanın büsbütün olanaklı olmasında ve genellikle metafizik karşıtı konum metafizik kavramının altında toplanırsa eleştirel keskinliğinden, tartışmacı ya da diyalektik gücünden yoksun kalmasında bulunur. Böylece söz gelimi, (tarihsel maddecilikle karşıtlık içinde) maddenin varlığın asli temeli olarak, hakiki varolan diye tasarlandığı, bir zamanlar Leukippos ile Demokritos'un düşüncesinde olduğu gibi metafiziksel maddecilikten usulen söz edilir. Benzer şeyleri, konuşmacının Tanrı'nın "yanında" ya da "karşısında" olmasına bakılmaksızın, eğer Tanrı'nın adına dair, O'nun varlığına ya da yokluğuna dair

bir şey söylenecekse, daha Tanrı'nın adının geçmesinden hayli büyük sevinç duyulduğu günümüz teolojisinde de gözlemleyebilirsiniz. Bu, sanırım, katedraller dikmek için en uygun zamanın günümüz olamayacağını göstermeye yeter. Öte yandan, anti-metafizikçiler ile Leukippos ve Demokritos gibi maddeciler diye bilinenlerin öylesine eski düşüncelerinde -hakkaniyet uğruna eklemek gerekir- metafiziksel olanın, açıklamanın mutlak ve nihai temelinin *yapısının* maddeci düşüncelerinin içinde yine de korunması bir vakıadır. Eğer bu maddeciler *metafiziksel* maddeciler diye adlandırılırsa, zira onlara göre madde varlığın asli temelidir, büsbütün yanlış bir şey söylenmiş olmaz. Ama bu belirleme, bu eski filozoflara dair zaten kritik bir an taşır, bir an ki, daha derin düşünürken onların öğrettikleri şeylerin eleştirisine yol açtı.

İKİNCİ DERS İÇİN NOTLAR

13 Mayıs 1965[1]

İletme: Bu formelleşme[2] *olağan tanımların biçimsel karakterinde ifade edilir.*

Söz gelimi varolan şeylerin nihai temeli ya da nedeni olarak olağan tanım, buna göre, felsefenin "bilimselleşmesi" ile birlikte metafizik temel bilim kabul edilir.

İlk varlık (ya da ilk töz), πρώτη οὐσία[3] *öğretisi gereğince görülen metafizik. Bunun belirsizliği: bizim için ya da kendi başına ilk.*

Gnostik öğretileri (örneğin, Markion)[4] *ya da son zamanlardaki*

1 13 ve 18 Mayıs'taki derslerin hiçbir transkripsiyonu korunmamış; onun yerine Adorno'nun derslerini dayandırdığı kısa notları yeniden kopyalandı.

2 Bu pasaj, ilk dersin sonundaki metafizik kavramının formelleştirilmesi tartışmasına bağlanıyor. (bkz. s. 22 ve ilerisi)

3 Metafiziğin "olağan tanımının" bu nitelenişi zaten derslerin üçte ikisinin ayrıldığı Aristoteles'in *Metafizik*'ine açık bir gönderme taşır: nihai temel ya da varolan şeylerin nedenini (krş. *Aristotle's Metaphysics*, çev. John Warrington, Londra 1956, s. 54 [A 2, 982 b 8f]) araştıran bilim doğası gereği "temel bilim"dir ve Aristoteles'in terminolojisinde "ilk bilim" (krş. *agy*, s. 155 ve ilerisi [*E* 1, 1026 a 24]) diye adlandırılır. πρώτη οὐσία, "ilk töz" Aristoteles tarafından εἶδος'un eşanlamlısı olarak kullanılır: "'Biçim' ile şeyin özü ve ilk tözü demek istiyorum: Aristoteles'e göre metafizik biçimlerin bilimidir; Adorno'ya göre ise metafizik "zorunlu olarak kavramlarla, kesin anlamda kavramlarla uğraşır." (bkz. s. 18)

4 Adorno'nun gnostik fikirlere karşı, bunu çoğunlukla sohbetlerinde belirtmiş olsa da, güçlü bir ilgisi olmuştur. 1959'da Hans Jonas'ı Marki-

oncu gnostisizm üzerine bir konferans vermeye ikna etmeye uğraştığı zaman Sinoplu filoloğa duyduğu ilgiyi niteler: "Dahası, Valentinus'un gnostisizmi benim için, yalnızca oldukça özgün bir motifin beni özellikle ilgilendirdiği Markion'unki kadar önemlidir: demiurgosun ithamı." (Hans Jonas'a Mektup, 12.10.1959) Eğer "Auschwitz'den sonra hala yaşanıp yaşanamayacağı" (krş. *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 362) sorununun "Metafizik Üzerine Derin Düşünceler"in odağı olduğu hatırlanırsa Markion'un "adil", zalim ve kötücül Tanrı suçlamasıyla bağlantısı yeterince açıklık kazanır.

1 1920'lerin başlangıcından itibaren geç dönem metafiziğinde Scheler, "olagelen ilahilik" öğretisiyle birlikte, Katolik evresinde önceden savunuculuğunu yaptığı şahsi Tanrı kavramıyla bağlantısını kopardı: "İlahiliğin kendisi haline gelişi bakımından -evrenin evrimin uçsuz bucaksız genişliğinde kısa bir şenlik- insan... bir şeyi gösterir. Onun tarihi sırf ebediyen kusursuz yüce izleyici ve yargıç için bir manzara değil, ilahiliğin kendisinin evrimiyle de örülmüştür. (Max Scheler, *Gesammelte Werke*, cilt 9: *Späte Schriften*, ed. Manfred Frings, Bonn 1995, s. 101 ve ilerisi). "Tanrı haline geliş" fikriyle birlikte Scheler mistik spekülasyona geri döner:

Spinoza, Hegel ve başka pek çoğu için şu eski bir fikirdir: ilk varlık, tıpkı insanın içinde kendini kurulu bulduğu edimin aynısıyla kendi bilincine varır. Şimdiye kadar çok fazla tek yanlı ve zihinci biçimde sunulmuş olan bir fikri, insanın kendini kurulacak diye bilmesinin; varlığımızın merkezinin, tanrısallığın ideal talepleri ile onu başarma girişimine ve bu başarıda, ruh ile arzunun giderek artan birbirlerine nüfuz edişleri olarak evrim geçiren "Tanrı'yı" oluşturmaya ilk kez yardım eden aktif bağlılığın bir sonucu olduğu anlamına gelmek üzere, sadece yeniden formüle etmemiz gerekiyor. (*agy* s. 70).

Ne var ki, Scheler'in evrim geçiren Tanrı öğretisi ancak, bölük pörçük kalmış ve Adorno'nun bilmiş olamayacağı, ölümünden sonra yayımlanmış metafizik üzerine notlarda bütünüyle şekillendirilmektedir; şu bölümleri krş. 'Weltwerden' ve 'Deitas' 'Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge' içinde, Scheler, *Gesammelte Schriften*, cilt 11: *Schriften aus dem Nachlaß* (5, Bd. II: *Erkenntnislehre und Metaphysik*, ed. Manfred S. Frings, Berne, Münih 1979, s. 201 ve ilerisi.

2 Adorno, 1960/1 kış yarıyılında irdelediği "Weltalter" fragmanlarında bulmuş olduğu spekülasyonları özellikle düşünmekteydi; söz gelimi şu cümle: "Fizik dünyanın büyük çağı takdir edilmek zorunda olduğu zaman ve aslında en son şey olmak şöyle dursun, tüm öteki şeylerin, ilahi yaşamın oluşumunun bile başladığı ilk yer o olduğu zaman felsefe ile doğayı yeniden birleştirmek üzere ilk adımlar güçlükle atılmıştır." (Fri-

retiler vardır.[1] *Söz gelimi, kalıcılık öğretisi olarak metafizik ille de metafizik kavramıyla örtüşmez. Ben, varlık, varlığın temeli, hiçlik, Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, oluş, hakikat, ruh gibi metafiziğin konularından söz edebilirken ...**

Ekleme 2 a[2]

[Ekleme 2 a:] Pek çok metafizik değişmezleri ararken, konuları değişir. Söz gelimi, güç kavramı metafizik içinde günümüzde güç bela tartışılır;[3] *benzer biçimde (geniş ölçüde varoluşun yerini aldığı) yaşam da öyle. Modadan söz edilebilir; ama felsefe modaları diye bilinen şeyler, daha derinlerdeki bir şeylerin göstergeleridirler. Yaşam örneğiyle kanıtla.*

Bütün bir on yedinci yüzyılı meşgul etmiş metafizik sorun, ruh ile doğa ve psiko-fiziksel koşutluk sorunu, bunların olası karşılıklı etkilenimi sorunu, muhtemelen fiziksel dünyanın -hem Kant'ta

---

edrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. Manfred Schroter, Münih 1946, s. 9). Adorno, "Weltalter" fragmanlarında (Theodor W. Adorno, kenar notu, *agy*, s. 4), "meydana gelmiş olanın doğru olamayacağı"na dair geleneksel öğretinin savunulduğunu görürken, cümlenin yanına şöyle bir kenar notu düştü: "Dönüm noktası: Tanrı evrim geçiren bir şey." (*agy* s. 9) Ayrıca ders notlarındaki anahtar kelimelerin altında şunları okuyoruz: "Tanrı'da geçmiş = süreç olarak mutlak. Mutlak içindeki anların arasındaki ayrım." (Theodor W. Adorno Archiv, Zur Einleitung in die 'Weltalter', *Stichworte*, Bl.1).

1 "Bu kavram," içinde Adorno'ya göre temel eleştiri, metafizik ile epistemolojinin kavuştuğu metafiziğe kalıcılık öğretisi olarak başvuruyor görünüyor: "Doğruluk için kalıcılığın bu ikamesiyle birlikte, doğruluğun başlangıcı yanılsamanın başlangıcı haline gelir." (GS 5, s. 25; krş. NaS IV.4, s. 45 ve ilerisi, çeşitli yerlerde).

2 Bu eklemeyle kesilen cümle "Üçüncü Ders için Notlar"ın ilk cümlesinde devam ediyor. Bkz. s. 29.

3 Bununla birlikte tek istisna, Aristoteles'in *Metafizik*, Kitap θ'ya ilişkin, yakınlarda yayımlanmış, 1931 yaz yarıyılında "Wesen und Wirklichkeit der Kraft' üzerine bir konferans vermiş olan Heidegger'dir. (krş. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 33: Aristoteles, Metaphysik θ* 1-3, 'Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft', ed. Heinrich Hüni, 2. bsk., Frankfurt/Main 1990).

hem de deneyimcilerde- öznel inşası öğretisinin etkisi altında dikkat çekecek derecede gerilemiştir. Oysa bu öğreti geçersiz kılınırsa, koşutçuluk diye bilinen sorun yeniden ortaya çıkar; aslında Köhler'in genişletilmiş Gestalt teorisinde yeniden ortaya çıkmıştır da.[4] *Metafizik sorunları -neredeyse hiç çözümsüz- ortaya çıkar ve unutulur durur; bir de bunların tarih felsefesi yazışmaları anlamında yeniden ortaya çıkması.*[5] *[Eklemenin sonu]*

13.5.65

4 Wolfgang Köhler (1887-1967), Gestalt kuramının Berlin ekolünün bir temsilcisi. Adorno, psiko-fiziksel paralelliğe değinmese de, *Arı Usun Eleştirisi* üzerine Dokuzuncu Derste Gestalt kuramının Kant'ın sentez kavramıyla bağlantısını irdeliyor. Krş. NaS IV.4, s. 153 ve ilerisi.

5 Elyazmalarında bunu, muhtemelen şöyle okunacak bir cümle izler: "Phil[osophische] Fragen hangen weitab von dem ab waseinem [einen?] schwant [trennt?], die Hexenfeuer [?]" (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 107882v). Cümlenin okunuşu had safhada belirsizdir ve anlamı büsbütün bulanıktır; o yüzden Alman editör cümleyi metinden çıkarmıştır.

ÜÇÜNCÜ DERS İÇİN NOTLAR

18 Mayıs 1965

Varlık, varlığın temeli, hiçlik, Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, oluş, hakikat, ruh gibi metafiziğin konularından söz edebilirken, bunların tam kavramlarının -herhangi esaslı bir kavramda olduğu gibi- sözel bir tanımı verilemez ama yalnızca metafizik kavramını biçimlendiren sorunlar kümesinin somut ele alınışıyla ortaya serilebilir. Dersin ikinci yarısında size bunların modellerini vereceğim.[1]

Felsefi kavramları anlamak için belirleyici olan – terminoloji tarihi.

Metafizik kavramı, Aristoteles'e kadar, özellikle MÖ 50-60'ta Rodoslu Andronikos'un corpus Aristotelicum*'u düzenlerken Aristoteles'in bu konuya adanmış ana yapıtını, μετὰ τὰ φυσικὰ'yı* Fizik*'ten sonraya yerleştirdiği İsa'dan önceki ilk yüzyıla kadar gider. Ekleme 2 a.*

[Ekleme 2 a:] Yeni-Platoncular kadar eski zamanlara kadar, teknik yazım içerimleriyle birlikte, bu ad içeriği bağlamında yorumlandı: μετὰ τὰ φυσικὰ = doğanın ötesine giden şey ya da tam olarak nedeni "doğanın ardında" olan şey. [Ekleme sonu]

1 Sözel tanımlar için kümelenmeler ve modeller, 1931'deki başlangıç dersinden beri Adorno'nun felsefesi için temel olmuştur. Krş. *GS* 1, s. 341 ve Rolf Tiedemann, "Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis", *Frankfurter Adorno Blatter II*, Münih 1993, s. 103 ve ilerisi.

Terim o halde edebi bir düzenleme ilkesinden ortaya çıktı; konunun adı eksikti, çünkü bu konu şeyler arasında bir şey değildi.

Ekleme 3: Metafiziğin geleneksel bölümlenmesi.

[Ekleme 3:] Metafiziğin geleneksel bölümlenmesi:

(1) Ontoloji = Varlık ve varolan şeyler teorisi, (2) Dünyanın (kozmoloji) ve (3) insanın (felsefi antropoloji) doğası, (4) Tanrısallığın varlığı ve doğası (teoloji). Bunun, ana konuları tam da eleştirdiği şeylerce belirlenmiş Kant'taki yankıları. Bu, ayrım gözetmeksizin düşünmediğinden ötürü iyidir ama kendi adcı varsayımlarına gelince türdeşsizlik üzerinden kötüdür.

Spekülatif ve tümevarımsal metafizik arasındaki ayrım. Tüm bunlar, kurallarla belirlenmiş, kesin olarak öğretilebilir bir konuya ilişkin özellikle dogmatik kategorilerdir, yani bunlar teoloji ile metafiziği birleştirmeyi amaçlar. Ancak, konunun kendisi sorunludur ve böylesi bir öğreti savunulamaz; bu kategorilerden, konuyu gülünç duruma düşüren bilgiçlikten söz ediyorum, böylece bunlara daha fazla dalmadan onların farkına varıyorsunuz.

Benzer biçimde geleneksel bir ayrım, tümdengelimsel ve tümevarımsal metafizik arasında yapılır (Aristoteles'e işaret etmeden olmayan bir ayrım).

Yapay yoldan tasarlanmış yardımcı bir kavram olan tümevarımsal metafizik, tam da onu parçalamış olduğu şeye uyarlayarak, çökmüş bir yapıya destek olmayı amaçladı. Aynı görece artan bir sefalet gibi.[1]

---

1 "Tümevarımsal metafizik" her şeyden önce doğa bilimlerinin tümevarım usullerine dayanan spekülatif önermelere varmaya çalışmış, Fechner, Lotze ya da Eduard von Hartmann gibi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki filozoflara işaret eder. Marx'a göre o, "sefaletin birikimine denk" gelen "kapitalist birikimin mutlak genel yasası"dır. (Marx, *Capital*, vol. 1, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth 1979, s. 798 ve ilerisi); "görece artan sefalet" teorisi, olgularla çelişiyor görünen Marx'ın proletaryanın artan yoksullaşması yasasını kurtarmak üzere oluşturulmuştu. Daha 1942'de *Reflexionen zur Klassentheorie*'de Adorno "geleneksel artan sefalet kurgusu"nun "harap olmuş" olduğunu; revizyonist tartışması zamanında yapılmış olduğu gibi eğreti görece sefalet kavramıyla

Tümevarımsal = deneyimsel = bilimsel.

Bu yüzden deneyim kendisini aşan şeyi temellendirmek için kullanılmak zorundadır. Heidegger'in, ontolojiye erişim kazanmak için Dasein'*ı çözümleme girişimi benzerlikler taşır.*

Dasein kadar görünürde deneyime açık olan bir şeyin, yani aslında tek kişinin kendisinin deneyiminin, bu deneyimin sınırlarına ve gelişigüzelliğine rağmen, varlığın doğasına ilişkin bilgi vermesi beklenir. Elbette bu, Dasein'ı ontik ama aynı zamanda ontolojik diye adlandırıyor olarak tanımlayan ve dolayısıyla da bilinç olarak, onu oluşturanlar bakımından şeffaf olan insanın metafizik bir ayrıcalığı olduğunu varsayar.[1]

Tümevarımsal bir metafizikte çelişkilere dikkat çekmek ne kadar kolay olursa olsun, çelişki bilimde alışılmış olduğu biçimde basitçe bertaraf edildiği müddetçe hiçbir itirazımız yoktur.

Aslında bir metafizik deneyim kavramı vardır; gerçi bu, yaygın tümevarım araçlarıyla ya da kendi kendini açan bir ontolojiyle kavranamaz. Sözgelimi, "Luderbach," ölü hayvanlar.[2] *Banka*

---

onu yamamanın yalnızca, kulakları, kendilerine geri dönmüş "görece sefalet" deyişinin alaycı yankısını bile saptayamayacak kadar kendi feryatlarıyla öylesine sağır olmuş sosyal demokrat karşı savunmacılara uygun olabileceğini kaydetti. (*GS* 8, s. 384) Ayrıca Adorno'nun son eserlerinden birinde, 'Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?' adlı dersinde özlü bir şekilde şöyle yazar: "Artan sefalet, kapitalizmin çöküşü gibi sınıf teorisinin tahminleri, şayet içeriklerinden yoksun kalmayacaklarsa, anlaşılmaları gerektiği gibi şiddetle ifa edilmemiştir; görece sefaletten bahsetmek ancak gülünç olabilir." (*GS* 8, s. 355)

1 Takip eden iki cümle *Varlık ve Zaman*'da geliştirildiği haliyle Heidegger'in temel ontolojisini ve Adorno'nun en özlü formülle eleştirisini özetler; Adorno eleştirisini *Negatif Diyalektik*'in ilk bölümünde geliştirdi. (Krş. s. 61 ve ilerisi)

2 Adorno'nun metafizik deneyiminde Luderbach adının simgelediği şey, dersten birkaç gün önce yazılmış "Metafizik Üzerine Meditasyonlar"da açığa çıkar:

Tarihin gidişatı, materyalizmi, geleneksel olarak materyalizmin antitezi olan metafiziğe zorluyor. ... Metafiziği bir zamanlar karşı olduğu düşünülmüş şeye katılmaya karşı konulmaz biçimde zorlayan süreçte geri dönüşü olmayan noktaya ulaşılmıştır. Genç Hegel'den beri felsefe

neden banka diye adlandırılır?[1]

Ders dizisinin ikinci yarısında metafiziğe dair kendi düşüncelerimin[2] *bir kısmını ortaya koyarken, metafizik deneyim diye adlandırdığım şeyin ne olduğu konusunda size bir fikir verebileceğimi umuyorum. Ama zaten bütün olarak teorinin içinde kendisi bütün olmayan, metafizik soruları söz konusu olduğunda sanki nihai ve mutlak bir şeye sığınırmış gibi derhal sığınılacak bir şey olmayan bir an olduğunu söyleyebilirim.*

Aristoteles'in maddeciliğe[3] *karşı çıkmak üzere öylesine emin*

-yetkili beyin faaliyetini elden çıkarmadıkça- onun varoluşun maddi sorularına ne çok sokuşturulduğunu baskı altına alamamıştır. Çocuklar bunun bir kısmını kamçılanmış bölgeden, leşlerden, çürümenin iğrenç biçimde tatlı kokusundan ve o bölge için kullanılan utandırıcı terimlerden yayılan çekicilik içinde duyumsarlar. Söz konusu âlemin bilinçdışı gücü bebeklik cinselliğinin gücü kadar büyük olabilir; ikisi de anal saplantıda birbirine karışır, ama nadiren aynıdırlar. Bilinçdışı bir bilgi, uygar eğitimin bastırdığı şeyi çocuğa fısıldar; fısıldayan ses, önemli olan şey budur der. Sefil fiziksel varoluş, hemen hiç bastırılmamış yüce çıkarda bir kıvılcıma rast gelir; "O nedir?" ve "Nereye gidiyor?" sorularını uyandırır. "Gübre tepesi" ve "domuz ahırı" sözlerinde kendisini çarpan şeyi hatırlamayı başarmış bir kişi, mutlak bilgiye, üstün bir çehreyle alıkonduğunda ancak sahip olacağı böylesi bir bilginin okuyucuya vadedildiği Hegel'in kitabının bölümünden daha yakındır. (*Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 365-6)

Ayrıca Adorno'nun bu fikirle yukarıda meşgul olduğu bkz. s. 116 ve ilerisi.

1 Krş. *Negatif Diyalektik*'teki "Çocuksu Soru" başlıklı kesim. (s. 110 ve ilerisi)

2 Bu yine, Adorno'nun, "evrim geçiren bir değişim" içinde metafizik üzerine son altı dersini türettiği "Meditations on Metaphysics"e gönderme yapıyor. Bkz. s. 29, 1. dipnot.

3 Hilozoizm, yaşamın (ἡ ζωή) su, hava, ateş vb. gibi basit bir tözden (ἡ ὕλη) çıktığını öne süren Sokrates öncesi İyonyalı düşünürlerin öğretisine on yedinci yüzyıldan beri verilen addır; bunun Aristoteles tarafından eleştirisi ve Zeller'in yorumu:

Eski İyonyalı filozofların... ilk hareket ettiriciyi göz ardı etmeleri ve seçtikleri herhangi bir unsuru basit bir töze dönüştürmekteki yüzeyselliklerini kınadı, oysaki ona göre cisimlerin duyulur özellikleri ve değişimleri, unsurların karşıtlığınca koşullanmıştı. Basit bir töz kurmakta onlarla anlaştığı sürece aynısı Herakleitos'a uygulanır. (Zeller, 2. Teil, 2. Abt., *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim, Zurich, New

adımlarla başlattığı metafiziğin düşünme ile birbirine geçmesi vazgeçilmez bir şeydir. [Ekleme sonu]

Artık aslında metafiziğin Aristoteles ile başladığını söyleyebiliriz.

Kaynakça buraya.[1]

18 Mayıs 1965.

York 1990 [4. Baskının 2. Yeniden Basımı], s. 284)

1 Burada Adorno muhtemelen, kullanılacak Aristoteles baskısına referanslarını verdi; kesinlikle Paul Gohlke'nin Metafizik çevirisine (bkz. s. 43, 2. dipnot) ve ayrıca belki Zeller'in antik felsefe tarihine (bkz. s. 20, 2. dipnot).

DÖRDÜNCÜ DERS

25 Mayıs 1965

Son dersimi, metafiziğin kesin anlamıyla Aristoteles'le başladığı tezini öne sürerek bitirmiştim. Bu oldukça sarsıcı bir tezdir, gerçi Grek spekülasyonunun, geniş ölçüde kendisini doğaya dair oldukça kaba görüşlerle birlikte maddecilikten kurtardığı uzun bir tarihöncesi olduğu düşünülürse sarsıcılık bir miktar daha az sarsıcı olacaktır; burada yalnızca Herakleitos'un, Parmenides'in adlarını ama hepsinden önemlisi Platon'un adını anacağım. Şimdi bu iddianın doğru olduğunu daha fazla kanıtlamaya kalkışıyorsam, nükteli paradokslardan keyif almak için değil, ama bunun benim metafizik kavramının kendisine dair önemsiz olmayan bir şeyler söylememi sağlayacağına inandığım içindir. Daha önce verdiğim metafizik tanımını anımsayacaksınız; bunlar dar anlamıyla gerçekten tanım değillerdi, yalnızca metafiziğin ilgilendiği şeyleri kabaca sizlere göstermeyi amaçlayan bir dizi tematik bulgu ve önermeler idi. Bu bulgular arasında gerçek varlık, Teklik ve öz sorunları aslan payını tuttu. Platoncu ideler öğretisi bu kavramlarla aslında başetmek zorundaydı ve hepinizin üç aşağı beş yukarı bunlara aşina olduğunuzu varsayıyorum. İdelere -yani yaygın biçimde söylendiği haliyle varlığı kabul edilmiş evrensel kavramlara- Platon tarafından, dağınık çokluğun tersine tüm görünenlerin gerçek, Tek, zorunlu ve her şeyden önemlisi nedeni gözüyle bakıldı. Bu tanım -sahiden, tüm şeylerin nede-

niyle uğraşan bir metafizik tanımı- Aristoteles'in *Metafizik*'inde devralınmıştır ve metafizik sorunların tanımı düzeyine yükseltilmiştir.[1] Platon'a göre yalnızca şeylerin biçimi doğru ve özgün bir varlığa sahipti; bu biçimler -bu, Antisthenes ile giriştiği ünlü kavganın konusudur[2]- sırf türlü türlü tekil şeylerin soyut nitelikleri değillerdir. Bu yüzden mağara metaforunda[3] ima edildiği üzere kendi başına varlığı olan ve "görmeye" açık bir şey olarak εἶδος ya da ἰδέα diye adlandırılırlar. Her iki kelime de -öz için kullandığımız εἶδος ve ide için kullandığımız ἰδέα- görsel olanla, optik olanla görmeyle ilişkili ιδ, Fιδ kelime kökünden gelir. O yüzden bu kadarıyla konuları bağlamında Platon metafizikçilerin şahı, *per se* metafizikçi diye görülebildi ve belki de kendisi sahiden öyle sayılabilir. Ama Platon'da, bu konumu katı biçimde desteklemede kendinden önceki Elealılar'dan daha başarılı olamasa da -ki, bizi metafizik teriminin anlamına epeyce yaklaştıran önemli nokta da burasıdır- duyular dünyası mutlak surette varlığın olmadığı yer diye betimlenir. Ona göre görünüşler dünyası gerçekten kesin anlamıyla varolmaz. Ayrıca Platon'un felsefesinin -sadece bu tartışmadaki ana dönüm noktalarını belirlemek üzere oldukça sert biçimde ortaya koymama izin verirseniz- Eleacılık -özellikle Parmenides- ile Heraklaitos'un bir sentezi olduğu söylenebilir. Parmenides'ten varlığın katiyen bölünmeyen ve yok olmayan Teklik olduğu öğretisini; Herakleitos'tan ise sürekli akış halinde varolan, üstelik özellikle Platon'un görece geç diya-

1 Bkz. s. 25, 3. dipnot.

2 Adorno, Platon ile Kinik Antisthenes arasındaki çekişmeden esasen Zeller aracılığıyla haberi olmuştu:
Kavramsal bilgiye dair Sokratesçi talepten Platon açıkça gerçekçi bir sistem türetirken, Antisthenes ondan eşit derecede kusursuz bir adcılık çıkardı: evrensel kavramların sırf düşüncede şeyler olduklarını öne sürdü; insanları ve atları görmüştü; insanlığı ve atlığı değil. Bu bakış açısından akranı öğrencilere karşı, öteki taraftan yeterince güçlü bir biçimde cevap verilmiş, bayağılığı eksik kalmayan bir polemik başlattı. (Zeller, 2. Teil, 1. Abt., *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie*, Hildesheim, Zürih, New York 1990 [5. Baskının 2. yeniden basımı] s. 295 ve ilerisi.)

3 Krş. Politeia, 7. Kitap; St. 514 ve ilerisi.

loğu *Theaetetus*'ta gösterildiği üzere yanıltıcı ve güvenilmez olan, görünüşlerin mutlak geçiciliği öğretisini aldı. Daha sonraki Batı felsefesi üzerinde derin ve kalıcı bir etkisi olmuş ve ikide bir farklı biçimlerde ortaya çıkıp duran Platon'un temel tutumu duyu verilerinin geçiciliği, güvenilmezliği vurgusuna yaslanır. John Locke gibi adcı bir filozofta bile bu tez, şeylerin kendi başına özellikleri olan birincil nitelikler ile sırf öznel, ikincil nitelikler arasında yapılan ayrımla yinelenir.[1]

İdenin duyular dünyasından bu kesin ayrılışını sürdürmenin pek zor olduğunun bilincine varılması için -felsefe tarihinde pekçoğu kullanılmış olsa da- hiçbir kelime gerekmiyor. Platon'da bu, duyulur olanın varolmayışı, μὴ ὄν öğretisi anlamına gelir. İdelerin, kendi başına şeyler haline gelirken sahiplendiği niteliklerin gerçekte üç aşağı beş yukarı doğrudan görünüşler dünyasından alındığı ve idenin mutlak konumunun, bir bakıma türetildiği duyular dünyası pahasına elde edildiği ikna edici bir biçimde kanıtlanabilir. Platon'un kendisi bu açıdan hiç de tutarlı değildir. Söz gelimi, ideleri tüm varlığın ve varolan her şeyin nedeni diye betimlerken ve ideyi, ondan doğmuş olan şeyler âleminin aksine mutlak kaynaklar âlemine yerleştirirken, açıkça doğmuş olan bir başka şey daha olması gerektiğini ima eder. Ya da Platon'un bir başka pek ünlü teoremini ele alın: μέθεξις, dağınık şeylerin altında yer aldıkları idelere katılım öğretisi.[2] Bu ayrıca ideden

---

1 Locke'un cisimlerin birincil ve ikincil nitelikleri teorisi, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme'nin İkinci Kitabında VIII. Bölüm, § 8 ve ilerisinde bulunabilir:
Zihnimizde herhangi bir ide üretme gücünü, gücün bulunduğu nesnenin niteliği diyorum... birincisi, cisim ne durumda bulunursa bulunsun ondan sonuna dek ayrılamaz olandır. Bunlara cismin temel ya da birincil nitelikleri diyorum. İkincisi, herhangi bir cisimdeki güç, duyumsuz birincil nitelikler yüzünden... bizde türlü renklerin, seslerin, kokuların, tatların farklı idelerini doğurur. Bunlar genellikle duyulur nitelikler olarak adlandırılır. ...Bunlara ikincil nitelikler diyorum. (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cilt. 1, New York 1959, s. 169)

2 Nedenselliği, Platon'daki "katılım" tarafından belli bir anlamda değiş-

farklı bir şeyi de varsayar; eğer ideden farklı hiçbir şey yoksa ideye böylesi bir katılım, böylesi bir μέθεξις olanaklı olmayacaktır. Aslında son zamanlarında Platon, klasik, orta diyaloglar diye adlandırılan diyaloglarında geçtiği haliyle katı ideler kuramını geniş ölçüde gözden geçirmişti. Burada Platon'un yaşlılık döneminden, sayısız güçlüklere yol açmış ve *Parmenides* adını taşıyan oldukça ilginç diyaloğundan bahsedeceğim. Doğallıkla, bunu, Eleacı Parmenides ile karıştırmamalısınız, diyaloğun başkahramanı ve galibi olsa da. O diyalogda Platon, Teklik olmaksızın Çokluğun -altında her bir şeyin bir cins içinde sınıflandırıldığı bir İdenin aksine Çokluk, dağınık şeylere gönderme yapar- ne kadar az tuttuğu, Teklik olmaksızın, onun idesi olmaksızın bu Çokluğun ne kadar az olduğu, tıpkı Çokluk olmaksızın Teklik, İde gibi küçük olduğu örtük biçimde epeyce diyalektik bir tez diye görünecek bir şey ileri sürer.[1] Platon'un yaşlılık döneminde, varolanların İde karşısında giderek artan biçimde kendini ortaya koyduğuna hiç kuşku yoktur; gerçi, artık genellikle kabul gören Platon'un yapıtlarının kronolojisinde İdeler öğretisinin en açık biçimde ortaya konduğu ve en ustaca geliştirildiği *Phaidros* epeyce geç bir tarihe sahiptir. (Ben şahsen, klasik filolojinin tüm otoritesine rağmen, mevcut kronolojiye, filolojik gerekçelerle değil, konudan kaynaklanan felsefi gerekçelerle, güvenme eğilimindeyim.) Bu tarihleme elbette başvurmuş olduğum Platon'u,

---

tirilmiş olarak görmüş Adorno için μέθεξις öğretisi *Phaidon*'da öne sürüldüğü uyarlamada özellikle önemliydi. (krş.. *Negatif Diyalektik*, s. 99 ve ilerisi).

1 Christian Iber'in bir incelemesiyle temsil edildiği üzere son zamanlardaki Platon araştırmaları, söz gelimi, *Parmenides* diyaloğunda Parmenides'in Zenon eleştirisi karşısında Platon'da "Çokluğun" diyalektik bir "kurtarılışını" görür: "Çokluk, Tekliği varsayar ve Teklik Çokluk doğurur. *Parmenides* diyaloğunun kanıtlamaya koyulduğu çifte tez işte budur. Platon o yüzden Zenon'un çokluk eleştrisine kayda değer ölçüde katılır ama Elealıların tekçi sonucuna yanlış diye bakar." (Christian Ibers, 'Platons eigentliche philosophische Leistung im Dialog "Parmenides"', Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag, Haz. Emil Angehrn vd., Frankfurt/Main 1992, s. 188).

az çok güvenilmez sayılan deneyselin daha fazla takdir edilmesi diye adlandırılabilecek şey doğrultusunda geliştiriyor. Bununla birlikte, dediğim dedik Platoncuların itirazlarına rağmen böylesi bir gelişmeyi varsaymak zorundayım. Ayrıca klasik Grek metinlerini yorumlamada çok daha köklü bir kültürün olduğu Anglosakson ülkelerinde, yaşlı bir adam olarak Platon'un öğrencisi Aristoteles'ten tersine etkilenmiş olduğu hipoteziyle seyrek karşılaşılmadığını da belirtmek isterim; ya da Platon, saf İde temelinde dünyayı kurma girişimlerindeki politik düş kırıklığının sonucunda, dağınık, sırf varolan şeylere daha yüksek düzeyde tanınırlık vermek zorunda kaldı. Eğer *Devlet Adamı*'ndan son eseri *Yasalar*'a dek, siyasete dair klasikleşmiş büyük eseri *Devlet*'teki gelişim gözden geçirilirse, gerçeğin bu olduğunu ileri sürecek kadar çok kanıt bulunur. Ama ben bundan sadece bu bağlantıların ne kadar karmaşık olduğunu size göstermek üzere söz ediyorum. Aklıma gelmişken, benim burada size ancak taslağını verebildiğim bu oldukça karmaşık sorunlara atılmadan önce karşıt gördüğü iki filozofa dair Goethe'nin meşhur betimlemesine bakarsanız hepiniz çok iyi yapmış olacaksınız; Goethe günümüzde kabaca dendiği gibi idealist Platon ile gerçekçi, onun dediği gibi, ayakları yere sağlam basan Aristoteles'i karşılaştırmıştı.[1]

Demin söylediğim şeyden sonra, metafiziğin aslında Aristoteles ile başladığı iddiam iki kat şok edici olacaktır (sizi şok etmeyi kafaya koymuş gibi görünüyorum) çünkü Platon'un dünyanın kendisinin tersine yüksek dünyaya, aşkınlığa yüklediği önem,

1 Başvurulan yer, *Farbenlehre* (Renkler Öğretisi)'nin "Historischer Teil," 3. Kısım'dan "Überliefertes" bölümüdür:
Platon'un dünyaya karşı tavrı, orada bir süreliğine kalmaktan memnuniyet duyan kutsal bir ruhun tavrı gibidir. Onu zaten bildiğinden ötürü, kendisiyle birlikte getirmiş olduğu şeyi ve onun fena halde ihtiyaç duyduğu şeyi ona nazikçe katan dünyayı öğrenmeye o kadar uğraşmaz. ... Aristoteles'in tavrı, aksine, bir ustabaşının tavır gibidir. Madem şimdi buradadır, işine koyulmalıdır. Toprağı araştırır, ama yalnızca sağlam bir zemin bulmuş olana dek. (Goethe, *Sämtliche Werke*, cilt 10, Münih 1989, s. 573)

onu, öğrencisi Aristoteles'ten çok daha fazla metafizik gösteriyor. Ama sanırım burada gerçekten metafiziğin ne demek olduğunu en iyi anlayabileceğimiz problematik yere esasen varmış bulunuyoruz. Zira Platon'un[1] *nolens volens* (ya da nasıl olursa olsun), μὴ ὄν ya da varolmayan dünyasına, duyulur deneyim dünyasına İdeler katı öğretisine göre vermesi gerekenden çok daha fazla ağırlık verdiğini kabullensek bile; daha ileri gidip Platon'daki bu eğilimin onun uzun hayatı boyunca daha çok güçlendiğini kabullensek bile onun eserinde bir şey oldukça kesin biçimde noksandır: bu iki âlemin -doğrudan deneyim ile İde, kavram, Teklik ya da siz nasıl adlandırıyorsanız o şey- birbirleriyle nasıl bağlantılı olduğuna dair düşünme. Geleneksel metafizik sorunları kendilerini Platoncu İdeler öğretisi bünyesinde ortaya koyarlarken bunu, sanki tematik bakımdan onun felsefesinden çıkmadan, *nesnellikle* yaptıklarını söylemek en iyisi olabilir. İkide bir yarılma kaçınılmaz olduğu için Platon'un felsefesinde aşkın âlem ile sırf olayların olduğu âlem arasında, τὸ ὄν ile τά ὄντα arasında bir gerilim olduğu doğru olmakla beraber, felsefesi bu gerilimin onun spekülasyonlarının merkezi olacağı bir şekilde kurulmamıştır. Şimdi sizin için gerçekten anlaşılır kılmam gereken şey metafizik alanının ancak, bu gerilimin kendisinin felsefenin konusu olduğu yerde, düşüncenin kapsamı içine girdiği yerde varolmasıdır. O halde, empirik dünyanın ciddiye alındığı bir noktada ve sorgusuz sualsiz kabul edilmiş duyulurüstü dünyayla ilişkisinin düşünmeye tabi olduğu yerde metafiziğin ortaya çıktığı söylenebilir.

İnsanın Platoncu İdeler öğretisini çok fazla zorlamadan, bir teoloji sekülerleşmesi olarak kafasında canlandırması mümkündür. Platoncu İdeler tanrıları kavramlara dönüştürerek ifade edilmişti ve muhtemelen Sokratesçi geleneğin doğrudan devamı olarak tam da yüce İdeye, İyilik ya da Adalet İdesine, τὸ ἀγαθόν ya da ἡ δικαιοσύνη, Platon'da sıklıkla θεός diye başvurulmasıyla

1 Metnin kaynağında hatalı bir şekilde 'Aristoteles' geçmektedir.

hemen hiç ihtilafa düşülmeyecektir. Ancak, bu sekülerleşmenin ortaya çıkardığı sorun şudur: tanrılar bir kere kavramlara yani görünüşlerin varoluşuna dönüştüğünde, görünüşlerle *ilişkileri*, tanrılar basbayağı Ötede, Olympos'larında yerleşmiş olsalar bile, oldukça başka bir şey haline gelir. Bu sorun, Platon'un boyuna boğuşmak zorunda kaldığı bilgikuramsal ve mantıksal güçlükleri doğurur. Ama, öyle diyelim, Platon kendisinin yol açmış olduğu tanrıları kavramlaştırarak, kavramın ya da İdenin görünüşler dünyasıyla ilişkisinin bu yolla kökten değişmiş ve problematik hale gelmiş olduğu sonucunu sekülerleştirmekten çıkarmayı beceremezken nahif bir biçimde teolojiktir. Metafizik özler -ideler olarak sekülerleştirilmiş tanrılar- ile görünüşler dünyası arasındaki bir gediğin ürünü olarak tanımlanabilir, bir gedik ki, tanrılar kavramlar haline gelir gelmez, varlık varolanlarla kurulan bir ilişki haline gelir gelmez kaçınılmaz olur; bununla birlikte aynı zamanda bu iki an nahif biçimde birbirlerine bağlanamazlar ya da eşzamanlı formüle edilemezler. Meseleyi bu biçimde ifade etmenin felsefe tarihinde metafiziğin yerini, metafiziğin konuları üzerine verilen görece önemsiz derslerde olabilecek olandan daha iyi tanımlayabileceğini ve böylelikle metafiziğin özünü de (zira özlülüğün her zaman tarihsel olduğunu düşünüyorum) tanımlayabileceğini düşünüyorum. Bu tanımdan hareket eden bir kimse, ideleri empirik dünyayla bağlantılı ama ilerleyen sekülerleşmenin tehlikeye attığı şeylermiş gibi görmeye kalkışmasından ötürü metafiziğin en başta kendi gelişiminin tehdidi altında olduğunu söyleyebilir. Bu bağlamda adcılığın -idelerden bağımsız herhangi bir varlığı yadsıyan radikal usçu görüş- kendisini açıkça Aristoteles'e (hem Arap felsefesinde hem de skolastik düşüncede iki defa bunu tekrarlamıştı) dayandırması kesinlikle tesadüf değildir; Aristoteles ise kesinlikle bir adcı değildi; bu ne kadar vurgulansa azdır. Heidegger metafizikten arkaik felsefedeki özgün varlık anlayışının bir çeşit usçu çöküşü diye söz ettiğinde,[1]

1 Heidegger bunu söz gelimi *Metafizik Nedir?* adlı eserinin 5. baskısının

dar fenomenolojik bakış açısından onun nitelemesine büsbütün karşı çıkamıyorum. Metafizik bir yandan, kendini aklın önünde haklı çıkarmayan doğru, zorunlu kendinde-şey fikrinin *eleştirisi* anlamında, canınız isterse, ussaldır hep; ancak öte yandan metafizik yine hep filozofun dehasının solup gittiğini hissettiği bir şeyi *kurtarma* uğraşıdır. Aslında açıkça kavramlarla tehdit edildiği anda ortaya çıkan şeyi korumayan ve antik anti-Sofistlerin çok daha etkili dilini kullanırsak parçalanma ya da aşındırma sürecinde bulunan metafizik ya hiç yoktur ya da çok az vardır. Bu nedenle, modern kavramını çağımızla sınırlamayıp Yunan tarihini içine alacak biçimde genişletirsek, metafiziğin kökten *modern* bir şey olduğu söylenebilir. Metafiziğin, içinde Hıristiyan inancının nahif dolaysızlığının zaten yıkıldığı şehirli burjuva kültürünün çağı olan Yüksek Orta Çağlarda ve genellikle Rönesans, Reformasyon ve hümanizm gibi terimlerle kuşatılan geniş

Giriş'inde savunur:

Varlığın doğruluğunu çağrıştıran böylesi düşünme artık, elbette metafizikle yetinmez; ama metafiziğe de karşı çıkmaz, onun aleyhinde düşünmez. İmgemize geri dönersek, o, felsefeyi kökünden sökmez. Bu kök için toprağı işler ve tarlayı sürer. Metafizik, felsefede ilk gelen şeyi sürdürür. Ne var ki, düşünmede ilk gelen şeye erişmez. Varlığın doğruluğunu düşündüğümüz zaman, metafizik alt olur. Artık metafiziğin "Varlık" ile temel ilişkimize nezaret ettiği ya da böylesi varlıklarla her ilişkimizi kalıcı biçimde belirlediği iddiasını kabul edemeyiz. ('Introduction to "What is Metaphysics?"', Çev. Walter Kaufmann, kaynak Heidegger, Pathmarks, Cambridge, Mass., 1998, s. 279)

1936 ile 1946 arasında yazılmış notlarında bulunan 'Überwindung der Metaphysik' içinde şunu okuruz:

Varlığın doğruluğu, metaziğin doruğu olarak ister istemez bozulur. Bozulma, metafiziğin biçimlendirdiği dünyanın çöküşü ve metafizikten doğan yeryüzünün harap oluşu tarafından hızlandırılır. Bu çöküş ve bu harap oluş, akıllı hayvan, çalışan hayvan olarak anlaşılmış metafizik insanda kendi uygun vasisine sahiptir. ... Bu metafizik doruktaki hamleyle birlikte, metafizikçe tanınmayan ve doğası gereği erişilmez olan Varlık ile varoluş ikiliğinin ilk görünüş hazırlığı başlar. Bu görünüşte, kendini Varlığın işleyişi hakkındaki önceliğe geri götürdüğü Varlığın doğruluğunun ilk taklidi gizlenmektedir. (Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, s. 72 ve 78)

düşünce hareketi içinde ikinci defa yeniden ortaya çıkması hiç tesadüf değildir.

Literatürün gerçekten metafiziksel ilk yapıtında -felsefenin söz konusu koluna adını vermiş olan- Aristoteles, özü, ondan ayrı ve kesinlikle farklı bir şey gibi, duyular dünyasının karşısına koyan Platoncu girişimi eleştirir. Özellikle dünyanın bir sureti olan Platoncu evrensel kavramlar hipotezini eleştirir. Bu yolla, daha çok egemenlerin hizmetçilerinin ya da kölelerinin sırtından geçinmelerinde olduğu gibi, İdelerin tüm niteliklerinin üzerinde yaşadıkları deneyim dünyasından türetildiği argümanına yaslanan oldukça güçlü ve meşru bir gerekçe ortaya koyar. Gelgelelim aynı zamanda kendi döneminde zorunlu varlığı duyulur, deneyimlenebilir dünyadan elde etmeye ve böylelikle onu kurtarmaya uğraşır; tam da eleştiri ve kurtarmanın bu çifte amaçlı oluşu, metafiziğin doğasını inşa eden şeydir. Bir yanda eleştirel akılsallık öte yanda kurtarma pathosu, ikisi arasındaki kutuplaşma geleneksel metafiziğin özüne işaret eder ya da en azından tarihi boyunca böyle yapmıştır. Bunun için metafizik, bir şeyi yıktığı anda o şeyi kurtarmak üzere düşünce sar fetme olarak tanımlanabilir. Bu formülün keyfi değil, kabul edilebilir olduğu, sanırım, aslında Aristoteles'in *Metafizik*'i örneğiyle -ya da o yapıtın bir önkoşulu olarak- ilkece size ispatlamış olduğum aynı yapının ta kendisinin metafizik sorunu bakımından Kant'ın konumunun da bir niteliği olmasıyla gösterilmektedir. Pervasız ve uzlaşmaz bir ikiciliği desteklerken Kant'ın hiç kuşkusuz Aristoteles'inkinden çok Platon'un felsefe iklimiyle daha fazla ortak yönleri olsa da -*Arı Usun Eleştirisi*, İdelere dair bölümün girişinde Platon hakkında şimdiye dek yazılmış en iyi sayfaları, hepinizin okumasını en şiddetli şekilde tavsiye ettiğim sayfaları içerir[1]- eleştiri ve kurtarmanın bu çifte amacı yönünden onun özellikle hoşlanmadığı Aristoteles'e Platon'dan daha yakın olduğu söylenebilir.[2] Şimdilik

1 Krş. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Çev. Norman Kemp Smith, Londra 1973, s. 310 ve ilerisi (A 313ff, B 370ff).

2 Adorno, 'Kants "Kritik der reinen Vernunft" konulu derslerinde defa-

bu tarihsel-felsefi yorumu doğru kabul edecek olursanız, metafizik kavramını dosdoğru anlamak için işe Aristoteles'in yapıtının ana kuramsal motiflerini gözden geçirmeyle başlamayı neden gerekli gördüğümü muhtemelen anlayacaksınız. Şu var ki, onun tarihsel konumunu bir parça hesaba katmak için mutlaka buna ihtiyacınız olacak, zira aklımda olan şeyi daha somut olarak canlandırmanıza ancak bu izin verecektir.

Bugün bu ödev Heidegger ve onun okulunun etkisiyle -klasik filolojide değil, felsefede- daha çok güçleştirildi. Aristoteles'teki akılcı, Aydınlanma anını oldukça açık biçimde tanısa da Heidegger, bir dereceye kadar kavraması zor olan çok daha "saf" bir Aristoteles'i yeniden keşfetmeye girişti. Aristoteles'e devam etmeden önce sanırım bu yaklaşımın kısa bir eleştirisini ortaya koymam gerekir. Bunu, oldukça özel bir yorum parçasını yakından inceleyerek yapmak istiyorum, zira böylesi şeyler genel iddia düzeyinde kalmak yerine somut ayrıntılarla çok daha açık ortaya konabilir. Burada Aristoteles'in *Metafizik*'inin ilk cümlesiyle uğraşıyorum ve yalnızca bu tek cümleyi göz önünde tutacağım. Bu cümleyi Grekçe olarak tahtaya yazacağım; pek çoğunuzun Grekçe bilmediğinin farkındayım, ama konuya devam etmemizin başka hiçbir yolu da yok. Cümleyi anlamanız için bilmeniz gereken her şeyi açıklayacağım. Cümle şöyle: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.[1] Genellikle kabul gören çevirilere göre bu şu demektir: "Bütün insanlar doğaları gereği bilgi peşinden koşarlar." İyi bilinen bir çeviri cümleyi şöyle karşılar: "Tüm insanlar doğaları gereği bilmeye can atarlar."[2] Bu cümle Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında (Lütfen yaygın çevirinin "Tüm insanlar ateşli bir şekilde bilgi peşinde koşarlar" olduğunu

---

larca Kant'ın çift yönlü eleştiri ve kurtarma amacını tartışır. Krş. NaS IV.4, s. 54, 132 ve ilerisi, 143 ve muhtelif yerlerde.

1 Aristoteles, *Metafizik*, A 1, 980 a 21.

2 Krş. *Aristoteles, Die Lehrschriften*, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke, Bd. V: *Metaphysik*, 3. bsk, Paderborn 1972, s. 35.

hatırınızda tutunuz) yeniden çevrilir. Bu arada dikkatle ortaya konulmuş, doğrudan bir çeviri olmayan Heidegger'in yorumu şöyle: "Aristoteles'in varlıkbilim üzerine araştırmalarının derlemesinin başında gelen araştırma şu cümleyle başlar: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Görme kaygısı insanın varlığı için zorunludur." Burada amacım, bu parçanın sahteliğiyle alay etmek değil, zira yabancı bir metne sahte, yabancılaştırıcı bir yaklaşım oldukça sağlıklı bir iş görebilir. Hemen şunu da söyleyeyim Grekçe metinlerin dilimize çevrilirken geleneksel olarak yapılmış olduğu üzere düzleştirilmesine karşı Heidegger bir direnç gösterir. Gelgelelim onun buradaki yorumu, açıkçası işaret ettiğim sağlıklı yabancılaşma etkisini doğurmuyor, ama anlamı kelimenin en düz haliyle bozuyor. Söz gelimi, "insan varlığı [im Sein des Menschen][1] dediğinde insanın özünün önceliği ve böylelikle, daha Aristoteles'te kurulacak olan bir çeşit antropolojik varlıkbilimi varsayılarak insan şimdiden tekil hale konuyor.[2] Aristoteles "insan," "Varlık" ya da "varoluş" demez; fakat düpedüz ve açıkça "tüm insanlar," "insanlar" der, "tekil insan" değil. Zira εἰδεναι, tek kelimeyle bilmek demektir ve ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει ise şu anlama gelir: İnsanlar özenle bilgiyi ararlar ya da onun peşinde koşarlar. Şimdi bu εἰδεναι kelimesinin, yakaladığım fırsatla size daha önce gösterdiğim üzere,[3] [ϝ]ιδ kökünden geldiği, ἰδεα kelimesinde de bulunduğu ve görmenin duyusal bağlarını nitelediği kuşkusuz doğrudur. Ama yaptığı yorumla Heidegger, aslında kelimelerle ilişkili, devamlı kelimele-

1 Heidegger, *Being and Time*, Tübingen 1963, s. 215.

2 Bu anlatım biçimi orijinal metinde [Almanca: *überhaupt erst das Thema*] ortaya çıkıyor. Makul görünebilecek alternatif bir okuma [*überhaupt nicht das Thema*], "*die Ontologie, die hier* [yani Aristoteles'te] *erst thematisch ist*" ile ilgili bu paragrafın sondan bir önceki cümlesinde tekrarlanan formülasyonla kanıtlanmış göründüğü üzere yanlıştır. Adorno'nun bu bağlamda kullandığı haliyle "tema" ve "tematik" muhtemelen, ilk kez değinilmiş ama henüz geliştirilmemiş bir tema fikriyle bağlantılıdır.

3 Bkz. s. 36.

ri kavramların altına yerleştiren zengin, duyarlı kavrayışlardan başlayarak, dilin tüm tarihini düpedüz bastırıyor. Bu, tıpkı dilimizde olduğu gibi Grekçede de meydana geldi. Aristoteles'in yazdığı düzeyde εἰδεναι'nın zaten duyulur mevcutlardan doğan bir bilinçlilik anlamında bilmek demeye geldiğine hiç kuşku yok. Ama Aristoteles için yalnızca bir tartışma konusu olan varlıkbilim Heidegger tarafından "yeniden saflaştırma" eylemi içinde varsayıldığından; bilincin, sanki kendi başına varolan bir şeymiş gibi özün, varlığın ya da her ne olacaksa onun doğrudan duyulur algısına sahip olduğu zannediliyor. Böylece Heidegger bu εἰδεναι'yı, çok daha önceki kökene giderek duyulur mevcut diye çevirir, halbuki bu düzeye gelene dek o niteliğini büsbütün yitirmişti.

Daha sonra "Görme kaygısı insanın varlığı için zorunludur." [*Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens*] der. Burada Heidegger'in ne iş çevirdiği olanca çıplaklığıyla ortaya çıkar. Antik felsefe tarihiyle azıcık tanışık olan, Grekçenin temellerinden haberdar olan herhangi bir kimse, θέσει, sırf varsayılan şey karşısında; φύσει, doğası gereği öyle olan, kelimesinin -size tam tarihi veremiyorum, Aristoteles'ten yaklaşık yüz yıl önce- Sokratesçilikte ve Sofizmde rol oynamış bir felsefe terimi olduğunu bilir. "Zorunlu" terimi oldukça farklı olacaktır, Platon'da görüldüğü gibi belki ὄντως ya da ὄντως ὄν'dur; ama kesinkes φύσει değildir, zira φύσει, ψύσις'i, dolayısıyla eski hilozoist çağdan kalma bir fiziksel doğa anısını hatırlatır. Öyleyse cümle gayet açık biçimde -varlıkbilimci ile fizik profesörünün özgün bir karışımı olmuş Aristoteles'in zihniyetiyle epeyce turarlı olarak- insanlar, ne haldeyseler, doğaları gereği bilgiye ulaşmaya uğraşırlar anlamına gelir. Ama bunun, içinde varlığın açığa vurulacağı varoluşun varlıkbilimsel bakımdan önceden yapılandırılışı anlamında[1] kastedilmiş olduğu düşüncesine gelince onun, Aristoteles'te

1 Anlamın daha iyi anlaşılması için kaynak metindeki Almanca anlatım biçimi düzeltilmiştir.

bulunabilecek hiçbir izi yoktur. Nihayet, ὀρέγεσθαι kelimesi bir şeye çabalamak, onu arzulamak, onun peşinde koşmaktan daha öte bir anlama gelmez ve gördüğümüz üzere Heidegger'in kilit kategorilerinden bir tanesi olan kaygı [Sorge] ile en ufak bir bağlantısı yoktur. Aksine dolambaçsız "bilgelik sevgisi"[1] ona -varlığı için Dasein kaygısını barındırdığı- varoluşsal bir yorum kakalamıştır; gerçi herhangi bir sözlükten göreceğiniz üzere hiçbir filoloji ya da dilbilimsel bilgi bu ὀρέγεσθαι ile kaygı kavramı arasında bir bağ kuramaz.

Belli bir derinliğe kadar bu cümleyi incelerken bu dersin ana düşüncesi olarak geliştirmeyi istediğim şeyi size göstermiş olduğuma inanıyorum. Yani Aristoteles gündelik, akılcı, duyulur bilinçten işe koyuluyor ve doğrudan duyulardan gelen şey üzerine düşünerek, arkaik düşünüşte olduğu gibi bunu zorunlu bir âlem saymak yerine, gerçek varlığın iç yüzüne erişmeye girişiyor. Hal böyle olmasaydı -bu cümle Heidegger'in yorumladığı gibi olsaydı- o zaman Aristoteles gerçekten bir metafizikçi olmayacak, Heidegger'in bir başka yerde olmadığını söylediği[2] eksiksiz

1 Bu [Liebe zur Weisheit] özgün anlatım biçimidir. Φιλοσοφία'nın yaygın çevirisinin bu durumda, tıpkı Aristoteles'in bilim anlamında bilgi demek istediği şeyi Sokratesçi-Platoncu geleneğin σοφία'sının ifade edemeyişinde olduğu gibi, bir kaymayı temsil etmesi reddedilemez; o takdirde Adorno "bilgi sevgisi" ya da daha iyisi dersin sonunda kullandığı bir ifade olan "bilgi için çabalama" demek istemiş olacaktı. (bkz. s. 36)

2 Adorno muhtemelen, Heidegger'in, eserinde "Platon'un geliştirdiği haliyle antik ontolojinin 'diyalektiğe' dönüştüğü" Aristoteles'in, onun hakkında "artık hiçbir anlayışı olmadığını," "zira onu çok daha radikal bir mevkiye koyduğunu ve onu yeni düzeye [*aufhob*] yükselttiğini" yazdığı *Varlık ve Zaman* § 6'yı düşünüyor (Heidegger, *Being and Time*, s. 47-8); halbuki bu sözdizimsel bakımdan diyalektikle bağlantılıdır, örtük olarak eşit ölçüde ontolojiye uygulanır. Dahası Adorno'nun ve Heidegger'in ontoloji kavramları, daha ileri nitelendirmeler olmaksızın pek bağdaşmazlar. Adorno, ontolojiden tıpkı Sokrates öncesi düşünürler gibi "zorunlu olanı öneren ve varsayan" bir düşünme demek olduğunu anlarken ve Heidegger'in ontolojisi üzerine konuştuğunda bu anlamda onu kullanırken, Heidegger için ontoloji, aslında "Varlığın kendisine" doğru arzu edilen yolu tıkayan hep akılsallık tarafından "parçalarına ayrılmış" bir şey olmaktadır. Bu konuda görece olarak

bir varlıkbilimci olacaktır. Ama metafizikteki gerilim anı; gelgelelim, içinde bilgi ve dolayısıyla nesnel biçimde mutlak doğruluğu elde çabasının bir ihtiyaç olarak varsayıldığı, böylece de her şeyin sonuçta doğruluğun bakış açısından inşa edildiği, tam da bu görünüşte dolambaçsız, deneyim cümlesinde yer alıyor. Bu, içinde Aristoteles'in *Metafizik*'inin yerini aldığı entelektüel iklimi oldukça açık biçimde gerçekten tanımlıyor. Önümüzdeki derste, sanırım sıra biraz *Metafizik*'in içindekilerden söz etmeye gelecek.

---

hâlâ kararsız kalmış *Varlık ve Zaman*'da bile "ontoloji başlığı" "açıkça şeylerin anlamına tahsis edilmektedir." (*agy*, s. 32) "Kavramsallaştırmanın Varlığın doğruluğuna indirgenemediği yapısı bakımından onu kavramsallaştırmak için (*agy* s. 359) ontolojik yorumlama" ve dolayısıyla aynı zamanda Aristoteles'in yaptığı şey, "ona sunulmuş şeyi, o şeyin sahip olduğu şey olan Varlığa yansıtır; zira "Hümanizm Üzerine Mektup"a göre o, tercihen "kavramsal düşünceden daha keskin" bir düşünmeyi gerektirir. (Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1967, s. 187) Adorno, Aristoteles'in gidimli felsefe yapma çerçevesi içinde kaldığı için ontolog olarak Heidegger'in eleştirisine kurban gitmiş olduğunu ileri sürer; Heidegger'in gidimliliği reddetmesi ve Varlığa dair arkaik mırıldanmalara geri dönmesi, Adorno'nun Heidegger eleştirisinin kalıcı itkisidir.

BEŞİNCİ DERS

1 Haziran 1965

Bugün size elimden geldiğince Aristoteles'in *Metafizik*'inde geçen ana düşüncelerden bazılarını sunmakla başlayacağım; bu, genel olarak metafiziğin sorunları üzerine bir parça derin düşünmeye yol açacaktır. Zeller'in eserinin basıldığı zamandan bu yana filolojik incelikler ve Aristoteles üzerine yapılan araştırmalar bakımından olağanüstü bir ilerleme olduğunun gayet iyi farkında olsam da açıklamamı esasen Eduard Zeller'in yaptığı yoruma[1] dayandıracağım. Bununla birlikte, fırsatını yakalamışken, bu ayrıntılı gelişmenin çoğunun bana, sonradan büsbütün kaybolmuş Hegelci okulun bir üyesi olarak Zeller'in elinin altında olmuş filolojik görüş pahasına meydana gelmiş gibi göründüğünü söyleyeyim. Bu yüzden muhtemelen çok daha doğru ayrıntılar yerine, onun kitabında bize verdiği genel bakışı ve kavrayışı yeğliyorum; zira Aristoteles aracılığıyla, filozofun eserinin kusursuz, kılı kırk yaran bir incelemesini size sunmaktan ziyade, metafiziğin sorunlarına ve tarihine ışık tutmaya uğraşıyorum.

Metafiziğin tanımı ilk kitapta, Kitap A'da bulunabilir. Bu ki-

1 Bkz. s. 20, 2. dipnottaki kaynakça bilgisi. Zeller'in *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* adlı eseri ilkin 1844-52 arasında üç cilt olarak sonraki baskıları altı cilt olarak basıldı. Adorno, 1856-68 tarihli ikinci baskıya sahipti. Zeller ayrıca *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie* (1883) adlı bir eser daha yazdı ama Adorno'nun kullandığı bu değildi.

tap, söz konusu terimle ilişkilendirmeye alışmış olduğumuz konuların çeşitliliğinden az çok daha dar bir konusu olsa bile, size zaten sözünü ettiğim metafiziğin konularıyla uyuşur.[1] Kitap, metafiziğin "ilk ilkelerin ve nedenlerin bilimi"[2] olduğunu belirtir; kuşkusuz insanı, benzer biçimde ilk ilkelerle, en yüksek kavramlarla, fenomenlerin nedeniyle uğraşmayı vaadeden Platoncu İdeler öğretisiyle kurulan bağlantı çarpar. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinden çıkarılabilecek ve tüm kalanlara temel olan ilk güçlük,[3] Aristoteles'in *Metafizik*'inin gerçekten temel konusu olduğu söylenebilecek -bu yönden açıkça Zeller'i izliyorum- *tikel-tümel* güçlüğüdür. Aristoteles'in durumunda -Platon'unkinin aksine- *Organon* başlığı altında özetlemeye alışkın olduğumuz yöntembilimsel, özellikle bilgibilimsel düşünceler, ana argümanlardan bazıları bu yöntembilimsel yazılara, *Organon*'a kadar giden *Metafizik*'teki uslamlamaya böyle yakından bağlı olduğu kertede bir sistemden söz edilebildiğine hemencecik dikkatinizi çekmeliyim. Özellikle bunlar bu yöntembilimsel külliyat içerisinde *Kategoriler* (Κατηγορίαι) üzerine olan esere kadar geriye gider. Ben yalnızca Aristoteles'teki "kategorilerin" yani konuşma prosedürlerinin bir çözümlemeyle aydınlatıldığı temel formların, düşüncenin temel öznel biçimlerinin değil, Kant'ta ifade ettiğinden gayet farklı anlama geldiği gerçeğine temas edeceğim; çoğunuzun bunun farkında olduğunu varsayıyorum.[4] Aristoteles'teki tikel ve tümel sorunundan başlarken geçen derste ortaya serdiğim bir şeyin, genel anlamda metafiziğin ikili eleştirel karakterinin, sıklıkla söylendiği gibi yıkıcı yönü ile savunmacı ve

1 Krş. Adorno'nun anahtar kelimelerinde 2. Ders başı, s. 25 ve 3. not.

2 Aristoteles, *Metafizik* s. 51 ve ilerisi (A 1, 982 b 8f).

3 Krş. Zeller II.2, s. 303 ve ilerisi.

4 Bu meseleye dair Aristoteles araştırmalarının son zamanlardaki konumu hakkında krş. Klaus Oehler, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike, Münih 1962, ve Ernst Tugendhat'ın Oehler'in kitabı için yazdığı eleştiri (Tugendhat, Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 1992, s. 402 ve ilerisi).

kurtarıcı yönünün ardına düşüyorum; siz de bu nitelemenin olağanüstü derecede Aristoteles'e uygun düştüğünü göreceksiniz.

Onun incelemesinin -ayrı bir incelemeye konmadığından ötürü, üzerine düşündükleri demek istiyorum- onun tikel ve tümel sorunu üzerine düşündüklerinin, başlangıçta eleştirel eserine dahil olduğu söylenebilir. Bununla beraber buradaki vurgu "başlangıçta" ifadesi üzerindedir ve bu, Aristoteles'in *Metafizik*'nin tümünde karşımıza çıkan bir soruna yol açar. İlk tez, denebilir ki, evrenselin zorunlu olmadığı, yani kavranışından bağımsız biçimde kendi başına ve kendisi için varolan bir şey olmadığı, evrensel kavramlar olan Platoncu İdelere benzemediği tezidir. Daha doğrusu bir evrensel hakkında ancak o evrensel kendisini bir tikel *içinde* gösterdiği ölçüde konuşulabilir. Bir başka deyişle soyutlama süreci üstüne düşünmenin, Aristoteles'in evrensele dair düşünceleri üzerinde Platon'da olduğundan çok daha fazla nüfuzu olmuştur; ama bu, evrensel kavramları saf soyutlamalar olarak kavrayacak kadar ileri gitmez. Daha doğrusu güçlük, şöylece söylersem Aristoteles'in *Metafizik*'inin meselesi; bir yandan evrensel, somutlaştırıldığı şeyden bağımsız düşünülemezken, bir yandan da altına yerleştirilen tikellerle bağlantısı açısından onun sırf bir soyutlama olmamasıdır. Sorunu bu vurgulu haliyle resmederseniz, sanırım bu teorinin güçlükleriyle tereddütsüz başedebileceksiniz. Genelde güçlüklerle ancak onların gözünün içine bakarak uğraşabiliriz. Aristoteles de kendisini, yapıtlarında anlaşılması en zor sorunların, oysa gerçekte bunlar uçurumları örterler, başlangıçta sanki insanın anlama yetisine göre apaçık yanıtlarını sağlayabilecek "sağduyucu" türden bir düşünür gibi göstermek suretiyle bizim için işleri daha bir zorlaştırır. Burada Aristoteles'i bütünüyle ele alan bir yorumun ortaya koyduğu belirli bir güçlüğe değiniyorum. Artık başta belirttiğim şeye, Aristoteles yorumumu tarihe ve Batı metafiziğinin tüm konularına bağlamam gerekeceği konusuna döneyim. Evrensel kavramların *ante rem* değil *post rem* varolduğunu savunan onun öğretisinde,

evrenselin adcılık diye adlandırılan şeyin tohumlarını taşıyan tözel bir an olmadığı söylenebilir. Ancak -daha baştan tüm yanlış anlamaların önünü almak için bunu söylüyorum- Aristoteles'in kendisini bir adcı olarak tasvir etmek ölümcül bir yanlış anlama olacaktır. *Metafizik*'inin bu konu etrafında döndüğünü; sorununun tam da, bir yandan evrenselin tözlülüğü reddedilirken öte yandan evrensel kavramların kendileri altında toplanmış tikellerin sadece kısaltmaları olmadığı, daha ziyade onların sırf sesin ağızdan çıkmasının üstünde, *flatus vocis* üstünde nitelikleri olduğu çelişkili bir durumda yattığını söyleyebilirim. Metafizik kavramını anlamak istiyorsanız, ilkin Aristoteles'in *Metafizik*'indeki bu kümelenmeye dikkat etmeniz gerekir. Evrenselin tersine yalnızca tikelin tözel olduğunu; yalnızca tekil, açık, somut fenomenin gerçek olduğunu söylüyor. Bu gerçeklik kavramı ya da daha iyisi eserindeki bu tözel kavramı, Latince töz [substance] teriminin türetildiği[1] ve olmak anlamındaki εἶναι'dan türeyen οὐσία adıyla gösterilir. Bu οὐσία ya da πρώτη οὐσία, "temel varlık" bu açıdan Aristoteles'in eserinin en özlü konusunu oluşturur. Öncelikle, yalnızca tikel, böylesi bir οὐσία olacaktır; yalnızca o gerçek olacaktır.

Bu bizi evrenselin tikelle olan ilişkisiyle ilgili Aristoteles'in *Metafizik*'indeki ikinci temel teze götürür: Öz ya da Platon'un diyeceği haliyle İdea, özü oldukları şeylerin dışında bulunmazlar; yalnızca kendi başına şeyler oldukları sürece vardırlar. Bir başka deyişle, Varolan karşısında İdeaların χωρισμός'una, İdeaları ya da evrensel kavramları içine aldıkları somut tekil şeylerden ayıran

1 Adorno burada, Aristoteles'in οὐσία kavramını hep töz olarak (Substanz) çevirmiş Zeller'i takip ediyor. (krş. Zeller 11.2, s. 305) Kitap A başlangıcında, söz gelimi, Adolf Lasson, Eugen Rolfes bu konuda Zeller'i takip ederken, öteki Alman çevirmenlerin çoğu Wesenheit'ı (öz, özlülük) (Hermann Bonitz) ya da Wesen'i (varlık, şey) (Paul Gohlke, Franz F. Schwarz) tercih eder; Gadamer ise Heidegger'in kullanımını takip eder ve şöyle çevirir: "Über das Sein geht die Untersuchung." Elbette Adorno, etimolojik anlamda bir "türetim" iddia etmek istemedi.

"anlam uçurumuna"[1] dair Platon'un temel öğretisine Aristoteles meydan okur. Aristoteles'in yaklaşımı, eğer İdeleri varolan her şeyden büsbütün ayırır ve mutlak biçimde bağımsızlaştırırsam ideleri varolan ikinci bir güce, daha yüksek seviyede ikinci bir güce dönüştürmüş olurum dediğinde adamakıllı ilerici ve modern bir an gibi görünen şeyi taşır. Modern terimlerle söyleyecek olursak, İdeleri nesneleştiriyor ya da şeyleştiriyorum. Aristoteles bundan, bütün dünyanın daha sonra kopyasının çıkarılacağına karşı baştan sona akla yatkın bir itiraz türetti; bir yandan sırf görünüşlerden oluşan bir dünya olacak, öte yandan kendi başına şeylerden oluşan, her türden mantıksal muammaların kendisinden yayıldığı ama tüm niteliklerini deneysel dünyadan ödünç alan böylece deneysel dünyada yeniden beliren bir dünya daha olacak. Geçerken, (tüm bu Aristotelesçi soruların nasıl da çağdaş olduklarını sizlere göstermek üzere) tastamam aynı sorunun kendisini modern epistemolojide ve metafizikte hissettirdiğine dikkat çekeceğim; tıpkı Husserl'in -içkin bilinç diyeceğimiz- saf özlere bir bölge ve psikolojik belirlenimin en yüksek birliğini içine alan bir bölge daha önerdiği zaman olduğu gibi bu, çifte bir dünyaya yol açar: bir yandan yüksek düzeyde formelleşmiş psikoloji ile öte yandan saf özlerin, bilinç biçimlerinin öğretisi.

Nihayet, Platon'da olmuş olduğu gibi İdeler mutlak biçimde *χωρίς*, mutlak biçimde ayrı sunulursa, bu, Aristoteles'in Platon'u düşmekle suçladığı ve kendi *Metafizik*'inin püf noktasını oluşturan ikinci bir tutarsızlığa yol açar. Şu halde -Platon'un öğretmiş olduğu ve Aristoteles'in çok daha büyük bir vurguyla öğrettiği- evrenselin, İdenin nasıl herhangi bir harekete geçirici kuvveti olabileceği ya da kendi öz görünüşlerinin ne kadar uzak nedenleri olabileceği kavranmaz hale gelir; zira tam da hareket ettirdikleri varsayılan fenomenal dünyadan mutlak biçimde ayrı oldukları söyleniyor. Kısa olsun diye birini ontolojik ötekini ontik diye adlandıracağımız mutlak biçimde birbirinden ayrı iki alan

1 Husserl'in deyişi; krş. GS 5, s. 128.

önererek böylesi bir bölmeyle karşı karşıya kaldığımız zaman, Platon'un yılmadan öğrettiği -ve Aristoteles'in yine büyük bir eleştirel keskinlikle bunu kanıtladığı- üzere, ötekiyle nasıl etkileşimde olunduğunun kavranması basbayağı imkânsızdır. Bu sorun da -fenomen üzerinde saf bir idenin nasıl etkin bir güç olarak olabildiği- bütün bir felsefe tarihi boyunca sökün edip gelmiştir. Ben size onu (yine bu fikrin özellikle metafizik tarihi üstündeki kalıcı etkisi bakımından) Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* örneğiyle anlatmak isterim. Her şeyden öte bu ahlâk felsefesi eserinin boğuştuğu sorun, katıksız ruhsal bir şey olan, düşünülür dünyadan çıkan ve herhangi bir deneysel belirlenimden bağımsız ahlâk yasasının, idelere uygun biçimde bir zorunluluk ya da ödev olarak nasıl olup da deneyim dünyasına göre hareket edebildiği sorunudur.[1] *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne bu açıdan bakarsanız, bu sorunu çözüme kavuşturmak için Kant'ın muazzam zahmet çekmiş olduğunu ve nihayet ancak iradenin düşünselleştirilmesi yoluyla böyle yapabildiğini, öyle ki saf ideler aracılığıyla deneysel dünyayı etkileyen o edimlerin bile saf düşünsel edimler olarak kavrandığını göreceksiniz. Kant burada bu edimler saf biçimde düşünsel olsaydılar, bunların nasıl nesnelleştiğinin, nasıl kendilerini en küçük şekilde bile olsa görünüşler dünyasında nesneleştirebilmiş olduğunun gerçekten anlaşılamayacağını kavrayamıyor. O halde Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*'ne eleştiri olarak yöneltilmiş bu sorun, zaten İdeler ya da evrensel kavramlar mutlak biçimde *χωρίς* yani özerk öz âlemi iseler bunların nasıl ve ne kadar fenomenlerin nedenleri olduğunu kavramak imkânsızdır biçimindeki anlayışıyla Aristoteles'in *Metafizik*'inde bütünüyle bulunmaktadır.

Size sözünü ettiğim tikelliğin tözelliği tezinin temellendirilmesine göre birtakım başka, altta yatan bir şeye dayandırılmayan şey tözel olabilir. Yani ancak, varolmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey tözeldir. Οὐσία'ya gelince, tikel şeyler açı-

1 Adorno bu sorunla, her şeyden önce *Probleme der Moralphilosophie* içindeki 8. Derste uğraşır. Krş. NaS IV. 10, s. 117 ve ilerisi.

sından, -onu tanımak için başkaca bir şeye ihtiyaç duymadığımız- bu niteliğe yalnızca tikel şeylerin sahip olduğunu savunur. Töz kavramının bu yorumu Batı metafiziğinin temel bir tezidir. Tözelliğin, varolmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey olduğunu savunur; bu eğilim skolostisizmden miras kalmıştı ve Descartes'ın felsefesinde dikkat çekecek biçimde yeniden ortaya çıkmıştı. Koyré'nin göstermiş olduğu üzere[1] Descartes'ın felsefesi skolastisizmle, Descartes'ın eğitmenlerine karşı sergilediği polemikçi tavrı gözetildiğinde, beklenenin çok ötesinde bağlantılıdır. Yine de bu töz kavramı, tözün "quod nulla re indiget ad existendum"[2] yani varolmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şey olduğunu öne süren ünlü formülle *Principia*'da tekrarlanır. Tarihsel bir ara söz söylememe izin verirseniz, varolmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şey sayılan tözün bu yorumu tüm felsefe tarihi boyunca varolmuş olur. Töz kavramının bu tanımı söz gelimi yalnızca Spinoza'nın *Etika*'daki[3] ünlü tanımlarında bulunmakla kalmaz; modern felsefede bile, Husserl'in *İdeler: Saf Fenomenolojiye Genel Giriş*[4] adlı eserinde yeniden ortaya çıkar. Bu arada Descartes'ın bu teoreminin kökeni kesin olarak *Organon*'daki[5] "kategoriler öğretisi"ne uzanır. O

1 Krş. Alexandre Koyré, *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1923.

2 '*Per substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum' (*Oeuvres de Descartes*, publiés par Charles Adam & Paul Tannery, cilt VIII-1: *Principia Philosophiae*, Paris 1964, p. 24 [Pars Prima, LI]). "Tözden ancak, varoluşu için başka hiçbir şeye gereksinim duymayacak biçimde varolan şeyi anlayabiliriz." (René Descartes, *Principles of Philosophy*, çev. Valentine Rodger Miller ve Reese P. Miller, Dordrecht/Boston/Londra 1983, s. 23).

3 'Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat' "Tözden, kendi başına olan ve kendisi aracılığıyla kavranan şeyi yani kavramı, biçimini alması gereken başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen şeyi anlarım." (*The Collected Works of Spinoza*, Çev. Edwin Curley, Princeton NJ 1985, s. 408 [*Ethics*, I, 3]).

4 Kaynakça bilgisi takip edilemedi.

5 Kısa notlarında Adorno kaynakça bilgisini *Kateg.* 5 diye verir. (Theodor

yüzden Aristoteles'te metafizik, mantık ve epistemolojiye, tıpkı Batı felsefesinin doruğu Kant ile Hegel'de yeniden olacağı gibi, sımsıkı bağlıdır.

Bu tezin çoğu kelimelerdeki gibi söylenmeyen bir şey taşıdığını ama kökeninin burada olduğunu ve tüm Batı düşüncesini, isterseniz siz ana yatağı deyin, oluşturduğunu vurgulamam gerekir. Hepimiz o kadar çok onun içinde yetiştirilmiş oluyoruz ki, (felsefi derin düşünmelerin bizi özgürleştirmesine dek) onu sorgusuz sualsiz kabul etmiş oluyoruz; sanki o gerçekten zihnin ikinci bir doğası gibidir. Bu öğretiye göre, sayesinde onu algılayacağımız hiçbir aracı gerektirmeyen o şey -başkaca hiçbir şeye ihtiyaç duymaması bakımından- tözeldir; başka bir deyişle o *dolaysızdır*. Bunun için Batı metafiziğinin başlangıcında, ilkin Aristoteles'in gerçekten ve dosdoğru biçimde varolan şeyle bir tuttuğu tikel biçiminde, her şeyin desteklendiği, yaslandığı ve aracılığıyla bilginin yönlendirildiği şey dolaysızdır beyanı durmaktadır. Bununla birlikte bu noktada bir farkın da bilincinde olmalısınız. Zira Aristoteles kadar Batı felsefesine derinden bağlı

W. Adorno Archiv, Vo 10789) Yani şöyle başlayan *Kategoriler*'in 5. Bölümü: "En dar, ilk ve başlıca anlamıyla töz, ne herhangi özneye, ne de 'belli bir insan' ya da ' belli bir at' gibi herhangi bir şeye yüklenmeyen bir şeydir." (*The Organon, or Logical Treatises of Aristotle*, Çev. Octavius Freire Owen, Londra/New York 1893, cilt 1, s. 6). Zeller de şöylece yorum yaparken bunu kendine temel alır:

Eğer tümel kendi başına varolmazsa, töz olamaz. ... Asıl itibarıyla töz terimi... ne bir başka şeyin doğasının belirlenişi olarak ifade edilemeyen ne de bir şeyin bir başka şeye türevi olarak, bir başka deyişle yalnızca özne olan ve asla yüklem olmayan şeye, eklenemeyen bir şeye doğru düzgün uygulanabilir. Töz asıl anlamında, sayesinde tüm öteki varoluşun taşındığı dayanak olarak, varlıktır. Ama Aristoteles'e göre yalnızca tek bir varlık o türdendir. Platon'a karşı kendisinin kanıtlamış olduğu üzere tümel kendisi için varolan bir şey değildir: Türlerin tümelliği de içinde olmak üzere, tümel olan her şey varoluşunu yalnızca tek bir varlıktan türetir; onun hep başka bir şey olduğu ifade edilir, yalnızca belli bir özelliğe başvurur, "bu" denen şeye değil. Yalnız tekil varlık ancak kendisine aittir, başka bir şey onu taşımaz, bir başka varlık yüzünden değil, kendisi aracılığıyla olan şeydir. (Zeller II.2, s. 305 ve ilerisi).

bir filozofla birlikte her şeyin her şeye bulaştığı genel bir felsefi lapa üretmekten kaçınmak için tarihsel yönden ayrıma gitmek özellikle önemlidir. Size göstermiş olduğum Aristoteles'in temel öğretilerinde ima edilen dolaysızlık onun tarafından -en azından esasen değildi- duyusal deneyimin dolaysızlığı olarak kavranmaz. O nedenle bu, bilgi kapasitemizle ilişkili bir dolaysızlık değildir. Platon'un öğrencisi olarak Aristoteles'in *Theaetetus*'taki[1] öznel duyusal kesinliğin dolaysızlığı eleştirisiyle tanışık olduğu ve bunu kendi görüşüne sindirdiği varsayılabilir. Bu nedenle onun dolaysızlığı bir bilinç dolaysızlığı değildir, "les données immédiates de la conscience"[2] değildir; ama böylesine mantığa aykırı biçimde öne sürülebilirse, bu, kendi başına dolaysız olandır. Elbette burada eleştirel derin düşünme en ufak şekilde "kendi başına dolaysızlık"tan nasıl bahsedilebildiği sorusuyla derhal karşı karşıya kalır, zira bir şeyin gösterildiği böylesi herhangi bir dolaysızlık ancak onu gösteren bir bilinç *için* dolaysızlık olabilir.

Ancak, ondan başka burada -sırf tarihi bir düşünürü eleştirmek uğruna değil, zira zannederim böylesi bir girişim kendinizden daha fazla benden bekleyemeyeceğiniz bir nahifliği gösterecektir- başka bir eleştiri yapmak isterim. Bunu, benim açıkladığım gibi bir teorinin kendi içinde olağanüstü güçlüklere yol açtığını size göstermek üzere yapıyorum. Aristoteles'in *Metafizik*'ini size tanıtmak, basbayağı onun ana tezlerinin sergilenmesi olamayacağı için, bu tanıtımın size onun metafizik problemlerine dair bir bilinç vermesi gerekir. Bunu yapmak da uslamlamanın inandırıcılığının altında gizlenmiş güçlüklere mecburen işaret etmek demektir. Hal böyleyken Hegel, aynı anda dolayımlanmayan dolaysız hiçbir şeyin olmayacağını öğretmiş-

1 Metnin kaynağında diyaloğun adı geçmiyor, muhtemelen yazıya aktaran kişi anlayamamıştır. *Theaetetus*'ta Sokrates, duyumların göreli oluşundan söz eder; Ama *Politeia*, St. 523bff de ayrıca ilgili olabilir.

2 Sekreter de bu başlığı ancak kısmen anlamış görünüyor, zira metin kaynağında '. . . de la conscience' kelimeleri var. Adorno sıksık Bergson'un ilk kitabından benzer bağlamlarda bahsetti.

ti.[1] Eğer Hegel'in bu noktayı başarıyla kanıtladığını kabul ederseniz -Hegel'in *Mantık*'ında bu kanıt[2] gibi apaçık ikna edici olan birkaç uğrak olduğunu düşüneceğim- kesinlikle hiçbir dolayım gerektirmeyen haliyle geleneksel metafizik töz kavramı denen şeyin artık ne zannedildiği hiç de açık değildir. Bu bana felsefe tarihinin, özellikle metafiziğin az önce betimlediğim dolaysızlığa dair eleştirel düşünümle meşgulken kendisiyle sürüklediği o tuhaf anakronizmlerden, hem de arkaizmlerden birisi gibi geliyor; bu yaklaşım töz öğretisinin yani tözün ilkin ve dolaysız biçimde kendi başına varolan şey diye kavranışının söz konusu düşünümlerce mutlaka ve derinden etkilenmiş olduğunu fark etmedi. Eğer tarihi boyunca felsefenin bunu çok az dikkate aldığını söyleyecek olsaydınız, bu haksız ve hatalı olacaktır. Elbette köktenci adcılık biçiminde göz önünde tutulmuştur; ancak, şöyle söyleyebilirsem eğer, akılcı-kurgucu-idealist ana akımda göz önünde tutulmuş *değildir*. Kuşkusuz, dilerseniz Hume'un Aristoteles'in tikellerin gerçekliği öğretisinden çıkacak en uç mantıksal sonucu temsil ettiğini söyleyin, onun tam da bu gerekçeyle töz kavramından kopmuş olması bir vakıadır. Yani bu, ilk başta tikel şey kavramına ayrılmazcasına bağlı olmuş töz kavramının, onun düşüncesinde kendi başına varolan şeyin gerçekten varolmadığını, aksine yalnızca bizim sonradan geleneksel yönden şeyler saydığımız görünüşlerin öznel kiplerinin alışılagelmiş birliktelikleri olduğunu ileri süren bir eleştiriye yol açtığını söylemek demektir. Buna uygun biçimde Kant töz kavramını öznel bir işleve, zihnin nesneler içinde doğduğu ve Aristoteles'in şey *qua* töz dediği, artık kendi başına varolan bir şey olmayan bir etkinliğe dönüştürdü.

1 Krş. Mantık Bilimi: "Kavram alanında, dolayımın özünde ve açıkça bir an olduğu ve ancak o dolayımın olumsuzlanması suretiyle meydana gelmiş olandan başka hiçbir dolaysızlık yoktur. (Hegel's Science of Logic, s. 631) Ya da: "genelde dolaysızlık, yalnızca dolayımdan ileri gelir ve o yüzden dolayımı atlamalıdır. (*agy*, s. 800)

2 Adorno'nun, sayfa numaralarıyla tespit edilebilecek özel bir kanıt düşünmesi olası değildir; daha ziyade, böylesi bir "kanıt" olarak kavramlarla ilgili mantığın tümü görülmelidir.

Öte yandan, şu var ki, ideler öğretisinde ve genel olarak *mundus intelligibilis*, kavranan dünya görüşünde Aristotelesçi eski anlamında töz kavramı hâlâ Kant'ın düşüncesinde hüküm sürer.[1] Bu noktada Aristoteles'le başlayan öğretiden (tüm gerçekliğin ancak tikel şeylere bağlanabileceği öğretisi) daha sonra çıkarılan mantıksal sonucun -daha önce söylediğim üzere- nasıl Aristoteles'e ve (Sofizm dışında) antik dünyaya yabancı bir tutumdan ileri geldiğini görebilirsiniz: özneye yönelim. Ancak gerçeklik öğretisiyle tikelin dolaysızlığı, bu dolaysızlık ancak *özne için* bir dolaysızlık olduğu kavrayışla birleştiğinde, demin Hume örneğinde kısaca ortaya sermiş olduğum türden kusursuz bir adcılık olanaklıdır. Göstermiş olduğum üzere adcılığa yönelik başlangıç halindeki bir eğilime rağmen bu, konuyu olumsuz yönden ifade edersek, Aristoteles'te adcılıktan söz edemeyişimizin de nedenidir. Konudan *olumlu* yönden nasıl söz edilebileceğini birazdan göreceksiniz. Basitçe ifade edersek, Aristoteles'in kullandığı haliyle töz kavramında nahif biçimde gerçekçi olan bir şey vardır; onun bütün *Metafizik*'ini doğru biçimde -günümüzde bizler için o kadar da kolay olmayan bir şey- ancak, onu ekmediğin yerde biten öznel düşünümlerimiz üzerinden görmüyorsanız, skolastisizmden gelen bir ifadeyle söylersek *in intentione recta* anlayabilirsiniz. Bu, onu algılayan bilinç yoluyla oluşan düşünüme değil, dış dünyanın dolaysız nesnelliği üzerinden görmek demektir.

Tikelliğin gerçekliği öğretisi ile aynı zamanda nahif biçimde dışa-çevrilmiş gerçeklik arasındaki bu tuhaf kesişme Aristoteles'in düşüncesinin yapılarının bir başka zorunlu özelliğidir. Şimdi, sözünü etmiş olduğum tüm güçlüğü oluşturan sahiden Aristotelesçi öge; tikelin gerçekliğinin bu temel koyutuna rağmen ve ancak dolaysız varolmak dışında başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şeyin tözel olduğu iddiasına rağmen, Aristoteles'in gayet emin adımlarla bir dolayım filozofu oldu-

1 Hume ve Kant'taki şey kavramı üzerine krş. Adorno'nun *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*taki dersleri; özellikle 9. ve 10. Dersler, NaS IV. 4, s. 143 ve ilerisi.

ğu olgusudur. Bu kendi başına varolanlar düşüncesinin ya da bu dolaysızlık (neredeyse öyle de denebileceği üzere) kültünün Aristoteles'in düşünüşünde evrensel dolayım düşüncesiyle nasıl iç içe geçtiğini anlamak, *Metafizik*'i anlamadaki temel sorundur; sizden bu sorun üzerinde yoğunlaşmanızı rica ediyorum. Ondan sonra Aristoteles'te bulunan dolayım kavramının -bir adım öteye atlarsak- bir Hegelci terbiyenin -ki aranızda buna uygun olanlar birkaç kişiden fazladır- anladığı dolayımdan olağanüstü farklı olduğunu göreceksiniz. Burada da bir Ortaçağ filozofu gibi yineliyorum: *distinguo*, ayrım yapıyorum. Aristoteles'in yaklaşımının özel doğasını, ancak eğer Aristoteles'te *dolayım* ile *orta (Mitte)* ile *ara (das Mittlere)* ile kastedilen şeyi diyalektikte bunlarla anlatılan şeyden ayırt edebildiğinizde kavrayabilirsiniz. Zira bunu peşinen belirtelim, Aristoteles diyalektik bir düşünürden başka bir şey değildir; gerçi kendisi aynı zamanda bir dolaysızlık düşünürü ve dolayım düşünürü olsa da. Yeri gelmişken diyalektik bir noktayı vurgulamama izin verirseniz, denebilir ki, bu dolaysızlık savına ve dolayım savına -bunu Hegelciliğe yontarsam eğer- onun eserinde aracı olunmamıştır. Elbette bu, Aristoteles için o kadar da önemli bir mesele değildi; zira o zamanlar diyalektik yoktu, dolayısıyla o benim şimdi yaptığım gibi kendi yöntemini ondan ayrı ya da uzak tutamazdı. Daha ziyade o, δεύτεραι, *οὐσίαι* "ikinci tözler" adını verdiği uygunsuz ya da ikincil tözleri ortaya atarak tözelliği dolaysızlık diye yumuşattığı ve sınırladığı Aristoteles'in felsefesinin, sınırlama, saygı, ölçülülük, *μεσότης* hepsi birden, tüm mizacıyla tutarlıdır. Belki bunlar ikinci özler olarak da adlandırılabilir,[1] gerçi "ikinci" kelimesi açıkça bunların saf dolaysızlıklar olmadığını soyutlama ürünü olduklarını gös-

1 Krş. *The Categories*, Bölüm 5, 2 a 15: "Ama ikincil tözler, birincil adı verilen o tözlerin tür olarak içinde bulunduğu yani hem bunların hem de bu türlerin cinsleri olduğu; bir türdeki gibi "belli bir insanın" "insanda" varolduğu ama bu türün cinsinin 'hayvan' olduğu tözlerdir." (Aristoteles, *The Organon*, cilt I, s. 6). Zeller'e göre δεύτεραι οὐσίαι ifadesine *Kategoriler*'in yalnızca 5. Bölümünde rastlanır. (Krş. Zeller II.2, s. 307, n. 1).

termektedir. "İkinci"dirler çünkü ancak ilkin verilen şeyler, tikel şeyler üzerinde varlık kazanırlar. Bu δεύτεραι οὐσίαι, bu ikincil ya da uygunsuz tözler, modern felsefi terminolojide söylendiği gibi var kabul edilemezler, ama şeylerin *içinde* bulunurlar, böylelikle içkindirler ve aşkın değildirler. Ve bu tez -bir yandan tözel kavramlar varolsalar da bunların χωρίς olmadığı, varolan tekil şeylerin ötesinde varlıklarının olmadığı ama sadece onların içinde cisimleştikleri ve onlara içkin oldukları tezi- Aristoteles'in tüm *Metafizik*'inin gerçekten temel tezidir. Bu, Platon'un felsefesi ile bu felsefe arasındaki temel farklılığın kaynağıdır -onun dinamik karakteridir. Zira bu δεύτεραι οὐσίαι harici ve yabancı bir şey gibi tikel şeylere karşı durmak yerine onlara içkin iseler, Aristoteles'in savunduğuna göre, artık bu özlerin tikel şeyler üzerinde etkisi olması gerektiği veya İde ile dağınık varlık arasında bir aracılık kurması gerektiği saçma ya da akıl almaz değildir. Dersi bu tespitle bitirmek isterim; gelecek ders bu noktadan devam edeceğim.

ALTINCI DERS

3 Haziran 1965

Geçen derste ikinci dereceden ya da ikinci kuvvetten tözler diye çevrilebilecek *δεύτεραι οὐσίαι* üstüne konuştum. Bunlar, tözlerin ya da modern felsefe dilinin görünür kılacağı haliyle şeylerin dışına konamazlar. Aristoteles'e göre bunlar var kabul edilemezler ama tözlere içkindirler ve Platoncu İdeler gibi aşkın değiller. Ayrıca Platoncu İdeler öğretisi bakımından kavranması gerçekten güç bir sorunun Aristoteles'in bu cephesinde en azından *önceden kavrandığını* ifade ettim. Bu, ideler dünyası ile duyulur nesneler dünyası arasındaki dolayımın ya da Kantçı terimlerle söylersek numena ile fenomenler arasındaki dolayımın nasıl kavrandığı sorunudur. Bunu çok dikkatli ifade etmem gerekir; zira "ideler" artık *χωρίς* değildir, yani bunlar, artık duyulur olandan, nesnelerden, bilginin maddesinden ayrılmadıktan başka ancak bu varolan şeylerin içinde oldukları sürece fark edilebiliyorlar. Metafiziği ortaya çıkaran[1] sorunlardan bir tanesi diye bahsettiğim nedensellik sorunu, ilk neden sorunu, Aristoteles'in *Metafizik*'inde ilkece bu duyulur görünüşler dünyasının teleolojik bakımdan bu idelere ya da saf olasılıklara, ki onların içinde bulunduğu kabul edilir, yönelmiş oldukları olgusuyla çözülmektedir. Aristoteles'te idelerin ya da olasılıkların varolanlarla bu ilişkisi için kullanılan bir deyiş vardır: ἓν κατὰ πολλῶν,[2] yani Çoklukta Birlik. Bura-

1 Bkz. Yukarıda muhtelif yerlerde s. 22.

2 Krş. *Analytica posteriora*, Kitap I, 11. Bölüm, 77 a 8: "çoğundan biri"

da Aristoteles'in *Metafizik*'i hakkında şimdi size anlatmak zorunda olduğum her şeye baktığım perspektifi görebilirsiniz. Bu perspektifte az önce belirttiğim konular tüm Batı metafiziği boyunca süregelmiştir. *Mühle* [Dokuz taş -çev.] oyununda olduğu gibi Aristoteles'in metafiziğinda taşlar zaten tahta üzerindedir; metafizik düşünmenin sonraki evrelerinde bunlar epeyce ittirilirler, daha sonra *Mühle*'nin son evresinde olduğu gibi bunlar usdışılık biçiminde uçmaya başlarlar. Bu nedenle "Çoklukta Birlik" deyişi özel ilgiyi hak ediyor; bu terime dikkatinizi çekerim, çünkü o, Kant'a göre biliş edimi ya da biliş demek olan zihnin [*Verstand*] biçimlendirdiği sentezin "farklılıkta birlik" [*Einheit in der Mannigfaltigkeit*][1] diye anıldığı noktada, Kantçı felsefede neredeyse aynı biçimde yinelenir. Aristoteles'in tekil varolanların kavramla ya da Aristoteles'in terimleriyle söylersek biçimin maddeyle ilişkisini kavrayışı, gerçekten böylesi bir farklılıkta birliğin ötesinde bir şey taşımaz. Bu arada az önce kabataslak açıkladığım tam tamına aynı fikrin yaşlı Platon'da da ortaya çıktığını, özellikle sözünü ettiğim[2] spekülasyonu doğurmuş olduğunu, bu geç döneminde pek çok yönden Platon'un külliyatının tümü içinde en gizemli ve en özgün yapıya sahip *Parmenides* diyaloğunda hocası üzerinde Aristoteles'in geriye dönük muhtemel bir etkisi olabileceğini vurgulamam gerekir. Bu fikirde Teklik ancak çokluğun birliği olarak varolur ve Çokluk ancak teklerin çokluğu olarak varolur tezi ileri sürülür. Bu karşılıklılık düşüncesinin, evrensel ile tikelin karşılıklı ilişkisinin, kendi tarihinde bu noktada insan zihni üzerinde açıkça güçlü bir etkisi olmuştur. Aristoteles'te o, az önce sözünü ettiğim, tam da bu karşılıklılık düşüncesi, bu temel düşünce -bir yandan teklik çokluktan bağımsız varolamaz derken öte yandan çokluk ancak Teklik sayesinde vardır düşüncesi- irdelemiş olduğum Aristoteles'in formülünde zaten bulunduğu için özellikle önemli formulasyona yol açtı.

(Aristotle, *The Organon*, cilt I, s. 269).

1 Kantçı çoklukta birlik kavramı üstüne krş. Adorno'nun *Kants 'Kritik der reinen Vernunft*'taki dersleri, özellikle 13. Ders (NaS IV.4 s. 210 ve ilerisi).

2 Bkz. s. 36 ve ilerisi.

Bundan dolayı, modern felsefe tarihinde bu birliğin ortaya konması yoluyla düzenleyici özne kavramına aktarılan farklılıkta birlik düşüncesinin kökünün *ontolojide* olduğunu görebilirsiniz. Yani o, bu birliğin, varlığın meydana getirildiği tüm tikel ve tekil şeylerden önce gelen varlığın birliğinin ta kendisi zannedildiği olgusundan kaynaklanır. Bu, o kadar böyledir ki farklılıkta birlik formülü bile Grek filozofların çoğu sözünde bulunabilecektir; o kadar böyledir ki Batı düşüncesinin tümü bu geleneğe tutsak haldedir. Bu düşünme yolunun tümünün, bu düşüncenin etkisiyle her şeyi oldukça belli, epeyce zorlayıcı ama aynı zamanda kısıtlayıcı bir doğrultuya zorlayan bir tür yönlendirmeye tabi olup olmadığını; sonraki çağlarda antik felsefenin ya da genel anlamda felsefenin kesinliği diye görmeye başlayacağımız şeyin Grek geleneğinin bu daralışına dek, evrenselin tikelle ilişkisine dek izlenip izlenemeyeceğini merak etmek büsbütün boşuna olmayabilir. Artık tıpkı hocası Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de -bu, onun *Metafizik*'inin dayanak noktasıdır; bu epey özgül ve kendisiyle çelişkili yapıyı kavramak istiyorsanız anlamanız gereken noktadır- evrensel ya da biçim (bunlar Aristoteles'te aynı şeylerdir) yüksek düzeyli bir gerçekliktir. Bunun için, geçen derste dolaysız olanın gerçekliğine ilişkin söylediğim şey, bu öğretide baş aşağı duruyor halde bulunmaktadır. Halbuki bana öyle görünüyor, tikel şey ya da Aristoteles'in τόδε τι dediği, ilkin tek gerçeklik ya da asıl varlık diye görülmüştü; şimdi aksine biçim daha üst düzeyde bir gerçekliktir. Bu *τόδε τι* kavramını tahtaya yazacağım. Bu kavram da, gerçekliğe, "orada olana," kavramlara çözündürelemeyen ama yine de kendisine kavramsal bir ad aranan tüm kaynaklar bu *τόδε τι* kelimesinden doğduğundan ötürü tüm Batı düşüncesi için temeldir. *Τόδε τι* –Aristoteles'in düşünüş mizacının tümü yönünden bu oldukça ilginçtir- aslında hiçbir biçimde kavram da değildir, ama bir jesttir; *τόδε τι* "bu" anlamına gelir ve bir şeye işaret eder. Ayrıca Aristoteles bu kavramsal olmayan şey için doğası gereği bir kavram oluşturulamayacağını, yalnızca bir jestle ifade edilebileceğini

fark etti; oysa sonradan bu jest, nihayet "verili," "veri," gibi kavramlarda, skolastik felsefede *haecceitas* ya da bunun gibi olabilecek böylesi terimlerde yoğunlaşmış bir terim haline geldi.

Şimdi bu noktada felsefe terminolojisinde meydana gelmiş, Aristoteles'in *Metafizik*'inin özel niteliğini bir başka yönden görebileceğiniz büyük bir değişikliğe dikkatinizi çekmek isterim. Platon için İde diye adlandırılmış ve kendi başına varolan mutlak bir şeymiş gibi olan şey şimdi aniden *biçim* diye adlandırılmaktadır. İde dünyasının gerçek varlığı ile duyulur çeşitlilik dünyasının varolmayışı arasındaki karşıtlığın yerine şimdi elimizde *biçim* ile *madde* arasındaki fark var. Bu iki terimi de tahtaya yazacağım; zira bunları sürekli kullanacağız. Dar anlamda "biçim" modern terimlerden *Gestalt* ile neredeyse aynı anlama gelir; Latinceye *forma* olarak çevrilmişti, Grekçesi morfoloji gibi kelimelerden hepinize tanıdık gelecek olan *μορφή*'dir. Latinceye *materia* diye çevrilmiş olan maddeye -bu biçimin bağlandığı şeye- ὕλη karşılık gelir. Bu terminoloji dönüşümünün -bir yandan ἰδέα öte yandan εἶδος geleneksel Platoncu terimler yerine şimdi *μορφή* ile ὕλη'nin konuşulması- tartışma konumuz açısından köklü sonuçları olduğunu söylemiştim. Bunu, "biçim" hakkında konuştuğumuz zaman bu terimin hep söz konusu kavramın "biçim" olduğu bir şeye ima taşıdığı olgusunda gayet açık görebilirsiniz. "Biçim" kavramı o halde, öz kavramında olduğu gibi asla kendine yeten, kendinden anlamlı bir kavram değildir. Dahası bu noktada Aristoteles'in terminolojisi hâlâ bir dönüm noktasındadır: Platon'un μορφή ve εἶδος terimleri hâlâ bir seçenektir; Platon'un kullandığı anlamda εἶδος terimi Aristoteles için hâlâ varlığını korumaktadır. Ayrıca diğer taraftan, τόδε τι "burada" olan ve bunun için madde olan her şeyin özünün özü olarak ὕλη, madde, biçimi olmayan bir şey gibi kavranamaz. O halde, Aristoteles'in *Metafizik*'inin gerçek konularını yansıtan karşılıklı, birbirleriyle ilişkili tam da bu terimlerin seçimi, bu felsefeyi benim nitelediğim gibi bir felsefe olarak göstermektedir: özünde aracı bir kuram.

Ὕλη, maddeye içkin bir güç olarak bu biçim kavramı, aynı zamanda maddeyi hareket ettiren güç merkezi olan bu içkin düşünce kavramı, Aristoteles'in *Metafizik*'inin belirleyici kavramıdır. O, bizim dünyamızda güce karşılık gelen bir başka kavramla varlığını sürdürmüştür: *ἐνέργεια*, enerji kavramı. Şimdi, gerçekleşmiş biçim olarak bu enerjiye karşı duran, saf olasılığa gönderme yapan δύναμις kavramıdır. Bununla birlikte Aristoteles'te bu saf olasılık, henüz biçimlenmemiş ya da ancak şimdi biçimlenmekte olandır: ona göre olasılık aslında bizim madde dediğimiz şeydir; Aristoteles'in *Metafizik*'te onun için kullandığı terim δύναμις'tir. Aristoteles'in *Metafizik*'inin tamamı bu iki anın arasındaki ilişki etrafında, bugün adlandırdığımız haliyle (gerçi bu haliyle anakronistik ve oldukça modern olacaktır, dolayısıyla belki bunları kategoriler diye adlandırmak daha isabetli olacaktır) bu ilişki etrafında dönmektedir.[1]

Sanırım, tüm antik metafizik ile onun dönüştüğü şey arasındaki farklılığı en canlı şekilde açıklığa kavuşturabileceğim nokta burasıdır. Zira ilk bakışta, son zamanların Batı geleneği görüş açısından ele alındığında, demin açıkladığım düşüncelerde alışılmamış biçimde çelişkili olan bir şey vardır ve hepinizin bu çelişkiyi bütünüyle kavradığından pek emin değilim. Üstelik zaman yönünden bizden uzakta kalmış düşünce yapılarını açıklarken farklılıkları en az özdeşlikler kadar açık kılmayı ödev sayarım. Bu düşünce yapıları -geleneğe rağmen ya da hemen hemen aynı şekilde onun yüzünden- Aristoteles'in yapıtlarını içerir. Tarihsel fenomenlerin ve her şeyden öte düşünce tarihi fenomenlerinin özünü algılamak için onlarla yalnızca empatiye girmemek ya da o berbat ifadeyle onları kendimize yakınlaştırmamamız gerektiğini; aslında bunun genellikle ters yönde etkisinin olduğunu düşünürüm. Hem tarihin kurucu doğasından hem de bu prosedürün bizi oluşturmaya zorladığı, özellikle zaten hep bildiğimizi

1 Adorno'nun ἐνέργεια ve δύναμις yani biçim ve madde tartışmaları hakkında krş. Zeller II.2, s. 313 ve ilerisi.

düşündüğümüz, kendi çocukluğumuzdan kalan bir şey gibi ama yine de daha yakından bakıldığında oldukça farklı bir hale gelen konularla ilgili büsbütün farklı kavrayışlardan haberdar olmamız için böylesi kavramların gerçekliği ve onların asıl derinliği ancak, ilkin onları belli bir uzaklığa yerleştirerek kavranabilir. Hint fenomenleriyle ani ve şaşırtıcı biçimde ilişkisi olmuş Avrupalı herhangi bir kimse bu çifte yakınlık *ve* aşırı yabancı uzaklık etkisini anlayabilecektir. Aristoteles'le ilgili dediğim şeyleri açıklığa kavuşturursak, bizim için genellikle durum şudur: *olasılık*tan konuştuğumuzda henüz içeriği bulunmayan diye resmedilen bir biçimi düşünmüş oluyoruz; oysa *gerçeklik*ten konuştuğumuzda *esasen* duyulur maddeyle doldurulmuş olan şey demiş oluyoruz. Söz gelimi, *Arı Usun Eleştirisi*'nde "Genel olarak Görgül Düşüncenin Koyutları"nda geçen olasılık, gerçeklik ve zorunluluk tanımlarına bakın.[1] Biçim ya da ideye hâlâ öncelik veren Aristoteles'inki gibi temelden bir ontolojik düşünme modu için bu olasılık kavrayışı, bizim için tartışmasız olsa da, tam tersi görünüyor. Metafiziğin başlangıcında olan ve o günden beri ona egemen olan şeyi anlamanız için bu farkın bilincinde olmanız gerektiğini düşünüyorum. Zira tam da ide ya da numenalin, kavranabilen âlemin, deneyim dünyasından daha gerçek olması kavramı, metafizik geleneğin özünü biçimlendirir. En başından beri, şayet tüm metafiziğe özgü bu çelişkili niteliğin bilincinde olursanız, metafizik zararsız bir konu olmaktan çıkacak ve gerçekten metafiziğin ne demek olduğunu kavramak isterseniz deneyimlemeniz gereken zor ve zahmetli yanını ortaya serecektir.

O yüzden -ikinci tözler δεύτεραι οὐσίαι düşüncesinin ilkinden daha yüksek bir gerçekliği olduğu düşüncesine uygun olarak- Aristoteles'te maddede gerçekleştiği sürece biçim olan ἐνέργεια, sırf biçim olduğu için daha yüksek, daha köklü gerçekliği temsil eder. Bu açıdan Aristoteles yine Platoncu bir dü-

1 Krş. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, s. 238 ve ilerisi (A 218ff, B 265ff).

şünürdür. Bizim için tam da sezgiden geldiği haliyle, doğruluk derecesine karar verdiğimiz an olan madde, aksine, bu felsefede sırf olasılık düzeyine indirgenmiştir. Durumu çelişkili bir biçimde ifade edersek, Aristoteles'in felsefesinde gerçeklik, bizim olasılık dediğimiz şeye, olasılık ise gerçeklik dediğimiz şeye karşılık gelir. Onun felsefesine ancak ilkin bu ters çevirmeyi yaparsanız erişim sağlarsınız. Üstelik bir kez daha, Aristoteles'in bu durumundaki, İdeler âleminin sırf varolanlar âleminden daha gerçek olduğu Platoncu motifi tanımakta pek az güçlük çekeceksiniz. Fark odur ki, Aristoteles'te bu iki alan artık basbayağı ayrı değildir, fakat bunları biraraya getirmek için bir girişimde -bir *girişim* olduğunun altını çiziyorum- bulunulmaktadır. Bu yüzden ἐνέργεια, δύναμις'ten daha yüksek düzeyde bir gerçekliğe karşılık geldiği ölçüde, Aristoteles için madde olasılık haline geldiği ölçüde, geçen derste size sunduğum düşüncesinin ilk evresindeyken göründüğü şey neyse Aristoteles onun tersi olur. Zira bu bakımdan o, Ortaçağ'daki anlamıyla tümellerin tekil şeylerden önce geldiğini öğreten gerçekçidir; bir adcı değil. Bu, şiddetle vurgulanmalıdır zira onun düşüncesinden tarihsel iki adcı oluşumun dallandığı (zaten gösterdiğimi düşündüğüm haliyle[1]) gerekçesiyle Aristoteles basitçe adcılar arasına konulursa onun metafiziği büsbütün yanlış anlaşılmış olur. Merhum Alfred Weber'i anımsıyorum -1954 yılı olmalı- Heidelberg'te sosyoloji konferansında, geçen derste size açıkladığım şeylere dayanarak, sözü dolandırmadan Aristoteles'ten bir adcı olarak bahsettiği bir bildiri[2] sunmuştu. Felsefe tarihinin onurunu korumaya uğraşır-

1 Krş. s. 40.

2 Adorno, 15-17 Ekim 1954 tarihleri arasında Heidelberg'te düzenlenmiş 12. Alman sosyologları konferansında "Zum Ideologie-Problem" başlıklı bir bildiri sundu. (*GS* 8, s. 457 ve ilerisi, *Beitrag zur Ideologienlehre* başlı altında); *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, cilt 6, no. 3/4 (1953/4) bildiri özetleri kitabına göre Alfred Weber bir bildiri sunmadı ama "ideoloji sorunu konulu bir yuvarlak masa tartışmasına" birtakım katkılarda bulundu. Maalesef kısaca sadece Leopold von Wiese'nin aktardığı, Adorno'nun andığı Weber'in yorumları bu tartışmada yapılmış

ken, olgularla böylesine ters düşen şeyleri görmezden gelmeye gönülsüzken, bugün size açıklamış olduğum düşüncelerin bir kısmından kabaca söz ettim; doksanlık[1] hoca pek sinirlendi ve bir daha benimle hiç konuşmadı. Ama elimden bir şey gelmez: Aristoteles'i anlamak demek, bu her iki anın da onun eserinde bulunduğunun; aralarındaki çatışmanın tümel kavramlara ya da Biçimlere öncelik verilmesiyle çözüldüğünün kabul edilmesi demektir. Aristoteles'in burada kapıldığı çelişkilerin ve güçlüklerin örtük biçimde, tümelin tikel ile ilişkisinin ya da olasılığın gerçeklikle ilişkisinin tarihi olarak, aslında tüm ontolojinin problematik tarihinde bulunduğu -yakın zamanlarda Herr Haag'ın formüle ettiği gibi[2]- söylenebilir. Ben ayrıca Aristoteles'te tümelin tikelle ilişkisinin, olasılığın gerçeklikle olan ilişkisine denk olduğunu söyleyeceğim; bu da onun metafiziğinin can alıcı bir yönüdür. Ayrıca henüz biçimini bulmamış olduğu için halen sırf olasılık olan bu denklik, cisimleşmiş öze, maddeye yüklenenden daha yüksek düzeyli bir gerçeklik yükleyerek uygulanır.

---

gibi görünüyor. Sadece Arnold Hauser'in tartışmasına yapılan katkıda geçen tek bir referans geriye kalmıştır. ("Tümeller üzerindeki çekişmeye dair Herr Weber'in verdiği örneğe geri gelmek gerekirse, muhtemelen o, varoluş tarafından koşullanmış unsurların düşünceye nasıl sızdığının en iyi örneğidir. Tekil olan şey, bu itibarla, kendini serbest bırakmaya uğraşmamış olsaydı, adcılık da asla kendi iç mantığı aracılığıyla varolmayacaktı.

1 Alfred Weber 1868'de doğdu.

2 Horkheimer ve Adorno'nun 1951'de doktorasını kabul ettiği Karl Heinz Haag (d. 1924), 1956'da öğretim üyesi olduğu Frankfurt/Main'daki Johann Wolfgang Goethe-Universität'te 1965'te felsefe dersleri verdi. En son yaptığı yayın 1963 tarihli *Adorno Festschrift*'e katkı olmuştur; Adorno'nun tartışmalarına pek çok defa değinir, ama söz konusu kesin formülasyonu içermez (benzer formülasyonlar için krş. Haag, 'Das Unwiederholbare', *Zeugnisse* içinde. *Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Haz. Max Horkheimer, Frankfurt/Main 1963, s. 152 ve ilerisi; ayrıca Haag, *Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik*, Frankfurt/Main 1967, s. 7 ve ilerisi); ayrıca Adorno'nun burada, Haag'ın düzenli olarak katıldığı Adorno'nun ileri felsefe seminerinde yaptığı sözel bir katkıyı anıyor olması da muhtemeldir.

Baylar, Bayanlar, bu hemen dikkatinizi çekmem gereken temel bir tutarsızlığa yol açar. Bunu, modern bir düşünürde olduğu gibi Aristoteles'i eleştirmeyi ya olanaklı ya da güncel sayıyor *olmadığım* için yapıyorum; öylesi bana aptalca ve anakronistik bir usul gibi görünüyor. Böyle yapıyorum, çünkü sonradan genel olarak metafiziğe yol açmış bu ilk metafizik taslağının özündeki sorunlardan ve doğasındaki dinamikten sizleri haberdar etmeyi umuyorum. İlk söylenecek olan şey, araya giren iki bin yılı aşan deneyim olmamasına rağmen hiç kuşkusuz en sıradışı düşünce gücüne sahip Aristoteles'in kendisinin bu sorunların bilincinde olması gerektiğidir. Onun eserinin ortaya attığı soru tek kelimeyle şudur: ilk nedene (bu noktaya geri döneceğiz) böylesine muazzam bir ağırlık vermiş bir filozof nasıl oldu da bir yandan tek gerçekliğin dolayımsız olan şey, τόδε τι, olduğunu öne sürerken, bir yandan da dolayımlı olana, maddede gerçekleşen ve biçimlenen kavrama daha *yüksek* bir gerçeklik gözüyle bakabildi? Aristoteles'in verdiği yanıt, onu izleyen tüm Batı metafiziğinin temel konusu haline geldi: bu yanıt gayet açık biçimde *oluş ile geçerlilik* arasında yapılan ayrıma yaslanmaktadır.[1] Aristoteles'e göre *bizim için* verili olan şeyin ve o ölçüde mutlak biçimde kesin olan şeyin τόδε τι, dolayımsız olan olması; ama *kendi başına* daha yüce olanın ise μορφή ya da εἶδος, ide olması basbayağı doğrudur. O yüzden, kavramına doğru ilerleme halindeyken bilginin izlediği yol ile kendinde ve kendisi için şey olarak söz konusu bilginin doğruluk içeriği arasında ayrıma gidilir. Ayrıca Aristoteles tarafından bu iki an yalın, çözümlenmemiş bir karşıtlık içine yerleştirilir; bunları bağdaştırmaya hiç kalkışmadan onun yerine -az çok mekanik biçimde diyeceğim- Aristoteles, bölümler oluşturmaktan hoş-

1 "Oluş ile geçerlilik ilişkisini Adorno, söz gelimi *Metakritik der Erkenntnistheorie* [krş. *GS* 5, s. 79 ve ilerisi] içinde Husserl'e ilişkin olarak uzun uzadıya, ayrıca son eserlerinden birisi olan *The Positivist Dispute in German Sociology* [Çev. G. Adey ve D. Frisby, Londra 1976] adlı kitabının girişinde sık sık tartışır. (NaS IV.4, s. 397) Kant'ta oluş ve geçerliliğe dair krş. *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* 15. Ders. (*agy*, s. 242 ve ilerisi)

nuttur. Bir yandan yöntemsel bölüm: Bilgiye nasıl ulaşırız? Bizim için ilkin ne vardır? Öte yandan ise ontolojik ya da kurgul bölüm: Özlerin düzeni kendi başına nasıl kurulmuştur? Bu Aristotelesçi yöntemin de çağdaş felsefeye dek uzanan hayli tuhaf sonuçları olduğunu göstereceğim. Hayatının son döneminde bu üniversitede ders vermiş Max Scheler,[1] kendisine Ortaçağ skolastiği aracılığıyla gelen aynı bu Aristotelesçi öğretiyi devraldı. Özellikle onun son zamanlardaki metafiziği, -güya bir "anlam uçurumu" tarafından- bilinçli yapılar ya da özler ya da her ne oluyorlarsa oldukları tarzda oluş anı ile idelerin kendi başına geçerlilikleri arasında yaptığı

1 Max Scheler (1874-1928), 1928 başlarında Hans Cornelius'un halefi olarak Frankfurt/Main'da felsefe profesörü olarak atandı ama aynı yılın 19 Mayıs'ında orada öldü. 14 Mayıs 1928 tarihli Alban Berg'e yazılmış bir mektuptan öğrendiğimiz üzere Adorno, kısaca Scheler'in altında bir öğretim görevliliği verilmesi fikrini hafife alır:
Şimdi sorun, Frankfurt'taki yeni atanmış ve Franz Blei üzerinden ya da Hermann Bahr'ın yazıları üzerinden bilmen gereken ve kesinlikle istisnai bir insan olan olan Max Scheler'in benim habilitasyonumu denetleyip denetlemeyeceğidir. Buradaki etkili insanların çoğunda olduğu gibi beni destekleyeceğine dair birtakım gerekçeler vardır; ama Scheler kendi adaylarını kendisiyle birlikte Köln'den getireceği için bu durum kesin olmaktan uzaktır. Kesin olarak Schelerci olmayan mevcut eserimin (psikanalizin epistemolojisi) uygun olup olmayacağı hâlâ oldukça belirsizdir ve kafamda başlıca bu amaç varken yazılmış bu kitap büsbütün hedefini ıskalayacak olursa ve Scheler ile daha az ödün vererek yapabilecek olsam bile başka bir şey yazmam gerekirse benim için epeyce zahmetli olacaktır. Gelgelelim, dürüst olmak gerekirse, tüm bunlardan gerçekten pek az endişeleniyorum ve benim bütün -benim açımdan pratik ya da ekonomik bir mecburiyet değil toplumsal bir ilişki olan- habilatasyonum boşa çıkacak olsa içtenlikle umursamayacağım, hatta, aslında, memnun olacağım. (Theodor W. Adorno ve Alban Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, Haz. Henri Lonitz, Frankfurt/Main 1997, s. 169)
Adorno'nun her zaman Scheler'e "istisnai bir insan" gözüyle bakması, filozofu eleştirmenlerine karşı savunduğu 1965 tarihli bir doktora tutanağında da görülür: "Scheler'in eserine hayat veren ve onun düzenlemeye uğraştığı felsefi deneyimin zenginliği pek çabuk göz ardı edilmektedir. Yazar, Scheler'in öğretisindeki açık çelişkileri ve çatlakları nesnel olanların düşünümleri olarak tanımak ve bu itibarla onları yorumlamak zorundadır." (Theodor W. Adorno Archiv, 'Amtliche Schriften').

ayrıma yaslanır.[1] Husserl'in, bütün bir ontolojiyi ayağa kaldırmanın gerçekten kaynağı olmuş *Mantıksal Soruşturmalar*'ın ilk cildi olan *Saf Mantık için Prolegomena*'daki düşünüşünün altında yatan şey, az önce size gösterdiğim, Aristoteles'te bulunan temel bir fikirdir: mantıksal önermelere *psikolojik* olarak nasıl vardığımın yani oluşun, geçerlilikle yani saf mantıksal ya da kendi başına matematiksel önermelerin doğruluğuyla ya da doğru olmayışlarıyla zerrece ilgisi yoktur.[2] Dahası buna yol açan gelenek, skolastik

1 Adorno'nun kafasında muhtemelen Scheler'in, sırf mantıksal alanda olmaktan memnun kalmış Husserl'in fenomenolojisinin eidetik alanının "*sezgisel* Platonculuğun yenilenmesi"nin lehine terk edilmiş olduğu materyalist bir fenomenolojiye geçmesi vardı... Gerçi idelerin Platoncu şeyleşmesinden ve tüm mitik eklerinden tümden elenmiş biri olsa da." (Scheler, *Gesammelte Werke*, cilt 7: *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Haz. Manfred S. Frings, Berne, Münih 1973, s. 310) Scheler, mantık türünden kesin biçimde ayrılmış sezgiyle algılanan özlerin üstüne, sınırlı şeylerin Platoncu μέθεξις içinde "katılımcılar" olarak "varlık ilişkisi"ne katıldıkları skolastik ilkeler temelinde hiyerarşik biçimde kurulu bir "varlık âlemi," ikici bir metafizik kurmaya çabaladı. Son kitabı olan *Die philosophische Weltanschauung*'da tekrarladığı "[bilgi] bir varolanın bir başka varolanın böyle oluşundaki (Sosein) katılım ilişkisidir ki bu böyle oluşta hiçbir değişiklik önerilmez" formülasyonunu kullanarak *Die Wissensformen und die Gesellschaft*'ta "Bilgi bir varlık ilişkisidir" diye yazar. (Scheler, *Gesammelte Werke*, cilt 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 3. baskı, Berne, Münih 1980, s. 203; ayrıca krş. cilt 9: *Späte Schriften*, s. 111) Kendi başına bir geçerliliği temsil edecek olan böylesi bilgi aslında cinsinden bir χωρισμός tarafından ayrılacaktır. Ne var ki, *Zusätze aus den nachgelassenen Schriften* başlığı altında ölümünden sonra basılmış metinlerde olduğu üzere geç dönem Scheler yine bu konumdan uzaklaşmak istiyor görünüyor:

'Ebedi doğrular... bizim tarafımızdan -varlığın hakiki ilişkilerine değinen doğrular bakımından bile olsa- üstlenilmezler. Öğretimize göre üst-tekil ruh, *ante res* [şeyden önce -çev.] (tanrıcı sistemde olduğu gibi yalnızca yaratıcı iradesini kavradığı) hiçbir fikre sahip değildir, ama yalnızca mutlak zamanda dünyanın gerçekleşmesinde ve gerçekleşmesiyle birlikte dünya yoluyla temsil edilen zorunlulukları bile isteye meydana getirir; böylelikle zorunluluklar âleminde bile... ebedilik değil zamansallık elde eder. (*agy*, s. 289)

2 Krş. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Çev. J. N. Findlay, cilt 1, *Prolegomena to Pure Logic*, Londra/New York 1970. Ayrıca Adorno'nun

gelenek, Aristoteles'e dek geriye gider. On dokuzuncu yüzyıldaki başlıca taşıyıcıları Bernard Bolzano ile sonradan Husserl'in hocası olan Franz Brentano idi. Bu noktada demek ki, Aristotelesçilik ile doğrudan bir bağlantı vardır.

O yüzden, bilginin ilerlemesi açısından genetik olarak dolayımsız ve duyular yönünden kesin olan şey, Aristoteles'e göre birincildir; geçerlilik açısından ise -yani nesnel olarak- evrensel önce gelir. Hatta tıpkı bir ailenin eskidikçe daha iyi hesaba katıldığı feodal toplum düzenindeki gibi takdir edip en yüksek değeri verirken yaptığımız gibi bu gidişat, Aristoteles'in zaman bakımdan ilk gelene öncelik vermesiyle daha garip ve çelişkili bir hale gelir. Aristoteles, bu önce gelen şeye daha yüksek değer verme düşüncesini en vurgulu bir biçimde devraldı; o kadar ki, bir soyutlama sürecenin sonucu olan ve bu yüzden sonra gelen δεύτερα οὐσία, ikinci töze nasıl aniden daha yüksek değer verilmesi gerektiğini kavramak zorlaşır.[1] Onun hep ilk ve en eski olana daha yüksek değer verdiğimizi öne sürdüğü I. Kitap (A)'dan size bir parça okumak isterim; çünkü *prima philosophia* [ilk felsefe -çev.] ya da *πρώτη φιλοσοφία* teriminden genel olarak anladığım şeyin odağındadır. Bu ilk felsefe kavramı düpe-

---

s. 69, dipnotta anılan *Metakritik der Erkenntnistheorie*'sindeki tartışmalara bakınız.

1 Günter Ralfs, filolojik açıdan Aristoteles'teki oluş ve geçerlilik ilişkisine dair şöyle bir çözümleme yapar:
Aristoteles, insan bilgisinin zamansal oluş ve gelişiminin, şeylerin metafiziksel ve mantıksal ilişkilerinin tam tersi olduğuna kanaat getirmişti: şeylerde ilkin duyulabilir biçimde algıladığım şey, yani πρότερον πρὸς ἡμᾶς, incelenen fenomenin metafizik yapısındadır yani ὕστερον φύσει ve λόγῳ; gözümüzün önündeki şey, aslında olduğu şeyi işaret eder. O yüzden Aristoteles, πρότερον φύσει'nin, ὕστερον πρὸς ἡμᾶς olduğu ilkeyi formüle eder; yani asıl varlık en son algılanır. O yüzden Aristoteles, bilginin kökeni ile temelleri arasında ayrım yapar. Böylece, ilkeler olarak zamansal gelişimin tam da sonunda en yüksek ve ilk ilkelerin kendilerini en son gösterdiğine dair derin içgörüye erişir: πρῶτον λόγῳ, ὕστερον χρόνῳ'dur. (Günter Ralfs, "Was bedeutet die Aristotelische Formel τὸ τί ἦν εἶναι?", Ralfs, Lebensformen des Geistes. Vorträge und Abhandlungen, Haz. Hermann Glöckner, Köln 1964, s. 33)

düz zaman bakımından ilk gelen şeye verilen aynı önceliği ima eder ve sizler, açıkçası terminolojinin katılaşmış biçimiyle bugün dikkatinizi çekmek istediğim Aristotelesçi düşüncenin alışılmışın dışında çelişkili doğasını fark edebilirsiniz. Aristoteles ya da kitaba adını vermiş yorumcuları için metafizik, fiziksel doğa öğretisinin ardından giden şey, μετὰ τὰ φυσικὰ demek olduğunu; onun, δεύτερα οὐσία yani zaten varlığın önceden varsayılan, o yüzden de dolayımlı, ikincil olan şey olduğunu dile getirdim. Oysa şimdi metafiziğin başkaca her şeyin dayandığı bir öğreti, *πρώτη φιλοσοφία*, ilk felsefe olduğu varsayılıyor. Bu yüzden sizin I. Kitap (A)'dan Thales ile ilgili pasajı okumanızı istiyorum. Bu arada I. Kitap (A) esasında Aristoteles'in kendi eserine kadar gelen metafizik spekülasyonun tarih öncesini anlatır ve bu sıfatla hala Grek felsefe tarihine dair en önemli kaynaklardan birisidir. Okunacak pasaj 983b no.lu bölümden geliyor ve şöyle diyor: "Gerçekten, Thales'ten çok önce, en eski düşünürlerin aynı ilk töz görüşünü savundukları ortaya atılmıştır." Burada muhtemelen Hesiodos'u düşünüyordu. "Çünkü onlar dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys'i kabul etmekte ve Tanrıların, Styks adını verdikleri su üzerine yemin ettiklerini söylemektedirler. Çünkü en eski olan, en fazla saygıya değer olandır ve üzerinde yemin edilen şey de en fazla saygıya değer olan şeydir."[1] Tanıklık saygıya değer çünkü en eski şeyi belgeleyen odur; böylelikle bu anlamda her şey ona dayanır. O yüzden, Hegel'in doğrudan Aristoteles'ten aldığı bir fikir; evrimleşmemiş ya da olduğu şeye dönüşmemiş ve dolayısıyla hep varolmuş en eski şey olan her şeyin, herhangi bir oluş olasılığının koşulu sayıldığı; ereksel nedenin yani tanrısallığın tüm her şeyin "hareket etmeyen hareket ettiricisi" olarak görüldüğü *Metafizik*'teki tüm pasajlarda (ya da daha doğrusu düşüncenin tüm aşamalarında) bulunabilecek Aristoteles'in apaçık formülasyonu buradadır.

1 Aristoteles, *Metaphysics*, s. 58 (son cümle değiştirilmiş) (A, 983 b 27 ve ilerisi) Adorno ayrıca bu alıntıyı *Negatif Diyalektik*'in özgürlük üstüne olan bölümünde, s. 216'da kullanır.

Aristoteles'in bu hareket etmeyen hareket ettirici öğretisinin ünlü formulasyonu ἀκίνητον κινοῦν'dur.[1] O halde, oluşun geçerlilikle ilişkisinde olduğu gibi, bu kavramlaştırmada Aristoteles, öncelik konusunda onu kimileyin τόδε τι'ye kimileyin εἶδος'a atfetmesiyle tutarsızdır. Kaçınılmaz olarak, sırf bu içkin çelişkiden yola çıkarak, bu öğreti yetersiz olduğunu gösterdi[2] ve böylelikle sonraki tüm metafizik tarihi için motivasyon sağladı. Eğer ontolojik anlamda birincil olan -maddi olan bir şeyin kazara birincil olması değil, bu durumda Thales de olduğu gibi Aristoteles'in burada kendi temellendirmesini dayandıracağı su- daha yükseğe konulacaksa ya da modern ontolojinin ifade edebileceği gibi daha asli bir varoluş sayılacaksa "ikincil" olanın, türetilmiş olanın, soyutlama sonucu olan şeyin (δεύτεραι οὐσίαι, varolan şeylerde cisimleşmiş evrensel kavramlar o anlamda ikincildirler) şimdi nasıl daha yükseğe yerleştirilebildiği kavranamaz.[3] Oysa

1 Aristoteles, *Metafizik*, s. 346 (Γ 8, 1012 b 31); ayrıca krş. *agy.*, Λ 8 1073 a; *Physika* VIII 5, 256 b 13 ve ilerisi; *De anima* III 10, 433 b.

2 Aristoteles'in τόδε τι ile εἶδος problemine getirdiği çözümün başarısızlığı Haag tarafından özlü bir şekilde formüle edilir:
Platoncu idealizme göre, bilişin kapılabildiği tek şey olan Biçim aynı zamanda gerçekten varolan idi. Aristoteles, bununla bağını koparmak istedi. Biçimle örtüşmeyen τόδε τι, the res singularis, tam olarak gerçek olan olacaktı. Ama bu niyet korunamadı. Tikel olan, kendi hesabına herhangi bir anlama gelmek üzere tümel olandan aşırı radikal biçimde yabancılaştı. Yalnızca εἶδος kavranabilir içerik sundu. Maddenin ve tekil olanın bilinmezliği Aristoteles'i, onları biçim, benimsedikleri yapı tarafından belirlenmiş olarak kavramaya zorladı. Dolayısıyla kendi anlamları biçiminkine indirgendi. Birlik ile çokluğun sentezi, Platoncu chorismos'un lağvedilmesi problemi çözülmeden kaldı. (Haag, *Philosophischer Idealismus*, s. 8)

3 Δεύτεραι οὐσίαι'nın sağlamlığı sorunu üstüne krş. Zeller'in 5. Ders, 13. not ve onun devamında alıntıladığı parça:
Cinsler ancak türetilmiş biçimde töz diye adlandırılabilir; şöyle ki, belli tözlerin ortak özünü temsil ederler. Onlar tekil töze daha çok yakınlaştıkça daha güçlü biçimde durum budur; böylece türler, cinslerden daha çok o ada layık olur. Ne var ki, katı töz kavramı uygulanırsa, onu hiç hak etmez; zira tekil varlıklarca oluşturulurlar ve herhangi bir tümelin, bir 'Bu' olmayı değil bir 'Öyle' olmayı, tözü değil tözün oluşturulmasını ifade etmesi itibarıyla onlar geçerlidir. (Krş. Zeller 11.2, s. 306 ve ilerisi.)

tersine, duyulur yönden kesin olanın, geçiciliği ve tekil sınırlılığı içinde, τόδε τι'de ifade edildiği haliyle, "orada olanın" çocuksu dilinde en yüksek şey, tüm bilginin temeli sayılmasının nedenini kavramak eşit ölçüde güçtür. Ayrıca bu çıkmazın, bir yandan en soyut ulamsal belirleyicilere ya da uç koşullarda saf mantığa öte yandan burada ve şimdi mevcut olanın saf dolayımsızlığına verilen yüksek düzey arasındaki bu çıkmazın metafiziğin değişmez konusu olageldiği söylenebilir. Ne var ki, Aristoteles'te taslağı çıkarılmış ama büsbütün işe yaramamış *dolayım* düşüncesi ciddiye alınacak olursa[1] biçim ve maddenin gerçekten, ancak birbirleriyle ilişkileri içerisinde kavranabilecek *anlar* olduğu düşüncesi, kesinlikle ilk önce hangisinin geldiğine ya da kesinlikle hangisinin daha yüksek yere konduğuna ilişkin sorun yanlış bir soyutlama olarak şeffaflaşır. Doğruluğun meşru tek kaynağı olarak onları ayrı tutan soyutlama ürününü ele almak yerine, şu halde, bu anların somut dolayımının biçimlerinin izi sürülecektir. Gerçekten bu, benim kanaatime göre, tüm Aristoteles metafiziğinden başlayarak hâlihazırda bu alandaki filozofların zihinlerini meşgul eden sorunlara dek uzanan kesintisiz konu zinciridir.

1 Bu noktada Adorno, Aristoteles'te "dolayım fikri"nin bulunduğunu açıkça reddetmiş Zeller ile arasına mesafe koyar:
Biçim ve madde... bir bütün oluşturmak üzere ilave dolayıma ihtiyaç duymaz, ama derhal birleşirler: biçim, yoksun olduğu biçimsel belirlenimi doğrudan emen kendi başına belirsiz maddenin daha yakın belirlenimidir. Olası olan, gerçek haline geldiği zaman, ikisi iki şey olarak birbirlerine karşı durmazlar; ama, maddesi bakımından ele alındığında olasılık, biçimi gerçeklik olan şeyle bir ve aynı şey olur. (Krş. *Zeller* II.2, s. *323*)

YEDİNCİ DERS

15 Haziran 1965

Baylar, Bayanlar, Hamsin Yortusu'ndan önce kaldığım yerden, Aristoteles'in *Metafizik*'ine dair tartışmamın ortasından devam edeceğim. En son, oluşun geçerlilikle olan ilişkisine dair modern sorununun Aristoteles tarafından da ortaya konduğunu söylediğimi belki hatırlarsınız. O, bir yandan τόδε τι, dolayımsız verili olan şeyin mutlak anlamda birincil olduğunu savunurken bir yandan da İdelere ya da onun verdiği adla Biçimlere aynı birincil statünün tanındığı ruhsal ya da zihinsel bir hiyerarşi kurdu.[1] Tüm metafizik tarihi boyunca bana olağanüstü biçimde karakteristik olarak görünmüş ve Aristoteles'in *Metafizik*'inde bir tür prototip olarak taslağı çıkarılmış bir paradoksa dikkatinizi çekmek isterim. Tüm Batı felsefesi tarihi boyunca geçen iki baskın ἀρχή, veya πρῶτον görüşü vardır. Bir yandan doğrudan, aralarındaki bağlantılardan epistemolojinin öznel doğrultulu biçiminin, olan şeyin özünü inşa etmeye uğraştığı, bilincin dolayımsız olguları düşüncesinin birincil olarak farz edilmesi gerekmektedir. Ne var ki, öte yandan, epistemolojinin akılcı yorumlarının hep kaynağında bulunan saf kavrama, birincil olma statüsü verilmektedir. Epistemoloji, bu birbirini dışlayan iki tür birincil kavramını uyuşturmaya çabalarken yıpranmıştır; böylelikle mutlak biçimde

1 Takip eden yarım sayfa geniş ölçüde varsayıma dayanmaktadır; zira metin kaynağında, en azından bir kısmı kayıt cihazının kötü çalışmasının sonucu oluşan çok sayıda boşluk bulunmaktadır.

birincil bir şey öne süren yaklaşımın tamamının geçerliliğinden kuşkulanmak için gerekçeniz olur.[1] Basit geleneksel mantığın savunucusu Adam Riese'e göre ikisinin birden birincil olamayacağı açıktır. Ne yazık ki, tarihsel bakımdan deneycilik ile akılcılık arasındaki zıtlığı doğurmuş bu iki yaklaşımın kendi adlarına her zaman söyleyecekleri epeyce bir şey olmuştur. Türlü türlü deneyci eğilim, başkaca herhangi bir şey aracılığıyla verilmemiş ve kuşkudan ırak bir kesinlik taşıyan bir şeye dek geriye gittiklerini savundular. Mutlak birincil olarak saf kavramdan yola çıkan öteki eğilimler ise zihinsel kavramın saflığıyla karşılaştırıldığında, duyulur içeriğin ya geçici ve değişken ya da hatta Platoncu geleneğin savunduğu üzere aslında aldatıcı olduğunu iddia edebilir. Her iki anın da ayrıcalıklı olduğu savunulamaz; zira her ikisi de kolayca şu soruyla çürütülebilir: Hangisi mutlak biçimde birincildir? Olanaklı tek yanıt; bu her iki ilkenin -eğer böyle adlandırmama izin varsa- hep diğerini gerektirdiği ya da Hegel'in diliyle söylersek, iki ilkenin birbirlerine aracılık ettikleri olur.

Burada, sonuçta duyular demek olan dolayımsız verili olan şeyin kavramsal olmayan bir şey olması ve dolayısıyla bir ilke olamayacağı göz önününde bulundurulduğunda, bir kimsenin saf zihinsel kavramlarla ilgilendiği zaman, ilkelerden ancak akılcılık yönünden söz edebilmesinden ötürü onları ilkeler olarak adlandırmanın uygunsuz bir dil kullanımı olduğunu eklemeliyim. Aslında bu kavramsal olmayan unsurun, bu ilke olmayan ama yine de tüm felsefenin kurucusu ve ona özgü olan şeyin, bir kavram biçimi dışında -tanrı bilir, yalnızca kavramlarla işleyen- söz konusu o âlemde görünmemesi olgusunda, "misère de la philosophie"[2] türünden bir şeyin farkına varabilirsiniz. O

1 Adorno'nun "mutlak biçimde birincil şey" ve "ilk kavramının güçlü kullanımı" sorununa yönelik temel eleştirisi için *Metakritik der Erkenntnistheorie* (GS 5, s. 12 ve ilerisi, özellikle s. 15 ve ilerisi) Giriş bölümüne başvurulabilir.

2 Marx'ın 1847 yılında yayımlanmış tarihsel maddeciliğin ilk sistematik ele alınışını içeren *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon* polemiğine dokundurma; ikinci bölümde,

yüzden felsefenin, tam da kendi biçimi aracılığıyla ilkeler lehine önyargılar içerdiğini söylemek sırf terminolojik bir bilgiçlik değildir. Demek ki, genelde bilginin duyulur anlarına öncelik vermek istiyorsak, "yeşili", deyim yerindeyse, verili bir kavram olarak ileri süremeyiz ya da böyle *yapabiliriz*, ama bu yol bizi felsefi fazla uzağa götürmez. Duyularca verilen şeylerden ve böylece bu zıt kutupta işlediği zaman bile benim akılcı kutup diye adlandırabileceğim şeyde yerleşmiş aynı kavramsal dil içerisinde zaten hareket eden şeylerden derhal soyutlamak zorundayız.[1] Bu düşünme -kesin ve birincil olan bir şeyi savunulmaz farz eden karşılıklı olarak özel bu her iki yaklaşım- sonuç olarak, benim *dolayım* dediğim şeye götürür. Ayrıca, konuyu yinelersek, bu dolayım sorununun ilk kez farkına varmış olan Aristoteles'in felsefedeki ölçüsüz yeniliğidir. Hem onun eserini anlama güçlüğü hem de açık olduğu eleştiri, hem geliştirdiği dolayım teriminin anlamını kavramayı hem de kendi eserinde dolayım kavramının başarısızlığının nedenini anlamayı gerektirdiği gerçeğinden kaynaklanır kesinlikle. Başarısız olduğunu söylemek kulağa akıl hocalığı gibi gelebilir, ancak maalesef, bir ide ciddiye alındığında pek az seçenek kalıyor.

Ayrıca, duyulurluk yönünden kesin olanın *bizim için* birincil olduğunu ve saf biçimlerin *kendi başlarına* birincil olduklarını yani olan her şeyin saf "hareket ettiricisi" olarak *metafizik* bakımdan birincil olanı öne süren Aristoteles'in bu iki uçlu yak-

---

Marx'ın Hegel'in kendisinin sahip olduğu tarih anlayışıyla karşı karşıya getirdiği özellikle Hegelci okul tarafından uygulandığı haliyle bir felsefe eleştirisinden oluştu. Marx, felsefenin sefaletinden onun tarih tarafından değiştirilmesi gerektiği sonucunu çıkarırken, değişmiş bir tarihsel ortamda felsefeye tutunan Adorno için "felsefenin sefaleti," takip eden cümlelerin kanıtladığı gibi, düşünceyi, cidden materyalist olunacaksa, buna rağmen, kendisini ondan koparması gereken gidimli alana bağlayan nesnel bir zorlamaya dayandı.

1 Adorno'nun düşünüşünde bu fikrin -tüm felsefenin "usullerinden ötürü" ister istemez idealizmden yana (GS 6, s. 531)"ön yargıda bulunması"nın- uzun vadeli sonuçlarına dair krş. *Negatif Diyalektik*'in Girişi s. 11 ve ilerisi, ayrıca Tiedemann, 'Begriff Bild Name', s. 103.

laşımının ardında oldukça güncel bir sorunun gizlendiğini vurgulamak istedim. Bu, her ne zaman oluş ve geçerlilik meydana gelmesinde olduğu gibi ya da Aristoteles'in *Metafizik*'indeki duruma benzer biçimde bizim için birincil olanlar ile kendi başına birincil olanlar ayrı tutulmalarında olduğu gibi kavramların oluşumunun gerçekten kendi doğruluk içeriklerinden ayrılıp ayrılamayacağı sorunudur. Bu, ideoloji sorunu diye bilinen şeye asıl erişimi sağlar, zira ikincinin ortaya attığı sorun aslında önermelerin ve kavramların nesnel doğruluğunun temelde kendi kökenlerinden bağımsız olup olmadığı sorusudur. Burada ideoloji teorisinin tüm sorunsalını ortaya seremeyeceğim;[1] yalnızca hâlihazırda bizi ilgilendiren ideoloji sorunu ile epistemoloji sorunu arasındaki bağlantıyı kabaca açıklayabilirim. İdeoloji durumunda da basitçe evet ya da hayır kararına varmak olağanüstü zordur; tıpkı bana, belki üzerinde düşündüğümüz konunun her iki seçeneğe de izin vermeyeceği, özünde ayrımlardan bir tanesi olan felsefe eserinin bizi basit evet ya da hayır seçeneklerini talep etme alışkanlığından kurtarıyor görünmesinde olduğu gibi. Felsefe eseri boyunca "böyle mi yoksa böyle mi?" olduğunu bilmede ısrar etmenin o konuya dair çocukça bir yan olduğunun farkına varılır; eğer felsefenin eğitici değeri gibi bir şey varsa bu, söz konusu türden nahiflikten bizi soğutması gerçeğinde yatar. Böylece, konumuza dönersek, bilgiyi oluşumuna indirgemek; bir parça matematik önermelerinin geçerliliğinin, matematiğin toplumsal bakımdan varlık kazandığı koşullara hatta matematiksel ya da mantıksal yargıların verildiği psikolojik koşullara dayanması gerektiğini savunmaya benziyor. Bu, apaçıktır ki, saçmadır. O ölçüde oluş ile geçerliliğin ayrılmasının bir dereceye kadar elbette haklılığı vardır; 1890'lar gibi erken bir tarihte ilk kez bu noktaya ısrarla dikkat çekmiş olmak Edmund Husserl'in

1 Krş. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre* (GS 8, s. 457 ve ilerisi) ve Institut für Sozialforschung'un gözden geçirilmiş cildi, *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt/ Main 1956 (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 4), s. 162 ve ilerisi.

çok büyük bir meziyetidir.[1] Öte yandan bilgi kendi oluşumundan basitçe ayrılırsa -bir başka deyişle herhangi bir bilgi parçasında bulunan tortulu tarih göz ardı edilirse- doğruluğun bir kısmı da yok oluyor. Doğruluk, o halde, kendisi zaman içinde meydana gelen bir şeye dayanan, zamansal anları umursamayan soyutlama sürecine, bir zamansızlık iddiasına mecbur edilmektedir. O halde, bu bağlamda bu olasılıkların birbirleriyle nasıl bağlantılı olduklarına dair oldukça merkezi bir sorun vardır. Bunun metafizik sorunu mu yoksa epistemoloji sorunu mu olduğu sorusu üzerinde durmayacağım; her halükârda somut durumlarda böylesi bir ayrımı sürdürmek zordur. Bilginin ya da önermenin doğruluk içeriği ortaya çıkış şekline kolaylıkla indirgenemez, ne de oluşumu; bazı durumlarda söz gelimi kökeni kuşkusuz toplumsal çatışmalara dayanan bir dizi kavramın yine de bu çatışmalarla kesinlikle hiçbir ilişkisi olmayan içsel bir geçerliliğinin olmasının beklendiği anlamsız sonucuyla birlikte Max Scheler'in savunduğu hakikaten diktatörce tarz içinde umursanmadan geçilemez.[2] Tüm bu sorunlar kördüğümünün de -bir kimsenin felsefenin tüm sorunsalı diyebileceği şeyde olduğu gibi- kökeni Aristoteles'in eserine dayanmaktadır.

Bu noktada bir soruya takılıp kalmaktan kaçınmak için genetik anların, kaba önyargıya göründüğü gibi, basitçe bilginin dışında değil, geçerliliğin kendi karakterine özgü olduğunu

---

1 Her nasılsa 1900'e dek yayımlanmamış *Logical Investigations*'ın birinci cildinde; kaynağı krş. s. 71, 2. dipnot.

2 Ama bakınız s. 71, 1. dipnot. Adorno'nun, geç dönem Scheler'in "iki-dünya teorisi" eleştirisine dair bakınız *Negatif Diyalektik*:
Bir bilgi sosyolojisi... toplumun nesnel yapısını yadsımakla kalmaz, ayrıca nesnel doğruluk fikrini ve onun bilinmesini de yadsır. ... Sınıflandırma, zihnin *tel quel* [olduğu gibi] yerinin belirlenmesine hizmet eder. Sözde "bilinç biçimlerinin" böylesi indirgenişi felsefi savunmalarla mükemmelen birbirini tamamlarlar. Bilgi sosyolojisinin mazereti -felsefi öğretimin doğruluğunun ya da yanlışlığının toplumsal koşullarla hiçbir ilişkisinin olmaması- dokunulmadan kalır; görecilik iş bölümü ile birleşir. Geç dönem Scheler kendi "iki-dünya teorisi"nde bunu sömürmekten kaçınmadı. (*agy* s. 198)

ekleyeceğim. Bu bizi dolayım fikrine geri götürür. Doğruluğun zamansal bir özü olduğu[1] ya da son zamanlarında dikkatini bu soruna çevirmiş Husserl'in ifade ettiği gibi hatta nesnel doğruluğunun ayrıca "örtük genetik bir anlama" (*genetisches Sinnesimplikat*)[2] sahip olduğu söylenerek konu formüle edilebilir. Dahası, bir yandan sentetik yargıların zaman olmaksızın apriori geçerli olmasının beklendiği ama öte yandan da bilincin kendiliğinden etkinliğiyle ve dolayısıyla nihayet zihnin çalışmasıyla inşa edildiği; böylelikle zamanı olmadığı varsayılan bir şeyin, kendi olasılığının koşulu olarak zamansal bir ana sahip olduğu Kant'ta da bu sorun ortaya çıkar. Bu, bana bu sorunun olanaklı tek yanıtı gibi görünüyor. Felsefedeki merkezi bir konumdan, sosyoloji ile felsefenin burada nasıl derinden birbirleriyle bağlantılı olduklarını ve sırf μετάβασις εἰς ἄλλο γένος olan birinden ötekine geçişin nasıl da az olduğunu gerçekten görebileceğinize dikkat çekeceğim bu fırsatı kullanacağım yalnızca. İşte basitçe bu nedenle, taşıdığı tüm zamansallıkla birlikte köken anının ya da bilginin zamansal oluşumunun, doğruluğun karakterine özgü oluşu, zamanla değişen doğrular tarzında onun dışında olmadığı; ancak, doğruluğun kendisinin karakterini inşa ettiği kavranırsa, o zaman artık toplumsal köken sorunu ya da idenin toplumsal

---

1 Formül, Benjamin'in *Pasajlar* projesinin notlarından alınmaktadır: "'Zamansız doğruluk' kavramının kararlı bir reddi uygundur. Yine de doğruluk -Marksizmin iddia ettiği üzere- bilginin zamansal işlevi olmakla kalmaz, ayrıca hem bilinende hem de bilen öznede taşınan zamansal bir çekirdeğe de bağlanır." (Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, cilt 5, 4. bsk., Frankfurt/Main 1996, s. 578).

2 Alıntı olarak teşhis edilemedi; ama söz gelimi, "filozofun *cidden amaçladığı* şeye dair gerçek derin düşüncesinin" şöylece betimlendiği *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* § 15'i karşılaştırınız: "Onun özel ve tarihsel olmayan eserinin sorgusuz sualsiz temeli kabul edilen tortulu kavramsallık, gizli tarihsel anlamıyla hayata döndürülecektir." (Husserl, *Logical Investigations*, cilt 8, s. VI, 72 ve ilerisi).

tarihi ile olağan bilimsel iş bölümünün gerektirdiği tarzda onun doğruluk içeriği arasında mutlak bir ayrım gerçekleştirme olanağı kalmayacaktır. Ne de bu, felsefenin sosyolojileştirilmesine varmayacaktır; daha ziyade sosyolojik sorunlar felsefî sorunların doğasında bulunur ve doğası felsefi olan derin düşünme ister istemez bu sorunlara yol açar. Bu arada bu yaklaşım bilginin kökenini, sırf dışsal anlamında onun doğruluk içeriğiyle karıştıran bilgi sosyolojisinin yaklaşımından kökten farklıdır; ama buna da burada kısaca değinebilirim.

Şimdi -Aristoteles'in *Metafizik*'inde bizi karşılayan gerçek sorun budur- arabulucu bir düşünür olan Aristoteles, neden doğrudan doğruya verili olanın, τόδε τι, önceliği ile ide arasındaki bu özel ikicilikte takılıp kalmaktadır? Ayrıca bazılarını kabaca size açıkladığım, ortaya çıkan çelişki ve güçlükleri böyle nispeten kafa yormadan neden kabul etmektedir? Esas çelişki -Aristoteles'in eserinin özel sorunsalına dönersek- bir yandan idenin, yalnızca içkin, yalnızca dolayımlı, yalnızca onun açısından aşkın olmayan, mevcut bir şey olduğu varsayılırken; öte yandan yine de idenin kendi başına varolan bir şeyden elde edilmesidir. Bu, çıplak terimlerle ifade edildiğinde, çözülmesi oldukça zor bir çelişkidir. Burada Aristoteles'in entelektüel başarısının yanısıra burjuva düşüncesinin atası ve aynı zamanda Platon'un öğrencisi olarak tasvir edilebilen bir düşünürün işgal ettiği tarihsel konumun da tanımlanması gerektiği bir noktaya erişiyoruz. Kendisinden önceki hiçbir filozofun yapmadığı bir biçimde evrensel ile tikel arasındaki aracılık sorununu gündeme getirdi ve bu başarısının bütünüyle farkındaydı. Ayrıca, eğer Aristoteles'i okuduysanız, önceki düşünürler hakkında söylemiş olduğu şeylerin çoğu kulağa, yarı vahşiler hakkında yazılanlarda olduğu gibi -evet- bir parça koruyucu ve kollayıcı gelir. Aristoteles, kendisine ulaşan bilgiye sahip olmayan o eski düşünürler hakkında yazdığı şeylerin tümünün niteliğini çarpıtan, neredeyse benim olağanüstü akademik kibir dediğim şeye sahiptir. Bu, onun düşüncesinin

büyük ölçüde karakteristiğidir. Demek ki, soruyu getirmiş ama onu çözmemiştir. Aristoteles'in eserinin sorunsalının gerçek özü, Platon'un tersine, dolayım sorununu aşırı açıklıkta ortaya koymuş olması ama yine de dolayımın üstesinden gelmemiş olmasıdır. Bu iki şeyin birbirlerine nasıl bağlandığını anlamak ise onun eserinde sergilenen gerçek ödevdir; dolayısıyla Batı felsefesinin geleneksel yaklaşımının yüzleştiği ödev de *budur*.

Yani metafiziğinin merkezinde olan biçim ve madde kategorileri arasındaki ilişkiyi, bunlar eserinde birbirine bağımlı olsa da, dışsal bir ilişki olarak kavrar. Bu demek oluyor ki Aristoteles varolan şeylerin, biçim ve maddenin birbirine eklenmesiyle oluştuğunu düşünmektedir. Ayrıca bu yüzden, biri diğeri olmadan varolamasa da iki kategori kesinlikle ayrı görünüyor; yalnızca anları belirleyen soyutlamalar olarak algılanmasının yerine hiçbiri karşıtından bağımsız düşünülemez ve tam da kavramları yoluyla her ikisi de ötekine gereksinim duyar. Bu çelişkili biçimde ifade edildiğinde, Aristoteles'te dolayımın kendisinin dolayımlanmadığı; öteki olmadan hiçbir anın varolamayacağını kabul ederken Aristoteles'in karşılıklı ilişkiyi neredeyse niceliksel bir yığın olarak gördüğü söylenebilir; Aristoteles, ek olarak onu, kimyasal saflıkla ayrılamayacak, deyim yerindeyse, anlamları ve kuruluşları bakımından yine de birbirlerine bağımlı olmayan bu iki anın birleşimi olarak gördü. Onun ulaştığı nokta budur ve sizin için yorumlamış olduğum[1] Platon eleştirisi de o kadarını kanıtlamıştır. Aristoteles'in *Metafizik*'te -yalnızca orada değil, felsefesinin tümünde, özellikle etik ve devlet kuramında- arabulucu bir düşünür olduğu söylenebilir. Her zaman iki uç arasında orta bir konum bulma çabasında olması anlamında arabulucu bir düşünürdü, onun için burada varoluş, biçim ile madde arasındaki bir orta terim olarak anlaşılmalıdır. Ama bu aracılık gerçekten yalnızca uçlar *arasında* varolan bir şeydir ve uçların anlamında saklı olan, uçların kendileri *aracılığıyla* yerine getirdikleri bir

1 Bkz. 4. Ders.

şey değildir. Anakronizme izin verirseniz, gerçi diyalektik düşüncesinden yoksun olsa da, onun *par excellence* arabulucu bir düşünür olduğunu söyleyeceğim. Eserinde uçlar kendileri aracılık etmezler; ama yalnızca aralarında ortası bulunan şeylerdir, tıpkı bu felsefenin genel ilkesi, doğru orta ya da μεσότης idealiyle uyumlu olmasındaki gibi. Bu doğru orta, uçlar arasındaki ılımlılık ilkesi, bunun için, ana sorundur. *Etik*[1] ve *Politika*'da öğretildiği gibi bu ılımlılık, deyim yerindeyse, mutlakla yer değiştirir, şöyle ki, varlık -biçim üzerine ağır bir vurguyla birlikte olsa da- biçim ve madde arasındaki doğru ortaya benzer bir şey olarak sunulmaktadır. Yalnızca şunu ekleyeceğim, bu diyalektik olmayan aracılık kavrayışında Aristoteles hakiki bir Platoncudur; zira kavramları bu tarzda kendi uçları arasında doğru orta diye tanımlama, Platoncu diyaloglardaki uslamlamanın kesintisiz temelinde yatan bir şemadır. Platon söz gelimi cesareti incelikli bir usulle bir yanda gözü kara ataklık ile öte yanda ödleklik[2] arasında doğru bir orta diye tanımladığında yaptığı şey tam olarak bu düşünce iklimiyle uyumludur.

Bu noktada sizden korkunç boyutta ince eleyip sık dokumanızı talep ettiğimi düşünebilirsiniz. Kimyasal saflıkla iki yana da çözünemeyecek ama tabiri caizse, ikisini de bağlayan, aracılık edilmiş bir şeyi teşhis ettikten sonra, doğa bilimlerinin terimlerini kullanırsak, bu "ikisinin" yalnızca kimyasal bir karışım mı yoksa hakiki bir bileşim mi olduğunu ayrıca ayırt ederim. Ama size -herhangi bir düzeyde felsefe okursanız tekrar tekrar doğrulanmış bulacağınız üzere- sözüm ona geniş felsefi sorunlara

1 Aristoteles'ten üç *Etik* miras kalmıştır: *Magna Moralia*'nın bölümlerinin sahiciliği tartışmalı iken *Eudemos'a Etik*'e, en kapsamlı tartışmaları içeren *Nikomakhos'a Etik*'in önceki versiyonu gözüyle bakılır.

2 *Protagoras* (St. 350 Bff) and *Lakhes* (St. 191 Dff) diyaloglarında; bununla beraber Aristoteles'in kendisi bu bağlamda ἀνδρεία'yı daha açık biçimde tanımlar: "O halde hem korkak, hem cüretli hem de yiğit kişi aynı şeylerle ilgilidir, ama bunlar karşısında değişik tutumları olur: İlk ikisi aşırıya kaçar veya eksik kalır, yiğit ise orta olma özelliğine sahiptir ve gerektiği gibi olur. (*Nikomakhos'a Etik*, III 10, 1116a)

böylesi ince eleyip sık dokumalarla, böylesi ayrıntı sorularla hüküm verildiğini söylemeliyim. Söz gelimi, "ilk felsefe" gibi bir şeyin ya da felsefenin ilkelerine çözündürülmesinin olanaklı olup olmadığı ya da tanımı gereği ilk ilkelerin kendi içerisinde başka ilkeleri koyutlamasından ötürü yapılamayacağına dair kapsamlı soru; bu soru aslında böylesi ince eleyip sık dokumalara ilişkin nasıl tutum alındığına bağlıdır. Bu noktada Aristoteles'i eleştirirken az çok akıl hocalığı yapar tarzda davrandığımı önceden söylediysem, şimdi bunu düzeltmeliyim; zira tarihsel katsayının gerçekten uslamlamaya girdiği yer burasıdır. Fazlaca felsefi bir kavramın, soyutlanmış olduğu kavramsal olmayana, kendi anlamı sayesinde bağımlı olduğu diyalektik aracılık anından henüz bahsetmiştim.[1] Bu an -ve bu sadece *post festum* yapılmış yüzeysel a priori bir yorum olmayıp doğru dürüst araştırmaya da direnç gösterir- ancak düşünce, köklü öznel derin düşünceden geçer geçmez; yani kategorilerin kendilerinin, söz gelimi burada kullanılan biçim ve madde gibi, zihnin ürettiği soyutlamalar olduğu kavranır kavranmaz düşünülebilir hale gelir. O nedenle, bunlar dolayımsızlıkları içinde mutlak diye önerilemezler; ancak, Hegel'in ortaya koyacağı üzere, zaten önerilmiş bir şey olarak işlenebilirler. Bilginin kurucu unsuru olarak öznelliğin bu keşfi, antik dünyaya büsbütün yabancı idi. Antik dünyada öznel konuşma tarzları baş gösterse bile, ki bu nadir bir durum

1 Adorno'nun tüm felsefesinin temel bir motifinin bu düşünceden çıkması, *Negatif Diyalektik*'in ikinci ana kesiminin girişiyle karşılaştırılmasından görülebilir:
Kendilikleri olmadan hiçbir Varlık varolmaz. "Bir şey," -Varlık kavramı da içinde olmak üzere herhangi bir kavramın bilişsel bakımdan kaçınılmaz alt katmanı- düşünmeyle özdeş olmayan konunun azami ölçüde soyutlaması; daha ileri herhangi bir düşünüş süreciyle lağvedilemeyecek bir soyutlamadır. "Bir şey" olmadan düşünülebilir hiçbir formal mantık da olmaz ve bu konunun onun üst-mantıksal temel ilkesinden arındırılmasının imkânı yoktur. (*agy* s. 135)
Geleneksel felsefenin derin bilgisi içinde Adorno, "güçlü felsefi kavram" çözümlemesini "kavramsızlık doğrultusunda" daha ileri götürmeye uğraştı. (*agy*)

değildi, bunu modern olanlarla karıştırmamamız gerekir. Zira bunlar orada bir bireye, kişisel göreciliğe uygulanır, yani bilginin geçerliliği tek tek insanların özel yapılarıyla bağlantılıdır. Ama modern felsefe tarihinde öznellik kavramına böylesine güç vermiş olan soru yani öznelliğin aslında doğruluk ve nesnelliği koşulladığı mı yoksa kurduğu mu sorusu bütün antik felsefeye yabancı gelmiştir. Ayrıca geçmiş entelektüel oluşumlarla benzeşmelerin değerinin, onlarla tıpkı kendimizinkilerle olduğu gibi hoşlanmak yerine ancak onları belli uzaklığa koyarak anlaşıldığı doğruysa (uyumsuzluklara dikkat kesilirken ortaklıklar ayırt edilirse), bu elbette, *intentione recta*, Aristoteles'in düşüncesinin neden töz kavramına doğru yönlendirildiğinin ve şimdiye kadar neden hiçbir özdüşünüm kavrayışının diyalektik kavramını, tam da o nedenle, anlayamamış olduğunun da gerekçesi olur.

Yukarıdaki açıklamalara yalnızca, son sözün diyalektik sorunu üzerine söylenmemiş olduğunu ekleyeceğim. Söylemiş olduklarımdan diyalektik bir felsefe kavrayışının özünde ve hep öznel olduğu sonucuna varmak bir yanlış anlama olacaktır. Bu öznel indirgemenin kendisinin aşıldığı ve olumsuzlandığı derin düşünme üzerine daha ileri derin düşünmeler vardır. Bunu yalnızca, amacımla ilgisiz biçimde burada basitçe antik ontolojik düşünme yerine öznel-idealist türden bir düşünceyi savunmak istediğimi sanmayasınız diye söylüyorum. Ben yalnızca, Aristoteles'in uğraştığı metafiziğin temel kavramlarının diyalektik biçimde anlaşılmasının, öznellik üzerine derin düşünmenin onun düşüncesinde olduğundan çok daha ileriye götürülmedikçe basitçe olanaklı olmadığını göstermek istedim. Aristoteles'in özellikle eklemeli öğretisi yoluyla madde kavramının aşırı biçimde maddesizleştirildiğini, oldukça belirsiz ve genel bir şeye dönüştürüldüğünü de belirteyim. Ayrıca, demin söylediğim üzere, Aristoteles'te öznel derin düşünme daha meydana gelmediğinden ötürü onun görüşünün bu öznel derin düşünceyi uygulayan daha sonraki idealist düşünceyle en esaslı anlarda ne kadar

uyuştuğu haydi haydi şaşırtıcıdır. Varolan şeyleri oluşturan tüm etkenlerin, her şeyin gerçekten kendi biçiminden çıktığı doğruysa ve aksine madde gerçekten oldukça belirsiz, oldukça soyut bir şeyse o zaman zaten bu öznellik öncesi, ontolojik düşünmenin göbeğinde, tüm etkenleri ve dolayısıyla tüm içeriğini biçimden yani öznellikten alan, biliş konusunun katiyen belirsiz olduğu daha sonraki idealist öğretinin kusursuz bir taslağına sahibizdir.[1]

Bununla birlikte şimdi Aristoteles'in tüm modern düşünceden tam olarak nasıl ayrıldığını tanımlamam gerekir. Aristoteles'in eserinde -bu yönden kendisi yine bir Platoncudur- biçim kavramı hâlâ düşünceyle, öznenin işleviyle bir tutulmaz. Biçim, deyim yerindeyse, daha ziyade olan şeylerin çokluğu arasından ve en önemlisi dilde formüle edilmiş şeylerin çokluğu arasından yapılan bir soyutlama mekanizmasıyla seçilir; daha sonra öznenin bir işlemi olarak teşhis edilmek yerine kendi başına varolan bir şey haline getirilir. O halde -bir kere daha anakronistik biçimde konuşursam- Aristoteles'in metafiziğinin, *malgré lui-même* idealizm olduğu söylenebilir. İdealizmin sonradan üzerinde epey durarak ama böylesi idealizm ortamını (yani kurucu öznellik) kuşatmadan sahip olacağı aynı sonuçları -kendi maddesini niteliksizleştirme ve böylelikle maddenin kendisini aşağılama- olmuştur. O yüzden tüm etkenler soyulup çıkarılırsa ve biçime yüklenirse Aristoteles'te maddeden geriye ne kaldığının sorulması gerekir. Geriye kalan doldurulması geren bir boşluktur; bu saf maddenin soyut ve doldurulması gereken boş bir şey olduğu fikri Aristoteles'in *Metafizik*'inin esas öğretisine yol açar: maddenin tutunulacak sağlam bir kavram olmadığı, sadece saf olasılık olduğu ve buna karşın gerçeğin aslında biçim olduğu görüşü. Belli bir bağlamda bu düşünce de idealizmde yinelenir, çünkü gerçeklik öznenin oluşturduğu şey olarak, madde ise belirsizlik olarak kavranır. Ancak, empati kurmayı gerçekten güç

1 Adorno'nun *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* derslerinde tekrar tekrar öne sürdüğü üzere Kant'ta biçim ve içerik arasındaki ilişki aynıdır yani "dışsal"dır. (Bkz. s. 83)

bulduğumuz kaydadeğer olan şey, bu ayrımın nahif biçimde gerçekçi bir duruştan yapılmakta oluşudur. Her şeyden çok önemli diye ellerimizde tutabileceğimize inandığımız şey, burada oldukça belirsiz ve boş bir şey olarak, doğru gerçeklik bir biçim iken ondan çıkabilecek bir şeyin sırf olasılığı olarak sunulmaktadır; bizse aksine biçimi, varolan bir şey, τόδε τι ya da nasıl adlandırmak istiyorsanız, bir şekilde biçimlendirilmesi gereken bir şey olarak anlamaya alışkınız. Elbette bu olasılık kavramı yalnızca Aristoteles'te vardır, çünkü bu iki ana ilkeyi, biçim ile maddeyi, bir biçimde birbirlerine ait olarak görse de Aristoteles buna rağmen, karşılıklı bağlantılı olsalar bile, kendi doğası yoluyla diğeri tarafından inşa edilecek kadar karşılıklı bağlantı içinde olmayan bu iki ilkenin özler gibi birbirlerinden bağımsız kavranabileceğine inanır.

Aristoteles'te hâlâ çözümsüz kalmış bu sorunda, maddenin biçimi aracılığıyla, kendi derin düşüncesi aracılığıyla ancak varlık kazandığı gerçekten bir boşluk olduğu sorununda, benzer biçimde nesnel bir yönelimi olan Hegel'in *Mantık*'ına kadar daha fazla gelişme olmadı. Ayrıca, aranızdan Hegel ile ilgilenenler için dersi, Hegel'in Alman idealizminden olağan türetilişinin onun eserlerinin yalnızca bir yönünü yansıttığını vurgulayarak bitirmek isterim. Öte yandan, Hegel'in *Mantık*'ının nesnel yöneliminden ötürü burada dikkatinizi çekeceğim Oxford'lu filozof Geoffrey Mure'un[1] eserinde ayrıntılı biçimde kanıtlanmış olduğu üzere onun bu fikri almış olduğu Aristotelesçi mantığa sürekli başvuru yapılmalıdır. Gelecek hafta buradan devam edeceğiz.

1 Oxford'da bulunduğu yıllarda (1934-8) Adorno, önemli bir Hegelci olan Francis Herbert Bradley (1846-1924) okulunun etkisiyle karşılaştı. Burada anılan "Oxford filozofu" ismi, ders nüshasından değildir; Adorno muhtemelen Geoffrey Reginald Gilchrist Mure'un adını andı ve onun *A Study of Hegel's Logic* (Oxford 1950) adlı eserini düşünüyordu.

SEKİZİNCİ DERS

22 Haziran 1965

Bugün belki de metafiziğe özgü olan şeyin ne olduğunu size göstermek üzere, bu derslerin başlangıcında yapmaya çalıştığım ayrımı anımsatarak başlayabilirim. Zira metodolojik bakımdan cevabı hemencecik yapıştırabilirsem, metafizik gibi böylesi bir tarihsel derinliği olan kavramın anlamını tanımlarken, onun içindeki ana çalışma konularının ya da vazgeçilmez içeriğinin ve incelenme tarzlarının taslağını vermek yeterli değildir. Kavramların anlaşılması bile bir olumsuzlama anı içerir, şöyle ki, söz gelimi bir felsefeyi anlamak için onun özel retoriğinin gerçekten neye karşı doğrultulduğunun bilinmesi gerekir. Bir felsefeyi saf biçimde kendi içinden, sırf yazılmış olandan kalkarak anlamaya uğraştığımızda genellikle pek fazla mesafe katedemeyiz. Felsefi bağlamda ilişkilerini açığa çıkarmak ve dolayısıyla o felsefeyi anlamak üzere ona özgü vurguları ve ağızları ayırt etmek için bir yeti geliştirmeye ihtiyaç duyuyoruz; bu en azından kesin surette bilmek kadar önemlidir: böyle böyle olan şey metafiziktir. Bunu akılda tutarak, metafiziğin kelime anlamı üzerine konuşmaktan ziyade onu kesin anlamda eleştirel ve kurtarıcı bir amacın birliği olarak betimlemeye uğraştığımı sizlere hatırlatacağım.[1] Demek ki, metafizik, aydınlanmış aklın hem geleneksel kavramları ve fikirleri, kendi başına varolan fikirleri mitolojik olmakla eleştir-

1 Bkz. s. 40 ve ilerisi.

diği hem de aynı zamanda tam da aklın uygulanması hatta kendi akılcı kaynakları içinde yeni baştan üretmesi aracılığıyla aklın tahrip etmiş olduğu bu kavramları kurtarmak ya da onarmak istediği yerde hep bulunmaktadır. Söz gelimi bu, şimdi bizi ilgilendiren, ὕλη madde ile εἶδος ya da μορφή biçim ile ilgili olan Aristoteles'in en ünlü teorisi için söylenebilir. Platoncu İdeler öğretisini eleştirdikten sonra, bu eleştirinin farkında kalırken ve onun bir sonucu olarak söz konusu öğretinin özlü bir anını, idenin önce gelişini, biçimin önceliğini kurtarmaya uğraştı. Ayrıca bu iki yanlılığın, tüm metafiziğin inanca yer açmak için aklı sınırladığını söylediği[1] *Methodenlehre*'deki ünlü cümlesinde tam da bu ikircikliğe işaret eden Kant'ta bile prototipi olduğunu tekrarlıyorum.

Sözünü ettiğim amacın açık ifadesi, Aristoteles'in doğru bilginin nesnesinin, Platon'daki gibi, her zaman zorunlu ve değişmez olduğu önermesinde verilmiştir.[2] Burada, bununla birlikte antik felsefenin tüm kavramlarının durumunda olduğu gibi *nedensellik* ya da neden kavramının Aristoteles'te -karmaşık biçimde- göründüğü haliyle öznellik üstüne kurulmuş bir kategori olarak anlaşılmaması gerektiği, ancak nesnel dünyaya özgü bir şey olarak dilsel ifade biçimleriyle gösterilen bir şey olduğu hatırda tutulmalıdır. Zorunluluğun ve değişmezliğin tersine Aristoteles'te

1 "Bu yüzden inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım. Metafiziğin inakçılığı, eş deyişle, arı usun eleştirisi olmaksızın metafizikte ilerlenebileceği önyargısı ahlâka ters düşen ve her zaman inakçı olan tüm inançsızlığın gerçek kaynağıdır." (I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 29 [BXXX])

2 Almanca ders nüshasında "immer auf das" yerine "immer auch das" ifadesi ve birtakım çıkarma işaretleri vardır. Düzeltme Adorno'nun ders notlarına dayanmaktadır. (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10792). Ayrıca Zeller'de karşılık gelen parçayı karşılaştırınız:
Tıpkı... Platon'un bilgiyi imgelem ya da kanıdan ebedi ve zorunlu olanın bilinişi diye ayırt etmiş olmasındaki gibi Aristoteles de aynısını yaptı. Platon'da olduğu gibi, ona göre de bilgi meraktan, basmakalıp fikirlerin dengesizliğinden çıkar; ona göre de bilginin nesnesi evrensel ve zorunludur, rastlantısal olan bilgi değil, yalnızca kanıdır. (Krş. Zeller II.2, s. 162)

duyulur olan arızi ya da düşük değerde ele alınır ve bu durum Platon'dakine oldukça benzerdir. Kuşkusuz, Aristoteles'te Platoncu duyulur maddenin yokluğu kavramına rastlamazsınız; bu açıkça, onun biçim ile maddeye dair öğretisiyle bağlantılıdır. Ne de μὴ ὄν, duyulur, mekânsal-zamansal olanın katiyen yokluğu öğretisine rastlarsınız. Ama eğer size burada felsefede en küçük nüanslarda sorunlar bulunabileceği metodolojik ilkesini hatırlatabilirsem, duyulur olanın bu farklı değerlendirmesine -genellikle klasik akılcılığa karşılık Aristoteles'in deneyciliğe yönelik eğilimine atfedilen bir değerlendirme- rağmen, duyulur olan bakımından bu değişime uğramış konumun ilkin düşünülebileceği üzere ve Aristoteles'teki kimi metinlerin önerdiği üzere Platoncu yokluk öğretisinden şimdiye kadar ayrılmadığına dikkat edilmelidir. Bunun nedeni, olan şeyin saf olasılığı olarak ὕλη maddenin tüm özgül etkenlerden yoksun bırakılması, kesinlikle belirsiz ve gerçekten sırf belirlenime duyulan bir tutku olarak görülmesidir; onu olasılık olarak niteleyen, Aristoteles'te maddenin eşleştirildiği şey yalnızca bu tutkudur. Böylelikle, bir kimse kesinlikle belirsiz olanın yoklukla aynı şey olduğunu söyleyen Hegelci adımı atacak olsaydı, bu adımı atmayı reddetmesi bir yana, aynı zamanda Aristoteles'teki ünlü Platoncu önermeye -bu, benim görüşüme göre, Aristoteles'in düşüncesindeki görkemi ve özgünlüğü kanıtlar- rastlayabilirdi. Ayrıca Aristoteles'in felsefesindeki en derin ve hakikaten diyalektik çelişkilerden bir tanesi, δύναμις biliş konusunun belirsiz olduğu söylenirken onun *yalnızca* belirsiz olmaması; henüz biçim kazanmamış olanın *mutlak* belirsizliği tezine *bağlanmamasıdır*. Ders kitaplarında okuduğunuz şeylerden az çok daha derin bir felsefe anlayışı kazanmanıza yardımcı olacak bir şeyi vurgulamak üzere bu fırsattan istifade edeceğim. O da şudur: Bir kimse genelde çelişkileri eleyerek ya da yazarların hatalarının çetelesini tutarak felsefeyi anlamaz; şu ya da bu çelişkiyle mahkûm edilemeyecek kaydadeğer hiçbir felsefe yazarı yoktur. Bir felsefeyi, tam olarak çelişki-

ler denilen şeylere bulaşmaya başladığı noktada onun doğruluk içeriğini araştırarak anlayabiliriz. Bu, en katı biçimde Aristoteles için geçerlidir. Onun eserinde duyulur olan, söz konusu olduğu sürece, düşük değerde ele alınır ama varolmayan olarak değil. Bu bakımdan kendisini Platoncu gelenek diye adlandırılan şeye yerleştirir; her iki filozof da daha sonra geniş anlamıyla idealizmin karakteristiği olarak kalan duyulur olan her şeyin aşağı değerde görülmesine katkıda bulunur. Onun formülasyonunda duyulur madde pekâlâ eşit ölçüde, o buna ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι[1] diyor, olmayan olabilirdi. O yüzden sırf varolana karşılık gerçekten sahip olduğu şey, sonraki felsefenin onun arıziliği, olumsallığı diye andığı şey olmak üzere, o kadar da çok onun belirsizliği değildir. Ayrıca daha sonra[2] -biçimin düzenliliğinin tersine- maddenin arıziliği kavramının (bizim "otomatik" kelimesinin türetildiği) τὸ αὐτόματον adı altında ve eski τύχη mitoloji teriminin kullanılması aracılığıyla Aristoteles'te aslında büyük bir rol oynadığını, *tarihin* de bu büyük role ayrılmış demek olduğunu dinleyeceksiniz.

Madde -bu önermeye göre- pekâlâ aynı ölçüde olabilir ya da olmayabilir. Aslında metafizik düşünme boyunca ortaya çıkan sabitlerden birisi olan bu tezin göründüğü gibi hiçbir biçimde açık olmadığını geçerken vurgulamak isterim. Metafizik ile metafizik karşıtı gelenekler arasındaki ana farklılıklardan bir tanesinin kabataslak, sınıf düzeyinde nerede yattığı sorulacak olsaydı, yanıt muhtemelen metafiziğin her şeyi idede ya da akılda, öznel biçimde konuşursak zihinde sakladığı ve bu yüzden genetik bakımdan φύσις, maddi olana bağlı olan duyulur maddeye daha az değer verdiği olacaktı. Bir an için sizden genellikle bize söylendiği kadar bu kavrayışın zorlayıcı olup olmadığını iyice düşünmenizi isteyeceğim; burada a priori ideali düz anlamıyla almak an-

1 Yazmada Grekçe alıntı eksiktir; buradaki alıntı Adorno'nun ders notlarından yapılmaktadır. (Krş. Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10792); Aristoteles'te krş. *Met.* Θ 8, 1050 b 11f.

2 Bkz. s. 126.

lamına gelen ve doğada hiçbir biçimde duyulur olmayan sözüm ona bilişin a priori karakterlerinin de varolup olmadığın, soran içkin eleştiri yöntemini kullanacağım. Onun olumsal a priori[1] adını verdiği şeyin öğretisinde Husserl'de ve çok daha güçlü bir biçimde Max Scheler'de[2] buna ilk işaret eden Fenomenoloji okulu oldu. Bu öğretiye göre a priori yani yalnızca bir parça duyulur maddenin verilmesi koşuluyla mutlak ve zorunlu olarak geçerli

1 1929 tarihli *Formal and Transcendental Logic* adlı yapıtında Husserl olumsal ve biçimsel a priori arasında ayrım yapar; "yargılama bakımından bilen öznelliği" tanımlarken

Saf akıl özellikle de saf yargılayıcı akıl başlığı altına giren kısıtlayıcı zorunlu yapılarla [karşılaşır]. Ayrıca, böylesi öznellik bir tahmin olarak, birtakım maddesel bileşenlerle ya da başkalarıyla sürekli ve özünde zorunlu bir ilişki içinde olmayı gerektirir; yargılamanın ister istemez farz ettiği olası deneyimler için tamalgısal temeller olarak. O yüzden bir ilke olarak, herhangi ussal bir öznelliğin özünde zorunlu bileşenleriyle biçim kavramını tanımlarsak, (her "duyu verisi"nin örneklediği) madde kavramı, bir biçim-kavramdır ve bunun tersi olarak tanımlayacağımız şey olan olumsal bir kavram değildir. Öte yandan, yargılama bakımından bilen öznelliğin... renkleri ya da sesleri duyumlayabilmesi için, sırf şöyle şöyle ayırt edici ya da benzeri özelliklere sahip duyulur duyguları olabilmesi için hiçbir zorunlu gereksinim yoktur; böylesi konular kavramı da (empirik bakımdan olgusal olan her şeyden kurtarılmış olarak) apriori olarak tasarlanabilse bile. Dolayısıyla onların da, saf aklın bir apriorisi değil ama olumsal bir apriori olan kendi apriorileri vardır; ya da körü körüne aynı doğrultuda eğilimi olan eski bir sözü ortaya koyarak bir de şöyle diyeceğimiz üzere bu bir "doğuştan" apriori değildir. (Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, çev. Dorion Cairns, The Hague 1969, s. 30)

2 Adorno, "kavramsal olanı apriori olanla," "akılcılığı apriorizmi ile eşitleyen" Kant'ın aksine, Scheler'in savunmuş olduğu "duygusal olanın apriori oluşunu" düşünüyor:

Varlığın bilinişi olarak sırf nesnel biliş ve düşünüş değil, kendi doğa ve içeriğine uygun saf edimleri ve eylem yasaları olan ve insan örgütlenmesi olgusundan ayrı olarak tüm zihinsel yaşamımız. "Düşünmeden" türemeyen ve etiğin mantıktan oldukça ayrı olarak tespit ettiği zihnin duygusal yönleri, duyumsama, yeğleme, sevme, nefret etme ve arzulama da özgün bir apriori içeriğe sahiptir. Blaise Pascal'ın uygun bir biçimde ortaya koyduğu üzere apriori bir "ordre du coeur" ya da "Logique du coeur" vardır. (Scheler, *Gesammelte Werke*, cilt 2, Berne/ Münih 1980, s. 82)

olan belirleyiciler de vardır. O yüzden mutlak, a priori geçerlilik iddia etseler de duyulur olanın varoluşu gibi bir şeye dayanırlar. Bunun örnekleri fizik ile optiğin belli alanlarından alınmaktadır.[1] Söz gelimi, optik benzerlik dizisinde morun kırmızı ile mavi arasında bulunduğu söylenirse, o zaman mavi ve kırmızı renk duyumları varolduğu sürece ne kadar uğraşılırsa uğraşılsın mor adını verdiğimiz rengi öteki iki rengin arasında kalmasından başka bir şey olarak düşünmek olanaksızdır. Burada, o yüzden, a priori bir önerme ile uğraşıyoruz kesinlikle; ama Aristoteles'in ısrar ettiği dar anlamıyla zorunlu diye adlandırılmasının güç olduğu bir önermedir. Çünkü gerçek şu ki, bilinen sinir süreçlerinden yola çıkarak gördüğümüz kırmızı ve mavi gibi bir şeyin kendisi saf düşünceden türetilemez; aksine o, verili türden bir şeydir. Bunu, a priori alana idealist ve ontolojik eğilimlerde sahip olduğu ağırlık verilse bile onun kesinlikle o duyulur maddi ve o duyulur ilişkileri izlemediğini, Platon'dan beri o geleneğin apaçık olduğunu öne sürmüş olduğu tarzda dışarıda bırakılması gerektiğini size göstermek üzere metafizik geleneğin ortaya attığı a priorinin her zaman saf zihinsel olduğu iddiasının olası en basit eleştirisi olarak öneriyorum.[2]

Ama, düşünülür ya da akılcı âlemin duyulur olandan mutlak ayrılışının bir sığ görüşlülük içerdiğine işaret ederek bu görece basit içgörünün ötesine geçmeliyim. Bununla, genellikle hepsinden daha soyut diye betimlenen âleme, saf mantık diye bilenen âleme atıfta bulunuyorum. Tüm saf mantıksal önermeler, nasıl inşa edilirse edilsin, geçerli kılındıkları bir şeyin, bir alt katmanın kavramını içerirler. Hakkında, söz gelimi, çelişkili hiçbir şey söylenemeyen -klasik mantığın doğru ve tek ana önermesini

1 Optik benzerlik serisini anan bir sonraki örneğin kanıtlıyor göründüğü üzere Adorno burada muhtemelen hocası Hans Cornelius'u düşünüyordu; krş. Cornelius'un Kant yorumuna yapılan referans, NaS IV.4, s. 366 ve ilerisi, n. 39.

2 Krş. Adorno'nun *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* başlıklı derslerinde yine de deneyimden çıkan sentetik apriori yargıların olasılığına dair tartışma (NaS IV.4, s. 49 ve ilerisi).

alıntılarsak- böylesi bir şeyi varsaymadan, böyle bir alt katman olmadan ne kadar soyut olursa olsun sembolik mantık diye bir şey olanaklı değildir.[1] Ama ne kadar solgun, yüceltilmiş, soyut, ruhanileştirilmiş olursa olsun fark etmez, bu şeyin içinde nihayet bir miktar duyulur maddeye gönderme bulunduğunu keşfetmek için -bunu kendi başınıza yapmanız için sizi yüreklendireceğim, zira burada zaman harcamak istemiyorum- büyük bir duyarlılığa gerek yoktur. Elbette, eğer herhangi bir anlam verilecekse, bu şeyi, duyulur olanın yardımını almaksızın -aksi halde hep zihnin totolojik alanı içinde kalacaktır- herhangi biçimde meydana getirmek olanaksızdır. Ayrıca, yalnızca biçimler aracılığıyla sürekli ifade ediliyorsa, bir şey kavramının artık mantıksal biçimler teorisi içinde kavranabilecek herhangi bir anlamı yoktur; mantık bu şeye bağımlı kalsa da artık hiç kavranamaz. Henüz belirttiğim (ama işe yaramayan) düşünme doğruysa bunun hâlihazırda uğraştığımız sorun için olağanüstü geniş sonuçları vardır. Zira bu, saf a priori kavramın işlediği, hiç böyle bir yer varsa, en soyut âlemde bile, tüm metafiziğin doğal karşıladığı ikiliğin gerektirdiği tarzda duyulur olanın elenmesinin olanaklı olmaması demektir. Bu, kavranabilecek en aşırı a priori önermelere, mantığın en formel önermelerine erişmek için, bir şeyle kastedilen şeyin uzantısı olarak hep duyulur maddeyle karşı karşıya kalmamız demektir. O halde herhangi bir duyulur madde olmaksızın, Aristoteles ve o geleneğin tersine bizim ancak, deyim yerindeyse biçim ilkesini ya da bir parça içerik aracılığıyla ve ondan büsbütün farklı olmayan bir şey olarak kategorik biçimin herhangi bir türü olarak kavradığımız fikrinin işe yaramasından daha öte bir şey olmayan biçimlerin kendilerini kavramak olanaksızdır. Biçim, tıpkı size basitçe ve saf biçimin ne demek olduğu sorulduğunda sizin muhtemelen biçimin maddenin oluşturduğu bir şey olduğunu söylemenizde olduğu gibi, her zaman *bir şeyin* biçimidir;

1 Bkz. s. 85, dipnotta alıntılanan *Negatif Diyalektik*'in ikinci bölümünün başlangıcı ve "bir şeyin" çözünmezliğine dair ardından gelen tartışma.

bu yeşil alanı (karatahta) ele alın, size dikdörtgen gibi görünen olgu tarafından açık seçik belirtilmektedir. Aklınıza, onun zorunlu olarak *bir şeyin* biçimi olmasına bağlı kalmadan biçime dair konuşmak gelmeyecektir. Ancak, dile ve dolayımsız bilince gömülmüş bu fikir karşısında metafizik çekingen kalmıştır; yalnızca biçimde değil, aynı zamanda biçim kavramının kendi anlamında saklı olan bu "neyin biçimi olduğunu" sorma anında, hep olduğu üzere, gıkı çıkmamıştır. Kant'ta, kavramlar açısından saf biçimde kavranan duyulur olmayan ile olduğu kadar olmayan da olabilen duyulur olan arasındaki ayrım doğrudan, onun gerçek ile olası arasında yaptığı ayrımdan devralınmaktadır.[1]

Yalnızca kavramlar açısından saf biçimde kavranan şey, tez böyle işler, ide kadar değişmezdir. Burada, daha sonra üzerine söyleyeceğimiz daha fazla sözümüzün olacağı, Aristoteles'in gözden kaçırdığı şey, öncelikle kavramların oldukça basit soyutlayıcı niteliğidir. Bu demek oluyor ki, zerre kadar varlık kazanmak için kavramlar, soyutlandıkları duyulur bir şeye atıfta bulunmalıdır. Soyutlanmış olmakla kavram, kavram altında toplanmış tekil nesnelere -bu durumda zihinsel nesnelere- özgü olmayan o özellikleri dışarıda tutarken duyu verisine özgü özellikler çokluğunu alıkoyar. Bu soyutlama anı, kavramın kendisine duyulur olan tarafından aracılık edilmesi, Aristoteles'çe anlaşılamamıştır ve burada da o, Platoncu zemin üzerinde durmaktadır. İçinde ide ya da kavram gibi bir şeyin varlık kazandığı öznenin edimi üzerine

1 Kant'ın ayrımına dair krş. bir nesneyi belirlerken yüklem olarak ilişti-rildikleri kavramları az da olsa genişletmeyen bir özelliğe sahip olasılığın ve gerçekliğin "kiplik kategorileri" olduğu "genel olarak empirik düşüncenin postülatları." Onlar yalnızca kavramın bilgi fakültesiyle bağlantısının: "1. deneyimin formal koşullarıyla yani görü ve kavramların koşullarıyla uyuşmasının *olanaklı* olduğunu. 2. deneyimin maddi koşullarıyla yani duyumla ilgili olmasının *edimsel* olduğunu" ifade eder. (*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, s. 239 (A218, B265 ve ilerisi) Bir başka deyişle, "Şeylerin bilgisine *edimsel* olarak dayanan postülat aslında derhal *algılanma* ve dolayısıyla duyum talep etmez. ...Bir şeyin *sırf kavramında* onun varolduğuna dair hiçbir belirti bulunamaz." (*agy* s. 242-3 [A225, B272])

düşünme meydana gelmez. Elbette her iki düşünür düşüncenin kendisini nasıl kavram düzeyine yükselttiğini çözümler ama burada kavram kendi başına bir şey olarak varsayılmaktadır. Her iki düşünürde bulunabilecek tüm epistemolojik derin düşüncelere karşın betimledikleri yolun kavramın dışında olmadığı, hâlbuki söz konusu kavramın zorunlu bir anı olduğu; onun o kavramın anlamına özgü olduğu ve o yüzden kavramı ele alırken ihmal edilemeyeceği gerçeğini gözden kaçırdılar. Bir başka deyişle eğer Aristoteles kavramın nesnede içkinliğini öğretiyorsa ki, ona göre kavramın bu içkinliği *ontolojiktir*; yani kavram nesnede, öznenin soyutlamasına başvurmadan, *kendi başına bir şeydir*. Doğru; o, Aristoteles'in kendisinin asla açık açık üzerinde durmadığı bir tarzda nesne içindeki kavramsal olmayan unsurla bağlantılıdır; hatta onun söz konusu unsurdan ayrılamaz olduğunu söyleyeceğim. Ancak, kavram ile onun somut nesnede atıfta bulunduğu şey arasındaki ilişkinin gerçek doğası hiçbir zaman istenen sonucu vermedi. Bunun nedeni, bir bakıma, duyulur maddeyle birleştiği yer olan gerçek nesneye geçen kavramın kendi başına varolan bir şey diye kavranmasıdır. Kavramın Aristotelesçi içkinliği ile diyalektik görüş arasındaki farkı bir kez daha tanımlamak için belki bilimsel bir görüntü kullanılabilir ve denebilir ki Aristoteles'te kavramın somut şeylerle ilişkisi, iki apaçık karşıt anın ya da elementin biri olmadan ötekinin de varolamayacağı kadar kaynaştığı kimyasal bileşim gibi değil, alaşım türündedir.

Aristoteles'i bu yoruma varmaya sevk eden ilgi gerçekten bir *değişim* ilgisiydi. Ayrıca, Aristoteles'in de doğruluğun yerini değişmez olanda saptarken yine de değişimle ilgilendiği, oysa Platon'da değişime duyulan her ilginin çok arka planda bulunduğu gerçeğinden hareketle, Platon'dan Aristoteles'e uzanan gelişimde oldukça temel bir basamağın farkına varılabilir. O yüzden, aydınlanma ve farklılaşımı ilerletme durumunda neredeyse hep olduğu gibi Aristoteles'te düşünce, Platon'dakinden karşılaştırılamayacak derecede daha dinamik hale gelmiştir. Artık -eğer

bir an için Aristoteles'in *Metafizik*'inin bu bakımdan gidişatını betimlersem- Aristoteles'in eserinin, biçim motifi ile daha fazla yadsımak yerine çözümlediği değişim motifini biraraya getirme çabası olduğu söylenebilir. Elbette biçim hâlâ kendi başına varolan bir şey olarak görülmektedir ve daha yukarı konmaktadır; bu yönden Aristoteles, kalıcı, değişmez ve daha saf olduğu için ἐνέργεια, biçimin üstün olduğunu öne süren büsbütün geleneksel görüşü tutar. Aristoteles'in, daha yukarıda duran, sonsuza dek değişmez olan düşüncesi ile bize deneyimde kendini gösteren değişebilen şeylerin nasıl sentezlenebileceğini keşfetmeye uğraştığı da söylenebilir. Aristoteles burada, tüm değişimin değişmeyen, tüm oluşun oluşmayan bir şeyleri varsaydığı yönünde olağanüstü derecede önemli ve derin içgörüye ulaşmaktadır. Oluştan oluşmamış bir şey ve değişimden değişmeyen bir şey sonucunu çıkarmanın meşru olup olmadığından kuşku -bu kuşku Kant'ın metafizik eleştirisinin, öyle diyelim, özünün özüdür- duyulabilir. Ancak, o soruyla uğraşmadan önce ilkin bu sonucun, dinamik, değişen, oluşan bir şey kavramının sabitlenmiş bir şeye başvurmadan olanaksız olduğu örtük bir diyalektik bakış taşıdığına dikkat edilmelidir. Geçerken söyleyeyim bu, elde edilmesinin ne muazzam bir deha sarfına mal olmuş olması gerektiğini artık bilemeyeceğimiz kadar bizim için apaçık hale geldiğinin, gereken ağırlığı güç bela verebildiğimiz Aristoteles'in en muhteşem keşiflerinden birisidir. Dolayımsızlık olmadan hiçbir dolayımın -elbette dolayım olmadan dolayımsızlık da- ve hareketin, kendisine ait bir sabitlik anı olan bir şeyin hareketi olmadan varolamayacağı düşüncesi sonradan diyalektik felsefenin temel önermesi ya da onun kilit ilkelerinden birisi haline geldi. Bu düşünce, sabitlenmiş bir şeyle ilişkisi dışında değişimi aklımızda canlandıramayacağımız düşüncesi, benim bildiğim kadarıyla Aristoteles tarafından anlaşılmıştır; bu anlamda Platon'un yaşlılık dönemi diyaloglarında, özellikle *Parmenides* diyaloğunun bir hayli tartışmalı karakterinde vurgulanan belli eğilimler yo-

rumlanmadıkça klasik filologların sonuçlarına rağmen yargıda bulunmaya yeltenmeyeceğim.

Ne var ki, bu noktada Aristoteles'te bir çeşit kısa devre ya da hatalı sonuç olduğunu ben size söyledim. Bu, her değişim sabit bir şey gerektirdiği için ya da tüm olanlar olmuş olanları gerektirdiği için bu sabit şey mutlaka değişmez olmalıdır varsayımıdır. Kant'ın antinomiler öğretisi eleştirisindeki[1] ana kaygılardan bir tanesi olan bu yanlış varsayım, her zaman transandantal diyalektiğin anti-tezlerinden bir tanesi olarak göründüğü gibi kabul edilmiştir. Sanırım, Aristoteles'in bu görülmedik sonuca nasıl ulaştığını ancak *sonsuzluk* kavramının antik dünya için yabancı olduğunu ve gerçekten eski matematik için anlamı olduğunu hatırınızda tutarsanız anlayabilirsiniz. Tüm böylesi ifadeler gibi bu ifadeye de karşı örneklerle cevap verilebileceğinin farkındayım. Eski matematikte sonsuz küçükler hesabının ilk biçimlerinin bulunduğunu da biliyorum. Ayrıca önümüzdeki derslerden birinde Aristoteles'in bazen sınırsızlık kavramını kullanmasından sözetme fırsatımız olacak[2] ki bu, Anaksimandros'un ἄπειρον'una[3] kadar geriye gitmektedir. Buna rağmen bütün bilincin sonsuzluk kavramı tarafından yayılması ve tek tanrılı dinlerdeki aşkınlık kavramıyla varsayıldığı haliyle ve modern doğa bilimlerinde sonsuz küçükler matematiğinin hegemonyasıyla perçinlenmiş haliyle sonlu ile sonsuz arasındaki ayrım, işte tüm bunların antik dünyaya yabancı olduğunu savunmanın meşru olduğuna

1 Krş. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, s. 384 ve ilerisi (A 406, B 433 ve ilerisi).

2 Bkz. s. 112.

3 Krş. Miletli Anaksimandros Parça 1: "Varolan şeylerin başlangıcı ve kaynağı (sınırsızca belirsiz) ἄπειρον'dur. Ancak, varolanlar nelerden meyadan gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretini öderler. (Diels/Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984, s. 32.) Aristoteles terimi *Metafizik* K 10, 1066 a35 (krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 367 ve ilerisi) ve başka yerde kullanır; ayrıca krş. doyurucu bir sonsuzluğa hiçbir gönderme içermeyen *Fizik*.

inanıyorum. Bunu bir an için kabulleneceksiniz -bir kimsenin metinleri çok fazla zorlamadan bunu kabullenebileceğini düşünüyorum- açıkça (eğer bu şekilde ifade edebilirsem) dünya sonlu olduğu için ve sonsuzluk ya da dünyanın kesinlikle sınırsız olduğu düşüncesi onun düşünüşüne büsbütün yabancı olduğu için, bu mutlak neden gibi tam da böylesi belirleyicilerin, tüm eğitimimizle ve düşünce alışkanlığımızla uyum içinde, bizim için aşkınlık karakteri taşıyan yani ancak sonsuzluk içine yerleştirilebilen tüm kategorilerin onun düşüncesinde sonlunun belirleyicisi haline geldiğini kolayca anlayacaksınız.

Ayrıca, gerçek şu ki, zihinsel kategorileri kesinlikle geçerli olarak yerine koyan ontolojinin, doğası gereği, sınırlılığın bu kurucu karakteriyle bağlantılı olduğunu söyleyeceğim; zira bu kategoriler kendi başlarına sonlu bir âlemde, kapalı bir dünya içinde kavranırlar, oysa sonsuzluk kavramınca parçalanmış, neredeyse dört yüz yıldır, artan bir ölçüde, içinde yaşamakta olduğumuz açık dünyada onlar için hiç yer yoktur. Bununla ilgili olarak, sonsuz bir şeyi sonlu belirleyicilerle kuşatma girişimi olarak ontolojinin kendisinin onun hakkında arkaik bir şeye sahip olduğu; onun zihnin mevcut sonsuzluk kavramına doğru gelişimiyle birlikte bir bakıma, geride kalmış bir şey olduğu söylenebilir. Bununla birlikte felsefe tarihi bu bakış açısıyla değerlendirilse ve çözümlense bu türden sayısız arkaizmle karşılaşılacaktır; gerçi orada olumlu bir şey gibi görülmüşse de karşıt konumdan Heidegger ekolünce defalarca önemi belirtilmiş bir olgudur bu. O yüzden dikkat edilmesi gereken şey, ilkin ancak, sabitlenmiş bir şeye başvurarak değişimden söz edilebileceği; ikinci olarak ise metafiziğin olumlu eğiliminin, sonsuzluğun antik dünyaya yabancı olduğu gerçeğinden çıkmasıdır. Bu nedenle, artık sonsuzluğa bağlı olmadan düşünemediğimiz ve bu yüzden aşkın farzettiğimiz ilişkiler ya da kategoriler antik dünyada sonluluk ilişkilerine dönüştürüldü. Yalnızca, sonraki felsefede sonsuzluk kavramına geçişin elbette bilen öznelliğe, tine (*Geist*) verilmiş

artan öncelikle ilişkili olduğunu ekleyeceğim, zira tin en baştan, ilişkili olduğu çokluğun sınırlılığının tersine, kendi başına varolan sonsuz bir şey olarak tanımlandı. Şimdi tüm değişkenliğin nihayet değişmeyen bir şeye kadar geriye gittiği kavramıyla ilişki içinde bu değişmezlik öğretisi, Kant'ın üçüncü antinomisinin konusu haline gelinceye dek metafiziğin tarihi boyunca varolmuştur.[1] Ayrıca teoloji için de hesap edilemeyen sonuçları olmuştur; zira Aristotelesçi teolojinin merkezi gerçekten, tüm her şeyin "hareket etmeyen hareket ettiricisi" öğretisi biçiminde bu öğreti olmuştur.[2] Hareket etmeyen hareket ettirici esasen kendi başına varolan, bir bakıma her şeyin ona göre ayarlandığı, saf biçimden başka bir şey değildir. Kendisi hareketsiz olsa da sırf olası olan her şeyi kendine doğru çeken ve bu yolla sürekli artan bir derecede kendisini gerçekleştiren saf edim ya da saf enerji mıknatısı gibidir. Eğer öz, onun metafiziğinin teolojiye geçtiği nokta olarak tanımlanırsa Aristoteles'in *Metafizik*'inin özü gerçekten budur. Muhtemelen herhangi bir metafiziğin ana meselesi, metafizikten teolojiye geçişin meydana geldiği yerde bulunabilir.[3] Sırf varolan her şeyi kendisine çektiği gerçeğiyle aracılık edilen o, tam da hareketsiz ile hareket arasındaki bu ilişkide meydana gelir. Ayrıca bir bakıma hareket zaten sırf varolanda gizil olarak bulunur; beriki olasılık olarak en mükemmel ve en yüksek varlık düzenine doğru hareket etme yeteneğine kendi içinde sahiptir. *Analogia entis* düşüncesi, kul ile yaratıcı arasındaki analoji[4] böy-

1 Krş. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, s. 409 ve ilerisi (A 444ff, B 472ff). Adorno üçüncü antinomiyi *Negatif Diyalektik*'te (krş. s. 244 ve ilerisi) özellikle *Probleme der Moralphilosophie*'de (krş. NaS IV.10, s. 54 ve ilerisi) tartışır.

2 Bkz. s. 73 ve ilerisi. Hareket etmeyen hareket ettirici kuramına dair özellikle krş. Klaus Oehler, *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt/Main 1984.

3 Wilhelm Weischedel'in ana eseri *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, (2 cilt, 3. baskının yeniden basımı, Darmstadt 1994) metafizik ile teoloji arasındaki ilişkiye adanmaktadır; Aristoteles'e dair krş. *agy* cilt 1, s. 54 ve ilerisi.

4 1215'ten beri Kilise'nin resmi bir dogması olan skolastik *analogia entis*

lelikle zaten Aristoteles'in, isterseniz, bu teorisinde kısaca anlatılmaktadır.

O halde, Aristoteles'in *Metafizik*'i başkaca bir soru daha ortaya atıyor; değişmeyenin ya da oluşmamış şeyin (*das Ungewordene*) aslında ne olduğu sorusu. Bu da Batı metafiziğinin sonradan gelen tarihi üzerinde belirleyici etkisi olmuş iki kategoriyi ortaya çıkarır: *töz* ve *ilinek* kavramları. Bu iki kavram önümüzdeki derste incelenecektir.

öğretisi, benzerlik ile benzeşmezliğe bağlı olarak Tanrı ile O'nun yaratmış oldukları arasındaki iletişimi düzenler; teorem özünde Sokrates öncesi filozoflardan beri geliştirildiği, Aquinolu Aziz Thomas'ta doruğa ulaştığı ve dönüm noktasına eriştiği haliyle ontolojinin esas içeriğini taşır. Sözgelimi krş. Günther Mensching, *Thomas von Aquin*, Frankfurt/Main, New York 1995 (Reihe Campus Einführungen, Bd. 1087), s. 94 ve ilerisi.

DOKUZUNCU DERS

24 Haziran 1965

Artık, değişmeyen şeyin ya da olmamış olanın (*das Ungewordene*) ki, Aristoteles'in ontolojisindeki ontolojik artık diye adlandırılabilir, aslında ne olduğu sorusu üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Bir yanıt ararken, biri diğerine dönüştürülemeyen ve böylelikle bütün Batı felsefesi tarihi üzerinde önemli bir etki yapmış olan iki belirleyici ile karşılaşıyoruz. Bir yanda elimizde değişime tabi alt-katman var; bir yanda da nitelikler; değişim nitelikler ile alt-katman arasındaki iletişimden ibarettir. Ancak -sizi bundan hemencecik haberdar etmek üzere söyleyeyim- nitelikler geçici ve ikincil bir şey sayılmazlar, tersine sabit, değişmez ve oluşmamış bir şey diye görülürler. Ayrıca aslında, Aristotelesçi felsefenin gelişimi boyunca en çok üzerinde durduğu ve en fazla önem verdiği şey bu niteliklerdir. Şu halde, Batı geleneği boyunca baskın olmuş, ilkin tözel ve ilikneksel kavramlarıyla ifade edilmiş sonra terminolojisiyle birlikte Ortaçağ felsefesinin odağı haline gelmiş ve oradan Descartes, Spinoza ve Leibniz'in akılcı felsefesine geçmiş ikiliğin kökeni burasıdır. Artık bu filozofların iki şeyi temsil ettiklerini biliyoruz: hem skolastik felsefeye karşı adcı itiraz, hem de Aristotelesçi-skolastik sorunsalın doğrudan sürdürülmesi. Böylesi, felsefe tarihinin, herhangi bir basit formüle gelmeyen karmaşıklığıdır. Demin altkatman diye adlandırdığım ve sizden onu tözden ayrı tutmanızı rica ettiğim

şey -lütfen ukalalığı maruz görün, ama terimlerin tanımındaki incelikleri birtakım önlemler olmadan kullanmanın olanaksız olduğu skolastik felsefenin alanına yaklaşmamız boşuna değil- alt-katman, o zaman, Aristoteles'in "madde" ya da "malzeme" dediği şeydir: Grekçede ὕλη, Latinceye çeviri ise *materia*. Terim yine, anlama ya da yönelime indirgenemeyen maddi unsuru bilinç olgularında tanımlamak üzere fenomenoloji okulu tarafından tutulmuştur ve muhtemelen size oradan tanıdık gelecektir. Ama Aristoteles'te bu öznel, epistemolojik anlamı yoktur, tersine adamakıllı nesnel, ontolojik bir anlama sahiptir. Burada ὕλη ile οὐσία arasında terminolojik bakımdan -herhangi bir karışıklığı bertaraf etmek için konuyu pekiştirmek üzere- ayrım yapmanız gerekir. Οὐσία gerçek varlık demektir ve bir yandan belirli, tekil şeye işaret ederken, öte yandan da μορφή, biçime ya da Platoncu anlamda öze, εἶδος'a işaret eder. Hâlbuki evrensel ve belirsiz bir şey olarak ὕλη, ne burada duran belli bir şeyi, τόδε τι'yi, ne de öte yandan biçimin ya da μορφή'nin genel, ide-benzeri niteliğini temsil eder. Şimdi, bu ὕλη'nin üstlendiği nitelikler ya Platoncu İdeler gibi εἶδος olarak adlandırılacaklar ya da (bunu size Hamsin Yortusu'ndan önceki bir derste söyledim sanırım) hemen hemen "biçim" (*Gestalt*) ile aynı anlama gelen μορφή diye adlandırılacaklar. Bu terminolojiye onun iyiliği için önem veriyor değilim; zira onsuz Aristoteles'in düşüncesindeki, ki bence onun bütün felsefesinin en belirgin Aristotelesçi özelliğidir, önemli bir dönemeci açıklayamıyorum. Ona göre tözel olan kesinlikle, benim az önce alt-katman adını verdiğim şey değildir, madde değildir; tersine, modern terimlerle ifade edersem, madde ile töz onun eserinde ayrıdırlar. Aristoteles'e göre tözellik, tam da idenin Platon'da tözel olması gibi saf biçimdir; oysa tüm hilik düzey, madde yalnızca duyulur terimlerde verilmiş olması anlamında μὴ ὄν, varolmayandır. Aristoteles'te tözün maddeden ziyade biçimle bir görüldüğü bu özgül dönemeç meydana gelir, çünkü alt-katman, ὕλη ya da madde tüm belirlenmişlikten sıyrılmaktadır, böylelikle büsbütün boş bir şey haline gelmektedir ve Platon'daki

varolmayana olağanüstü derecede yakınlaşmaktadır. Bu soyutlama Aristoteles'in nesnellikle yönlendirilen felsefesinde herhangi özel bir eleştirel derin düşünmeye tabi olmasa da bu, soyutlama yoluyla elde edilen indirgeme sürecinden kaynaklanır. Dolayısıyla bu bir paradoksa, tam da bir çeşit düşünce alışkanlığı haline geldiği yerde metafizik bilincin tümüne tahakküm etmiş, tüm popüler kavramlarla ters düşen bir fikre neden olur: Maddenin gerçek ve elle tutulur katılığının tersine gelip geçici ve gerçek dışı, sırf kavramsal ve cansız bir şey gibi düşünülebilecek biçimi, -en azından en başta- ötekinin, hilik katmanın, bilişin alt-katmanı olarak maddenin dar anlamıyla gerçek dışı, sırf olasılığa indirgenmesinin tersine, katıksız gerçekliğe dönüştürür.

Duyularla verilmiş olanın, deneyimin duyulur nesnesi daha az gerçek, sırf fonksiyon diye görülürken zihinsel olanın katıksız gerçek göründüğü *idealizm* ilkesini -felsefe tarihinde önemli bir bağlantı saydığım şeye dikkatlerinizi çekmek üzere-zaten burada bulursunuz. Bu ilkenin dallanıp budaklanan kolları hâlâ Hume ya da Ernst Mach'ın pozitivist kavrayışlarında görülmektedir. Bu olduğu ölçüde, o halde, tam da demin tanımladığım anlamda yani biçimlere içeriklerinden daha yüksek düzeyde gerçeklik yüklenmesi anlamında Aristotelesçi felsefe idealisttir. Fakat bu oldukça özel türden bir idealizmdir; şöyle ki, o gerçekten nesnel bir idealizmdir, düşünen özneye başvurmadan ya da ona gerek kalmadan, yalnızca bilgi nesnelerine dayanarak kavranabilen bir idealizmdir. Bununla birlikte, daha yüksek bir gerçeklik yüklenen biçimler ya da εἶδη bir şeyin biçimi ya da niteliğidir; Platon'da olduğu gibi basitçe kendi başlarına varolan şeyler olmayıp, tersine her zaman biçimleri oldukları *şeyler* tarafından aracılık edilirler. Geçen derslerin birinde dikkatinizi çekmiş olduğum bir durum, bu yüzden, Aristoteles'in düşüncesinde kendini hissettirmiştir: Bir biçimden, *bir şeyin* biçimi olduğunu söylemeden söz edemeyiz. Öylesine biçimden söz edemeyiz; ama bir resmin, bir müzik parçasının ya da bu ürkütücü örneği bir kere

daha kullanırsak[1] bu karatahtanın biçiminden söz edebiliriz. O yüzden, bu noktada Aristoteles'in derin düşünceleri olağanüstü derecede karmaşıktır. Bir yandan, gerçekliğin -ya da en olmadı yüksek gerçekliğin- yalnızca onlara yüklenmesi anlamında idelerin ya da biçimlerin kendi başlarına varolduklarını öne süren Platoncu öğreti korunmaktadır; öte yandan bu gerçeklik düşünceye karşı dirençsiz değildir ya da yalnızca gerçekleştiği yerdeki şeyin içindedir. Bu, biçimlerin gerçekleşme sorusunu ana sorun haline getirir. Çünkü biçim daha yüksek bir gerçeklik ve katıksız kendi başına varoluşa sahip sayılırken yine de o bu varlığa yalnızca madde *içinde* sahiptir. Böylece, Aristoteles'in felsefesinin asıl temel sorunu, biçimlerin gerçekleşme sorusu haline gelir. Bu soru aynı zamanda, hem biçimin madde üzerinde hem de maddenin kendisiyle ve sonuçta ikisi arasındaki ilişki anlamına gelen bir ilişki kuran değişim hakkındaki sorudan başkası değildir. Aristoteles'in bu meseledeki konumu aşırı derecede ileridedir; şöyle ki, o, varlığın bu iki kutbunu tanımakla kalmaz, ama ayrıca onların ilişkisini de çözümlemeye tabi tutar ve o bakımdan bir değişmezler teorisi olarak onun felsefesi artık tam da iki karşıt kutbun arasındaki bu ilişkiye saldıracağı bir noktaya sahiptir.

Bu dönemeç boyunca Aristoteles'in Platon'un felsefesini eleştirmesi ki ilk onu ele almıştım, onun Platon felsefesini kurtarma girişimine ki, ardından bunu ele almıştım, devrediliyor. Az önce söylediğim şeyle -biçim daha yüksek kategori iken maddenin biçimsiz, biçimin maddesiz kavranamayacağı- uyum içinde, oluşun ya da değişimin ereği ya da τέλος, maddenin biçim kazanmasıdır. Bu τέλος ya da son amaç kavramı belki de Aristoteles'in tüm felsefe kavramlarının en verimlisi haline gelmiştir, zira o, neden ile erek arasında yapılan ayrımın başlangıç noktasıdır. Yalnızca aşağı âlemde, madde âleminde etkili olduğu söylenen neden ya da nedenlerin tersine, aşağıda olanı çeken erek ilk defa yüksek bir kategori olarak tanımlanmaktadır. El-

1 Bkz. s. 96.

bette Kant'ın üçüncü eleştirisi *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin teması olan neden-erek ilişkisinin tüm sorunsalının ve erekbilimin tüm çalışma konusunun başlangıç noktası -bir kavramı nedensel-mekanik bir tarzda ya da eğilimli olduğu yüksek yazgısına doğru *yönelen* bir bakış açısından düşünüp düşünmeyeceğimiz- o halde, gerçekten *Metafizik*'in özü diye adlandırılabilecek bu temel Aristotelesçi öğretidedir. Kendi *Metafizik*'inin -artık kendimizi göbeğinde bulduğumuz- püf noktası olarak Aristoteles bundan, nahif sezgiye kesinkes aykırı düşen bir teori türetir. Herakleitos ya da Elea Okulu'nun yaptıkları gibi spekülasyonları bir kenara bırakırsak, bu, felsefenin kendini doğal sağduyu denilen şeyin doğrudan karşısına koyduğu ilk andır. Bu özellikle, aksi halde sağduyuya bunca olanak veren Aristoteles'in felsefesi gibi bilimsel yönden kavranan bir felsefeye uygun değildir. Bu teori, biçimin asıl gerçeklik olduğunu öne sürer; onu ifade etmek için Aristoteles, ἐνέργεια ya da ἐντελέχεια ve bir de enerji sayesinde, biçim sayesinde varolması gereken anlamında το ἐνέργειᾳ ὄν gibi ünlü olmuş özel terimler kullanır. Bundan dolayı, ona göre gerçeklik aslında enerjidir; o yalnızca, gerçekliği biçimlendirdiği sürece gerçekliktir ve söz konusu gerçekliğin malzemesi değildir. Madde aksine sırf olasılık ya da olanak diye tanımlanmaktadır, çünkü madde her zaman, kendi içinde böylesi gerçeklik elde etme, biçim, μορφή elde etme olasılığına sahip olmak zorundadır. O yüzden madde, δύναμις diye adlandırılmaktadır ki, epeyce gariptir; zira kelimenin Grekçe anlamını izleyerek biz δύναμις'i kuvvet kavramıyla bağdaştırıyoruz. Ama burada δύναμις olasılıkla aynı anlama gelir; o yüzden kesinlikle, madde kavramıyla bağdaştırabileceğimiz durağan, değişmeyen bir oluşum değildir, fakat kelimenin gösterdiği üzere, dinamik bir ilkedir. Eğer izin verirseniz sonraki felsefe tarihine yapılan bir göndermeyi size aktarayım; Aristoteles'in bu öğretisi, Schelling'te bunun, zaten meydana gelmiş olan öznel düşünmenin ışığında cereyan etmesi dışında, Alman idealizminin doruğunda, daha yüksek biçimlere

doğru hareket etmek üzere içkin bir eğilim taşıyan bir ilke olarak maddenin benzer şekilde nesnel bir diyalektik içinde kavrandığı Schelling'te tekrar ortaya çıkmış bir spekülasyondur.[1] Demek ki, Schelling'te maddenin tini, zaten mutlak özne olarak görülmektedir; elbette Aristoteles'te olamayacak bir derin düşünme.

O yüzden tekrarlıyorum: Biçim ἐνέργεια, gerçekliktir, oysa madde sırf δύναμις, olasılıktır. O yüzden Aristoteles'in metafiziği henüz kendisi üstüne düşünmemiş bir idealizm, nesnel bir idealizmdir. Bununla birlikte, bu gerçeklik kavramından çıkan biçim ile maddenin dolayımı Aristoteles tarafından sahiden bitirilmedi. Zaten ilkece bunu belirtmiştim ama bu noktada önemli taraflarını yeniden özetlemek isterim. İki terim, "biçim" ile "madde" birbirleriyle ilişkili olsalar da bu yalnızca, maddenin olduğundan başka türlü olma kapasitesi sayesinde, dışarıdan yapılır; demek ki, kendi başına her zaman bir de biçim değildir, kendi içinden biçim tarafından dolayımlanmaz. Sonuç olarak, anti-Platoncu dönemece rağmen, biçim bir kere daha kendi başına varolan bir şey haline gelir; hâlbuki tutarlı bir dolayım teorisine göre biçim,

---

1 1797 tarihli *Ideas for a Philosophy of Nature* adlı eserinde Schelling şöyle yazar: "maddenin *aslında* nasıl olanaklı olduğu sorununun ortadan kaldırılmasıyla birlikte olanaklı evren sorunu da ortadan kalkar" (*Schellings Werke*, Münih 1956, s. 190). Ayrıca:
Betimlemelerimizi meydana getirmesi gereken, kendiliğinden yok olan, kendi başına şeyin görüntüsüne yol açan nesnelerin kendileri, *kuvvetlerin* ürünleri olarak düşünülebilir. Gerçekten, *zihin* üzerinde zihnin kendisi ya da doğası gereği onunla bağlantılı bir şeyin dışında neyin herhangi bir etkisi olabilir? O yüzden maddeyi *kuvvetlerin* bir ürünü olarak kavramak zorunludur; zira *kuvvet* nesnelerin duyumsal olmayan tek yönüdür ve yalnızca zihin kendisine benzeyen şeyle karşılaşabilir. (*agy* s. 226)
Krş. Kroner'in yorumu: "Maddenin inşa edildiği kuvvetler kavramı, zihnin, algıda üretilmiş asıl sentezi düşüncede yeniden inşa etme girişiminden başka bir şey değildir. Gerçek madde kavramı, söz konusu algıyı yeniden inşa etmiş şey olacaktır. (Krş. Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 cilt birlikte, 2. bsk., Tübingen 1961, cilt 2, s. 25). Schelling'in doğa felsefesindeki madde kavramının uğradığı değişimlere dair krş. Kroner, *agy*, s. 23 ve ilerisi.

maddeye bağımlı olacaktır. Bize, kendi öz kavramına göre biçim yalnızca bir şeyin biçimi olabilse de Aristoteles'in düşüncesinin mantıksal sonucuna göre artık onun, mutlak gerçeklik haline geldiği paradoks sunulmaktadır. Ayrıca aynı dolayımsız dogmatizmin bir sonucu olarak olasılık eşit ölçüde paradoksal bir kavram haline gelir. Saf olasılık elbette, içinde düşünce ve kategorileştirmenin örtük olduğu biçimsel bir belirleyicidir. Aristoteles'in felsefesinde biçim aracılığıyla yalnızca ὕλη'ye, maddeye verilir. Yine de gerçek şu ki, başka bir şey olma olasılığı taşıyan bir şey, tüm belirlenimden *önce* maddede kendiliğinden duran bir nitelikmiş gibi artık ona yüklenmektedir. Bu yükleme, Aristoteles'teki madde kavramının formülasyonun en uzun erimli sonuçlarına sahiptir; özellikle demin belirttiğim sonuçlara: Aristoteles'in felsefesi yakından incelendikçe, ilk başlarda bu felsefenin mantığına uygun görünen maddenin belirsiz, boş bir varlık olmaktan çıkması ve tam da öylesine büyük bir çabayla ondan ayırdığı şey, bir tür töz haline gelmesi.

Şimdi ben bu eleştirel kuruntulardan söz etmiş oldum, çünkü bir felsefe, onu eleştirel yoldan düşünmeden anlaşılamaz. Felsefede, aynı anda eleştirmeden bir şeyi anlamaya uğraşmak benim görüşüme göre olanaksız bir usuldür; ayrıca anlama ile eleştiri arasında ne zaman bir ayrım yapılsa bu işin ardında bir türden otoriter bir talep olduğundan kuşkulanırım: İlkin anlamış olduğunuzdan emin olunuz, ondan sonra tüm ufak eleştirel itirazlarınızdan kurtulacaksınız. Sanırım böylesi aptalcadır, çünkü felsefi önermeler her zaman doğru olma iddiasıyla öne sürülürler ve ancak bu doğru olma iddiasının yeniden inşa edilmesiyle anlaşılabilirler. Ama bu, ancak, benim az önce eleştiri adını verdiğim şeyin çözümlemeye eklenmesiyle, onların doğruluklarının sorgulanmasıyla yapılabilir. Herhangi felsefi bir fikrin eleştiri *olmaksızın*, doğruluğunu sorgulamadan anlaşılabileceği fikrini yöntem bakımından büsbütün savunulamaz olarak görüyorum. Aristoteles'in *Metafizik*'ini sizin için açımlarken hep onun göze

çarpan yönlerini ve dolayısıyla ondan çıkan temel sorunları eleştiri biçiminde sunmamın nedeni de budur. Şimdi, özetini demin yapmış olduğum eleştiri, epistemolojide ve mantıkta ustalaşmış bir bilinç için hiç de büyük bir marifet değildir. Buna rağmen, eğer sizi memnun edecekse, tam da Aristoteles'in eserinin en keskin uyuşmazlığımızı kışkırttığı yerde, yine de onun olağanüstü miktarda bir doğruluk taşıdığını söylemek isterim. Ayrıca, eleştiriyi açıkça söylemiş olduktan sonra bu doğrunun farkında olmanızın, bu noktada, o günden beri böylesi mükemmel gelişim gösterdikten sonra ona karşı not edebileceğimiz ve böylelikle konuyu bertaraf edebileceğimiz Aristoteles'in şu ya da bu hatayı yapmış olduğunu kâğıda dökmenizden daha önemli olduğunu söyleyeceğim. Felsefe tarihi o kadar basit değildir. Tersine, eleştiri ortamından geçerken ve yanlış fikirler kesinlikle eleştiriyle çürütülürken bu çürütmenin neredeyse hiçbir zaman onları büsbütün bertaraf etme etkisi taşımaması bakımından oldukça karmaşıktır. Felsefe soruları daha ziyade, hep bir parça o devrilmeyen oyuncaklara benzerler; nakavt olmuş görünürler ama değişmiş tarihsel-felsefi gruplaşmalar içinde yanıt talep ederek yeniden ortaya çıkarlar. Felsefenin tarih olarak, zihin tarihi olarak işaret ettiği şeyi anlamak isteyen herhangi bir kimsenin bu tuhaf belirsizliğin farkında olması gerektiğini düşünüyorum: bir yandan felsefeye karşı ve felsefeler arasında eleştirel tavır, öte yandan böylesi eleştiriyi kesinkes bertaraf edemeyen felsefe sorularının kökten açık karakteri. Eğer bir kimse bir yandan felsefe tarihi yönünden nahif bir akılcılığa ya da öte yandan bir bin yıl biterken yürütülen, tarihle hiçbir bağlantısı olmayan "felsefi zihinlerin sonsuz söyleşisi"ne duyulan eşit derecede nahif inanca boyun eğmek istemiyorsa bunun farkında olmak durumundadır. Her iki görüş de doğru değildir ve her iki uç da felsefe tarihi içinde soyut terimlerle tanımlamanın pek zor, belki imkânsız olduğu bir tarzda birbirine karışmıştır.

Şimdi Aristoteles'in bu öğretisinin doğruluk içeriğine ge-

lince, olasılığın dobra dobra biçimin tarafına konduğu[1] Kant'ta Aristoteles'in söylediği bir şeyin, epistemolojinin tümünde ve yalnızca Hegel'in diyalektiğinde tekrar ortaya çıktığı gibi, yanlış anlaşıldığını vurgulamak isterim. Aslında, bir kimse onu Kant ile Aristoteles arasındaki çekişmenin bir üst düzeyde yinelenmesi olarak görmek istemiş olsaydı, Hegelci diyalektiği ortaya koymak hiç de kötü bir yol olmayabilir; bu, aklıma gelmişken, Hegel'in kendi *Felsefe Tarihi*'nde bol bol destek bulan bir görüştür. Zira Aristoteles'in potansiyellik olarak madde tanımı, belki her sentezin gerçek temeli ya da Ortaçağ diliyle söylendiğinde *fundamentum in re* gibi görülebilecek bir şey içerir. Bu, maddenin biçime dayandığı kadar her bir biçimin de maddeye dayandığı düşüncesidir, oysa Kant'ın yol açtığı Kopernikçi devrimin ve ardından gelen gelişmelerin etkisi altındaki bizler, Kant'ın bu tersine çevirmenin ünlü formülünde ortaya koyduğu gibi[2] maddeyi, öyle diyelim, biçim tarafından koşullanmış olarak görmek ve ruhun doğaya uygun ahkâm kestiğine inanmak üzere yetiştirilmiş durumdayız. Aristoteles'in bu öğretisine göre, hiçbir ulamsal biçim yoktur ki, ona gerekli olan maddede kendisine karşılık gelen bir an olmasın. Aristoteles, sözüm ona sentezlerin, yani olguları kavramlarda, yargılarda ve sonuçlarda biraraya getirmenin sırf tamamlayıcılar ya da biliş konusunun saf işlemleri olmadığını fakat sadece, uygulanmak yani maddede uygulanmak suretiyle bunlara karşılık gelen bir şey varsa olası olduğunu -ayrıca ben, bunun yeterince vurgulanabildiğini zannetmiyorum- fark etti. Eğer (Aristoteles'te ortaya çıkmamış bir örnek verirsek) 4+3=7 olduğu yargısında bulunuyorsanız, bu sadece bu anları biraraya getiren bilincin sentezleyen işlevini içermez, ayrıca bu türden

1 Bkz. s. 96, dipnotta başvurulan "genel olarak empirik düşüncenin postülatları"ndan ilki: "deneyimin formal koşullarıyla yani görü ve kavramların koşullarıyla uyuşmasının olanaklı olması."

2 "Kant'ın en ünlü [bu] formülüne" dair krş. Adorno'nun *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* üstüne dokuzuncu dersi. (NaS IV.4, s. 147 ve ilerisi). Kant'ın "Kopernik devrimine" dair *agy* s. 55 ve ilerisi, pek çok yerde ve *Negatif Diyalektik* s. 247 ve ilerisi.

sentezlerin yapılabildiği gerçek, olgusal zemini de içerir. Kuşkusuz, 3 ile 4'ü biraraya getiren sentetik yargı olmaksızın olgusal temelde hiçbir şey bilmeyeceğimizi, böylelikle sentezin onun zorunlu bir parçası olduğunu ima eden bir tarzda öyle yapar. Öte yandan bununla birlikte, bu sentez, kuşkusuz sentezden ayrılmaz olan bir olgusal an, eğer yargılanan maddi varlıkta zaten içerilmiyor olsaydı, bu sentez olanaklı olmayacak ve 4+3=7 ifadesi yanlış olacaktır.

O, burada benim seçtiğim epistemolojik biçimde Aristoteles tarafından ifade edilmemektedir; ama töz öğretisi biçiminde eserinde ortaya çıkmaktadır. Bu, kesinkes ilkeler olarak varsayılan iki özün, ὕλη özü ile μορφή özü, gerçeklik gibi bir şeyin varolabilmesi için her zaman biraraya gelmek zorunda olmasını ifade eder. Ama bu birbirleriyle ilişkili olmada, tıpkı Platon kadar önemini vurguladığı biçimin -kendi kendine yetmesine rağmen- ancak, gerçekliğin kendisinde ona denk düşen bir şey varsa bir gerçeğin biçimi olabileceğini ilk gören Aristoteles oldu. Aristoteles'in bu noktayı örneklemek için kullandığı sırf ilaveten bağlantılı iki kategoriden; ὕλη ile μορφή'den, daha önemli saydığım Aristoteles'in göz dolduran keşfi budur. Şimdi bunu daha ileriye götürelim: Biçimsiz madde -şöyle denebilirse- saf madde Aristoteles tarafından ilk madde, πρώτη ὕλη[1] diye adlandırılır ve

1 Krş. *Metafizik* Δ 4, 1015 a 5 ve ilerisi: "Doğa... madde ve formdan meydana gelen... o şeylere yüklenir. O, ilk maddeden [*πρώτη ὕλη*]ve form veya özden oluşur ve tüm meydana gelen şeylerin ereğidir [amacıdır]." (Aristoteles, *Metafizik*, s. 9). Adorno'nun burada argümanını dayandırdığı Zeller πρώτη ὕλη'yi şöyle yorumlamaktadır:
Eğer verili bir durumda bir nesneyi ileride olabileceği her şeyden soyutlarsak, belli bir formdan yoksun ve dolayısıyla yalnızca o formun olasılığını taşıyan belli bir madde elde ederiz. Oluşun ürünü olan her şeyden mutlak biçimde soyutlarsak, henüz hiçbir şey olmamış nesnel bir şey düşlersek, her şey haline gelebilen bir şey olmaktan başka her şey olabilen bir şeyi, kavranabilir hiçbir yüklemin uygulanamadığı ama bu yüzden eşit derecede hepsine açık özne ya da alt-katmanı, herhangi formal bir belirlenimi olmayan saf maddeyi elde ederiz. Bir başka deyişle, her şeyin olasılığa bağlı olduğu ve hiçbir şeyin gerçekliğe bağlı olmadığı bir

ἄπειρον, sınırsız kavramının onun eserinde ortaya çıktığı nokta burasıdır. Oysa bu ἄπειρον, modern sonsuzluk kavramıyla uzaktan denk sayabileceğimiz herhangi bir şeye işaret etmez, ama bir nesnenin herhangi bir belirleniminin πεῖραρ olması, söz konusuz nesnenin sınırlanması demek iken katiyen böylesi herhangi bir kısıtlaması olmayan saf ὕλη ya da πρώτη ὕλη'nin hiçbir sınırı yoktur, zira o tamamen belirsizdir.[1] Ne var ki, bu sınır sahibi olmayış -ve bu önemli bir şeydir- onun düşüncesinde, tüm modern felsefede yapıldığı gibi modern sonsuzluk yorumuyla uyum içinde aşkın, olumsal deneyim olasılığının ötesine geçen bir şey gibi yorumlanmaz. Aristoteles'te durum tam tersidir ki, ona göre sınırlamadan yoksun olduğu için, πρώτη ὕλη, kendi biçimine gereksinim duyan zayıflatılmış bir şeydir. O halde Grek düşünüşü için sonsuzluk, eğer böylesi bir düşünce zerre kadar kavrandıysa, safi rezalet; hâlâ yazgısından, biçiminden yoksun itici bir

---

şey, herhangi bir edimselliği olmayan saf potansiyel varlık elde ederiz. Bir notta şunu ekler:

Aristoteles, daha fazla ayrıntıya gerek duymadan belli bir formla birleşen madde ὕλη ἐσχάτη (ἴδιος, οἰκία ἑκάστου) ile karşılaştırdığı -ne var ki, hiç varolmamış- bu saf maddeyi πρώτη ὕλη diye adlandırır: πρώτη ὕλη temel farklılıklardan önceki maddedir; söz gelimi bir heykelin ἐσχάτη ὕλη'si bronz ya da taş iken insanın ἐσχάτη ὕλη'si ise ["maddi neden" olarak] aybaşı sıvılarıdır. (Krş. Zeller II. 2, s. 319 ve ilerisi)

1 Krş. Zeller:

İlk madde olarak adlandırılmış böylesi madde forma ya da belirlenimden yoksundur, tüm meydana gelişlerden ve biçimlenmelerden önce gelen varlıktır. O, şeylerin formlarının oluştuğu özelliklerin hiçbiriyle donatılmamış alt-katmandır. Bu yüzden o, uzamsal anlamda değil (zira Aristoteles uzamsal sonsuzluk olasılığını kabul etmez), herhangi formal bir belirlenim tarafından sınırlanmayan ya da tutulmayan herhangi bir şeye işaret ettiği, bu terimin ne sonuca ne de mükemmelliğe erişmediği geniş anlamında da sınırsız ya da sonsuzdur.

Eklenmiş nottan: "Aristoteles, ἄπειρου ile ilkin uzam bakımından sınırsızlık demek ister ve kavramı bu bakış açısından... *Fizik*, III, 4 ve ilerisinde araştırır. Ancak, artık gerçekte hiç sonsuz uzam varolmadığı kararına vardığından ötürü, ona göre sonuçta, sınırsızlık ἀόριστον ya da ὕλη ile kesişir." (Zeller II. 2, s. 321 ve ilerisi). Anaksimandros'taki özgün ἄπειρου kavramına dair bkz. s. 99, 3. dipnot.

şeydir. Bu bağlamda Oswald Spengler, esnek deneyimi tarzıyla[1] birlikte antik dünya için gerçekliğin, öyle sonsuzluk içinde değil, sonsuzluğun biçim tarafından sınırlanmasında yattığını kaydetti. Böylesi değinileri[2] yüzünden Spengler'e yöneltilen eleştiri yağmuruna rağmen, Aristoteles'in felsefesinin bu merkezi noktasına dair onun söylediği şey bana hiçbir biçimde, insanların "kibarlar" arasındayken ısrar etmeye eğilimli oldukları kadar sapkın görünmüyor. Elbette bu madde kavramının, kesinlikle biçimsiz πρώτη ὕλη kavramının kendisinin kavram olarak bir biçim olup olmadığı sorulabilir; zira maddeden bir ἀρχή, bir ilke diye bahsederken ben zaten maddenin kendi dolayımsızlığından soyutlamış ve onu en genel kavramına indirgemiştim; böylelikle

1 Adorno burada, *The Decline of the West*'in (Batı'nın Çöküşü) birkaç sayfası dışında tamamında bulunabilecek Spengler'in ana motifi olan "Apolloncu ruh"a ve onun "tarihdışılığına" başvuruyor. Söz gelimi krş. "Müzik ve Heykel" üzerine olan bölümdeki tartışma:
Eski Grek tapınağı katı bir cisim olarak kavranır ve biçimlendirilir. Onu doğuran biçimsel duyum için başka hiçbir olasılık yoktur. Bu yüzden antik dünyanın plastik sanatlar tarihi, tek bir ideali mükemmelleştirmek ve saf nesnel bulunuşun en özlü kısmı olarak serbest duran insan bedenine egemen olmak üzere bitmez tükenmez türden bir emektir. ... Bu türün ne kadar ender olduğu... bir kuraldan çok bir istisna olduğuna asla dikkat çekilmemiştir. Doğrusu, çıplak bedeni düz bir yüzeye yerleştirmiş ve tüm yönlerden onu biçimlendirmiş bu heykel sanatı antik dünyada, yalnızca eskiden varolmuştu, zira bu, duyulur sınırların herhangi bir aşkınlığını uzam lehine tümden reddetmiş tek kültürdü. ...Bu Apolloncu heykel Öklidçi matematiğin flamasıdır. Her ikisi de saf uzamı reddeder ve bedensel formda algının apriori oluşunu görür. Bu heykel, uzağı işaret eden fikirleri, şahsiyetleri ya da tarihsel olayları kabul etmez ama yalnızca kendi öz yüzeyleri içinde sınırlanmış cisimlerin kendi kendini sınırlamış varoluşunu kabul eder. (Krş. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cilt 1, Münih 1920, s. 310 ve ilerisi).

2 Adorno muhtemelen, içinde Karl Joël ve Eduard Schwartz'ın, Spengler'in felsefe ve tarih anlayışı üzerine yazmış oldukları yazıları bulunan *Logos*'un Spengler'e adanmış ünlü sayısını düşünüyor; Ludwig Curtius, *The Decline of the West*'teki bu konuların ele alınışını "Morphologie der antiken Kunst" başlıklı bir yazıda eleştirdi; Krş. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, ed. Richard Kroner ve Georg Mehlis, cilt 9 (1920/1), s. 133 ve ilerisi.

tıpkı benim yapmış olduğum gibi eğer Aristoteles, kesinlikle hiç biçimi olmayan saf maddeden, πρώτη ὕλη'den bahsederse, aslında kendisiyle çelişir, zira maddeye dair konuşma bizzat biçimlenmiş bir şeydir. Bu eleştiriyi kendime saklamayacak olmakla birlikte, önemli düşünürlerle beraber gerçek sorunların onların sözüm ona hatalar yaptıkları yerde bulunduğunu; benim demin yaptığım gibi o hataları göstererek bunları azletmekten daha aptalca hiçbir şey olmadığını yine ifade etmek isterim. Zira, biçim tarafından dolayımlanmamış hiçbir şey hakkında konuşamayacağımız ya da hiçbir şeye sahip olamayacağımız için biçimin o yüzden *olan* tek şey olması gerektiğine yönelik idealist yanlış anlayışa -özellikle bu noktadaki gözdağı vermeye- karşı tetikte olunmalıdır.

Bu konulara değindikten sonra, Aristoteles'e tarihsel bir girişin kapsamının çok ötesine gittiğini, ama bir kimse günümüzde metafizik sorunlarıyla meşgul olmayı yararlı bulacaksa haberdar olmak zorunda olduğu bir gidişatla uğraştığını fark ettiğim metafiziğin gerçekten temel bir sorusuna dair bir şeyler söyleyeceğim. Gerçek şu ki, sadece maddeye dair konuşmakla bir kimsenin bu maddenin biçimine doğuştan sahip olması, yani kavramsal biçim, bu biçimin kendisinin anlamıyla karıştırılmamalıdır. Madde ya da ὕλη kavramının özelliği, bizim burada, anlamı gereği bir kavram ya da ilke gibi bir şeye başvurmayan bir kavram kullanıyor ya da bir ilkeden söz ediyor olmamızdır. Biz, ὕλη gibi bir kavramın ne demek olduğunu ancak, onun kavramsal anlamının kavramsal olmayan bir şeye işaret ettiğini fark ettiğimizde doğru anlarız. Burada karşımıza çıkan paradoks, kullandığımız kavramsal sistemi ya da dili fetişleştirmemize izin vermezsek bertaraf olur. Sadece dilin dolayımından geçen bir tarzda konuşabildiğimiz doğrudur; ama o yüzden, diğerleri arasında bir fenomen olarak dilin kendisi tüm gerçekliğin bir parçası, gerçekliğin bir anı haline gelir ve onun karşısında var olduğu kabul edilmemelidir. Biçimsiz maddeden *söz etmenin* kendisi bir biçim olsa bile

kesinlikle biçimsiz maddeden sözedebiliyor olmamız dilin doğasında vardır. Bu, sanki bir dil hapishanesindeymişiz ama onun bir hapishane olduğunu tanıyabilirmişiz gibi bir şeydir. Bu diyalektiği sizin için ortaya koymuştum, çünkü felsefenin, maddenin "temel kavram" ya da "ilk ilke" gibi kaba ve kısa bildirilerle yutturulmasına, böylelikle biçimsiz madde kavramının anlamsız olduğuna itiraz edildiği yerde, tam da demin size gösterdiğim noktada felsefe yapmanın başladığına inanıyorum. Bir kimse aslında böylesi noktalarda düşünmeye başlar ve düşündükleri üzerinde daha derin düşünür. Ayrıca benim savunuculuğunu yaptığım düşünme türü ile pozitivist düşünme arasındaki farkı tanımlamam gerekseydi, pozitivist olmayan düşünmenin kesinlikle, ayrıcalıklı olmanın katı mantığıyla -ya/ya da mantığı: ya dolayımlı ya da dolayımsız, ya kavram ya da saf kavramsız oluş- yetinmeyen ama fenomenleri benim demin sözünü ettiğim ifadelerde olduğu gibi görünüşte apaçık ifadelerin giderek daha çok sarsıldığı bir tarzda çözümleyen bir düşünme olduğunu söylerdim. Felsefi kavramlar hakkında bana eşsiz görünen şey şudur: Felsefenin bazen tetikleyebildiği umutsuzluk karşısında bunlar "felsefenin tesellisi"[1] değilse de, en azından felsefe *için* teselli sağlarlar. Kendi yaradılışımızın, dilimizin sırça sarayında kilitlenmiş, kısılmış olsa da yine de felsefenin durmaksızın kendi ötesini, sınırlarının ötesini düşünebildiği, sırça sarayının duvarları içinden kendini düşünebildiği garip bir karakteri vardır. Ve bu kendi ötesini düşünme, *açıklığın* içine doğru düşünme -işte kesinlikle metafizik budur.

1 Önemli bir Aristoteles çevirmeni ve editörü de olan Yeni-Platoncu Boethius'un (480-525) hapishanede yazılmış ana eseri *De consolatione philosophiae*'ya gönderme.

ONUNCU DERS

29 Haziran 1965

Bu derslerde defalarca, ne kadar çok diyalektik sorunuyla uğraşılırsa o kadar çok dolayım diye bilinen sorunun kendini odağa sığdırdığını vurgulamak suretiyle Aristoteles'teki dolayım sorunu hakkında konuşmuştum. Gelişme sorunsalının kaynağını size göstermek için Aristoteles örneğini kullanmak istedim. Genelde, kuşkusuz pek çok başka yerde sunulduğu gibi Aristoteles'in *Metafizik*'ini size değişmez bir ontolojik bilgelik parçası diye sunmadım. Onu, bu görece sorunsuz ama yine de epeyce ileri felsefede, sonradan Batı felsefe tarihi boyunca sayılamayacak kadar çok farklı ve karmaşık biçimde gözler önüne serilmiş sorunları, bir test tüpünde olduğu gibi, görebileceğinizi öne süren farklı bir bakış açısından göstermiştim. Aristoteles için dolayım sorunu, sırf olası yani kesinlikle biçimsiz olanın -size, onun için olasılığın bir biçim değil madde olduğunu hatırlatacağım- asla varolmadığı ve kendi başına varolamayacağı gerçeğinde yatar. Burada Aristoteles, idealist felsefenin sonradan öznel olarak düşünülmüş biçimde beyan etmiş olduğu, maddeye dair konuşabildiğimiz sürece, maddenin bilinç tarafından dolayımlandığı bir içgörüye ifadesini verir. Tersine Aristoteles'te -ve bu, Platonculuğun Aristotelesçi felsefede değişmeden kaldığı andır- biçimler bozulmazlar ve ebedidirler; ayrıca bu bozulmazlık ve ebediyet her bir tekil biçime özgüdür. Eleştirel anın karşıtı olarak, bir başka deyişle,

kurtarıcı ya da tutucu anı burasıdır. Şimdi, çoğunuz, sonuçta tüm Batı mantığını kurmuş olan Aristoteles gibi cin fikirli bir düşünürün aklına neden, biçimlenmiş bir şey olmadan hiçbir biçimin olamayacağının -bu noktada ortaya çıkamayacak bir itiraz değil- gelmediğini sormaya mecbur hissedeceksiniz. Açıklamış olduğum biçim ile içerik karşılılıklığı göz önüne alındığında, bir kimsenin içeriksiz, biçimsiz hiçbir maddenin olamayacağını savunabilirken, bunun yerine onlara özerk varoluş atfettiği biçimlere aynı yargıyı uygulayamayışı bize oldukça şaşırtıcı gelecektir.

Bu türden felsefi çoğu durumda olduğu gibi, biçime uygulandığında Aristoteles'in bu karşılıklılığı göz ardı etmesine yol açan şeyi yeniden inşa etmeye çalışmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu, ayrıca bizi özel Aristotelesçi sorunun ötesinde çok daha evrensel bir sorunsala yöneltecektir. Zira Aristoteles'i kendimizden daha aptal saymak suretiyle -bunu ne kadar tekrarlasam az- soyumuzun adil olmayan avantajından yararlanmamalıyız. Aristoteles'i anlamak için kısaca kavramın doğasına dair düşünmemiz gerektiğini sanıyorum. Bildiğimiz üzere kavram, bir birlik, kendi altında toplanan unsurların özelliklerinin bir birliğidir. Böylelikle, 1 belirtili A, 1 belirtili B ve 1 belirtili C olmak üzere üç unsura sahipsem, o zaman 1 bu üç unsurun kavramıdır, zira o, ortak yönlerini ortaya çıkarır ve bunu, yalnızca benim bu unsurların özdeş özellikleri diye adlandırmayı dilediğim şey bakımından yapar. Şimdi, burada yerine getirilen belirli bir içerikten soyutlamanın, özellikle metafizik ve ontolojik olanlar olmak üzere muhtemelen sayısız değerlendirmelere yaslanan oldukça özel bir niteliği vardır. Zira az önce kendi altında topladığı unsurların kavramı ya da bazı durumlarda özü olarak "1" adını verdiğim şeye işaret ederken, bu kavram altında toplanan unsurların özel mekânsal ve zamansal konumlarını genellikle önemsemem. Söz gelimi çağdaşlar kavramı altında Hitler, Stalin ve Churchill gibi aşırı ölçüde karşıt insanları toplasam bile onların çağdaşlıkları -eğer bununla 1930 ile 1950 yılları ara-

sında belirleyici bireysel bir rol oynamış tüm insanları tanımlarsam- bu insanların özel varoluşlarından bağımsız genel bir kavramdır. Yani, gayet kabaca söylersek, bu üç çağdaşın, çoktan ölmüş olduklarında bile çağdaşlıklarından söz edebilirim. Genel bir kavrama dönüştürmüş olduğum için, burada üç politik çağdaşın oluşturduğu kavramsal birliği tanımlayan çağdaşlıkları artık zamansal bir oluşum *değildir*. Öyle eğilimimiz olsaydı, çağdaşlıklarıyla tanımlanmış bu üç insan hakkında istediğimiz sürece konuşabiliriz. O halde kavrama özgü olan, işaret ettiği şeyin tuhaf bir zamansızlaştırmasıdır. İnşa edildiği anda böylesi kavram zamansal değildir; elbette zamansal bir şeyle ilişkilidir, zamansal içeriği vardır ve sonuçta eleştirel bir çözümleme onun anlamının çıkarımı olarak zamanı ortaya çıkarır. Ama her şeyden önce oluşumu sayesinde kavram zamandan bağımsızdır. Bu, elbette, insanlığın gelişiminin belli evrelerinde meydana gelmiş düşüncenin oluşumunda yer alan pratik süreçlerle bağlantılıdır. Ardışık durumlarda bir parça düzen oluşturmak için, içine aldıkları zamansal unsurlarla ilgili olarak belli bir istikrarla ayakta kalabilen düşünce sistemleri ya da sınıflandırmaları oluşturuldu. Şimdi bu noktada -ve aslında ontolojiyi bir değişmezler, zaman bakımından sonsuz olanın öğretisi diye gören eğilimin tümünde- kavramın bu zamansızlığının, bir στέρησις'i, bir kavram yoksullaşmasını, yetersizliğini temsil ediyor olması bana doğru gibi görünüyor. Bu zamansızlık soyutlama aracılığıyla sağlanmış olduğu için; kavramın basitçe dışında tutulan ve böylelikle bir sabit olarak biçimlendirilen ve sürdürülen şey, artık ona onun kendi başına bir niteliği, hatta "olumluluğu", üstünlüğü olarak yüklenmektedir. Kavramın zamansızlığının kendisinin meydana gelmiş, ortaya çıkmış bir şey olduğunun ve kavramın kendisinin bir niteliği olmadığının kavranmasına yol açan derin düşünme oldukça geç bir düşünmedir; bu bakımdan Platon'un felsefesinde sahip olduğundan daha çok ibretlik Aristoteles felsefesinde daha fazla yeri yoktur. Ayrıca metafizikteki tüm paralojizmlerin

en büyüğü ve geleneksel felsefenin tümünde can alıcı safsata diye betimlenebilecek şey, kavramların oluşturulduğu şekilde üretilen ama altında toplandıkları şeye ayrılmaz özellik olarak yüklenen kavramların bu zamansızlaştırılmış anlamından başkası değildir.

Aristoteles'in biçimleri, kavramları ebedi ve değişmez bir şey gibi farzetmesinin ardında yatan mekanizma, sanırım, budur. Soyutlamayla onlardan alınan şeyi, zamansızlaştırma anını, Aristoteles saf kendi başlarına varlıklarını, onlara olumlu bir nitelik olarak, ontolojik öncelikleri olarak yüklemiştir. Ayrıca Batı düşüncesinin tümünün, Aristoteles'in ve ondan önce de Platon'un vardığı bu sonucun büyüsü altına konmuş olduğu söylenebilir. Hegelci felsefe bile bu yanılsamadan büsbütün kendini yoksun bırakamamıştır. Kavramın yapısının varlığa bu aktarımının doğurduğu aykırılıkları size göstermek üzere küçük bir örnek kullanmak isterim. Yaklaşık otuz yıl önce, belki birazcık daha sonra, fenomenoloji ekolünden gelen, sözüm ona filozof Maximilian Beck adında biri dışarıya göçmüşken noksansız şu başlığı olan bir kitap yayımladı: *Psychology. The Nature and Reality of the Soul.*[1] Böylesi kaynakların nadir olmaktan ırak olduğu felsefe literatüründe benim bildiğim cümbüşün en saf kaynaklarından birisi olan bu kitap, size anlatmak istediğim şeyin dışında, bu arada, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgilidir. Bunu tartışırken, kavramı doğuran öznel soyutlama ediminden kavramı koparan modern uygulamayı benimser ve her bir tekil kişinin ruhunun, o ruhun bir *özüne* denk geldiğini (muhtemelen Husserl'in de yapmış olabileceği gibi) öne sürer. Demek ki, bu ruha "bakabilen" birisi onun varolduğunu doğrulayabilir. Basit bir dille, Beck, filozofun eriştiği bireyin ruhunun bu özü ya da bu kavramı ile gerçek varlık arasında herhangi bir çakışma olmadan, her bir bireyin ruhunun saf kavramının elde edilebileceğini savunur. O yüzden fenomenolojik işlemler aracılığıyla, ama ancak bu ru-

1 1938'de Leiden'de basılmıştır. Bkz. Adorno'nun kitap hakkındaki eleştirisi için, GS 20.1, s. 240 ve ilerisi.

hun gerçekten varolup olmadığına ilişkin sorunun çıkarılmasıyla, bireysel ruhun saf kavramına ulaşılabilir. Husserl'i izleyerek, uzamsal-zamansal varoluşunu farzetmeden onun tüm niteliklerini, tüm somut bütünlüğünü saptayabilirim. Bu, Maximilian Beck'e ölümsüzlük sorununun olağandışı basitlikte ve oldukça şaşırtıcı bir çözümüne ulaşma olanağı verir. O, "ruh" denen bu özün; tüm somut maddileşmesiyle saptayabildiğim her bir tekil kişinin bu ruh kavramının sonsuz olduğunu söylüyor. Böylelikle, eğer bir fenomenolog, burada ön sırada oturan birinin ruhu ya da özü gibi bir kavrama sahipse ve söz konusu kavram yeterli ise, asla yok olamaz. O bakidir; ona sahip hiç kimse canlı olmasa bile ya da onun başvurabileceği görgül hiçbir kişi olmasa bile o nesnel bakımdan geçerlidir. Ayrıca her bir tekil kişinin bu özü herhangi bir uzamsal-zamansal sondan bağımsız olduğu ölçüde -Beck'e göre- ölümsüzlüğün varolduğu, tek tek her bireyin bu özlerinin ölümsüz *olduğu* söylenebilir. Tersine -Herr Beck'in lütuf gösterip söylediğine göre- tekil insanlar elbette ölümlüdür ama bunun konuyla kesinlikle ilişkisi yoktur. Bireysel bilinç, bireysel beden, bir kişinin bireysel psikolojisi de ölümlüdür. Somut ama tüm varoluştan arındırılmış her bir kişinin *olasılığı*, her bir kişinin saf kavramı dışında hiçbir şey ölümsüz değildir. İnsanların kendileri hiçbir şey etmemekteyken ve yok edilebilirken bunun da ölümsüzlük sorununu çözdüğü zannediliyor.

Baylar, Bayanlar; sonsuz ve yok olmayan bir şey olarak kavramın hipostazının, bu türden bir bağlamda böylesi bir kavramın gerçek anlamı karşısında burada basbayağı bir hile, bir aldatma haline gelmiş olduğunu kavramak için büyük dinlerde ifade edilen ölümsüzlük beklentisiyle ya da kurtuluş umuduyla karşılaştırıldığında böylesi bir teorinin değerinin ne olduğu üzerinde yalnızca bir an için düşünmeye ihtiyacınız olduğunu sanıyorum. Tabi bu örnekte yalnızca bunak bir fenomenoloğun aptallığıyla uğraşıyoruz; ama çoğu kez normal diye bilinenlerden çok, patojenik vakıaların daha açıklayıcı olduğu görülür, tıpkı bu tarif-

siz budalaca avuntu durumunda olduğu gibi. Bir kimsenin bazı mantıksal gerekçelerle kavramının ölümsüz olmasının, eğer o kimse yine de bir kül yığını olacaksa, ne yararı var? Bu türden bir öğreti ölümsüzlük gibi bir kavramla eşleştirildiğinde abesliği ve yüksekten atıp tutması açık hale gelir. Ne var ki, ben bunu Herr Beck'e karşı polemiğe kalkışmak için söylemiyorum; ama yalnızca onun, nihayet tüm metafizik sorunlarının en önde geleni olan ve Platon ile Aristoteles'ten Aquinolu Thomas'a ve hatta dilerseniz Descartes'a kadar büyük filozofların yüce öğretileriyle ilgili olduğu için ölümsüzlük gibi bir soruna böylesine bir yaklaşımda hilekârlık gibi bir şeyi bariz biçimde gösterdiğine inandığımdan ötürü söylüyorum. Bu hipostazdan ilk kaçınan Kant oldu; ama onun için bile kavram bir özerklik, hipostaz anına sahiptir, zira onun eseri, olası bir içeriğin biçimi olması gerekmeyen neredeyse Aristoteles öncesi türünden saf biçimler içerir. Bu yorumların, Aritoteles'in biçimin dolayımlılığı üzerine düşünmede neden başarısız olduğuna ve biçimin özerkliği düşüncesinin ciddiye alındığında -yani ölümsüzlük kavramı kadar kökten bir şeye uygulandığında- tartışmasız saçma sonuçları olduğuna açıklık getirmiş olmasını umuyorum.

Şimdi, Aristoteles'in kendisinde biçimin bu hipostazının onun tüm sistemini birarada tutan bir sonucu olmuştur; onun önkoşuludur ya da nasıl ifade edilmek isteniyorsa. Aristoteles, betimlemiş olduğum tarzda saf biçimi saf edimsellik ya da saf gerçeklik olarak anladığı için hipostaz, dağınık tekil şeylerde taşınan amacı - τὸ οὗ ἕνεκα - gerçekleştiren tek güç haline gelir. Böylelikle o, *causa finalis* yani üzerine evrenin işleyişinin inşa edildiği nihai bir nedensellik haline gelir. Ayrıca Aristoteles'te tıpkı gerçekliğin olasılıkla olan bağlantısının tuhaf biçimde baş aşağı durmasında olduğu gibi benzer biçimde amacın nedenle olan bağlantısı da baş aşağı durmaktadır. Zira ona göre amaçlar tek ve doğru nedenlerdir; karşılaştırıldığında genellikle nedensellik olarak başvurulan şeyin Aristoteles'te, yakında göreceğimiz

üzere, oldukça kötü bir baskısı vardır. Bununla birlikte bu genel gözlem daha fazla ayrım yapmayı gerektiriyor. Aristoteles'te, Ortaçağ boyunca gücünü korumuş ve Schopenhauer'in *Yeter Neden İlkesinin Dört Katlı Kökü Üzerine* adlı kitabında yeniden ortaya çıkmış bir bölümleme olan dört tür neden vardır. Aristoteles'e göre ilk olarak maddi neden vardır; gerçi o, "maddi" ve "formal" terimlerini bizim normal mantıkta kullandığımız tarzda değil, ama benim size ayrıntılı olarak açıklamış olduğum ὕλη ile μορφή arasındaki antitez açısından kullanır. Sırf madde olduğu ve henüz biçimlenmediği sürece maddi zorunluluk ya da neden ὕλη'den çıkar. Sonra zaten sözünü etmiş olduğum -μορφή'den çıkan- formal neden, hareket ettiren neden ve *causa finalis* ya da τέλος yani ereksel neden türleri gelir. Nedenlerden son üçünün, μορφή olarak formal nedenin, her şeyi kendine doğru yönlendiren hareket ettirici nedenin ve en yükseği olan ereksel nedenin tümünün aynı olduğunu ve kökten indirgenirse hepsinin aslında dördüncüyle örtüştüğünü görmek -ve bu, Grek felsefesi tarihinde görece erken tanınmıştır[1]- zor değildir. O yüzden, bu "akıl il-

1 Söz gelimi Zeller tarafından:
Aristoteles genellikle dört tür temel ya da neden belirtir: maddi, kavramsal ya da formal, ilk hareket ettirici ve erek neden. Bununla beraber, yakından incelendiğinde bu dört neden ilk iki nedene indirgenir. Herhangi bir şeyin kavramı onun ereğinden farklı olamaz; zira tüm ereklilik bir kavramın gerçekleştirilmesini amaçlar. Bununla beraber, ister içeriden onun ruhu olarak o şeyi harekete geçirsin ya da isterse ona hareket dışarıdan gelsin, bu kavram da hareket ettirici nedendir. Zira ikinci halde bile hem doğanın eserlerinde hem de sanatınkilerde harekete yol açan, şeyin kavramıdır: ancak bir insan, bir insanı meydana getirebilir; ancak sağlık kavramı hekimi, sağlığa neden olacak yönde çalışmaya zorlayabilir. Benzer şekilde, dünyanın en yüce amacı ve onun hareket nedeni olan saf formu, en yüce nedenle ya da tanrısallıkla birleşmiş olarak bulacağız. Ancak, kendi doğa açıklamasında bile Aristoteles, zorunlu ve erek nedenler yani maddenin etkisi ve formun ya da kavramın etkisi olmak üzere yalnızca iki tür neden ayrımı yapar. O yüzden özgün diye bakmamız gereken yalnızca bu farklılıktır. Formal, etkili ve erek nedenler arasındaki ayrım sırf ikincildir; üçü birden doğaları gereği, kendi başlarına her zaman tek bir şeyde birleşmese bile bunlar birdir ve yalnızca duyulur fenomenler âleminde ayrılırlar: çeşitli

kesinin dört katlı ilkesi"ne rağmen yalnızca iki ana ikicil kategori ὕλη ile μορφή, Aristoteles'te ortaya çıkar -ya da maddede kalan sırf olasılık olarak δύναμις ile onda gerçekleşen edimsellik olarak ἐνέργεια kategorilerinden söz etmemiz belki daha doğru olacaktır. Aslında, o yüzden, Aristoteles felsefesi, metafizik düşüncenin ikiciliğinin Descartes'tan beri modern felsefede yeniden belirleyici hale gelmesine oldukça benzeyen bir tarzda kendisinin tüm *Metafizik*'ine egemen olan biçim ve madde ikiciliğini içerir yalnızca.

Ne var ki, bu, benim böylesi bir ağırlık yüklediğim Aristoteles'in felsefesindeki dolayım unsuru tarafından karmaşıklaştırılmaktadır. O, belirli olan her şey biçimin tarafına çekilirken, maddenin -hâlihazırda birçok kez ortaya koyduğum üzere- yine de onun felsefesinde olması beklenen sırf olasılıktan çok daha fazla bir şey haline gelmesi olgusunda kendini belli eder. Aristoteles'in ὕλη kavramında tuhaf bir gerilim ve zorluk vardır; bir yandan aşağılanır, yetersiz bulunur, ahlâki olan da dâhil her bakımdan kınanırken, öte yandan sayesinde bu unsurun, biçimi bakımından heterojen olsa da, bir çeşit canlılıkla, bir eğilimle hatta belli bir özlemle donatıldığı dikkat çekici bir kabul vardır. Elbette bunun bir nedeni vardır. Zira size açıklamış olduğum üzere, Aristoteles'in tam da kendisi kategori yönünden olası olan diye dolayımlanan saf bir olasılık olarak maddeyi kavraması gerçeğine rağmen, tam da bu gerçek bir kavramı ima eder. Olası olan şey, henüz oluşmamış başka bir şeyle bağlantı içinde belirlenen mevcut bir şeydir. Bu nedenle saf olasılık kavramı hâlihazırda, Aristoteles'in teziyle kesin uyum içinde sahip olmaması gereken bir tür belirlilik içerir. Bununla birlikte eğer o, ὕλη'yi biçimin olasılığı diye, yani en azından potansiyel olarak başka bir şey tarafından belirlenebilen bir şey olarak anlarsa, ilkin ὕλη gibi görünen olasılığın saf boş bir x olduğuna yönelik bu fikrin öte-

---

nedenleri olan şey haline gelen ama ebedi olanın yalnızca bir nedeni, kavramı vardır. (Zeller, II.2, s. 327 ve ilerisi).

sine gitmeye mecbur kalır. Aslında başta zannedildiğinden çok daha fazla biçimsel belirleyicinin kökleri, Aristoteles'in ortaya çıkardığı üzere, maddede bulunmaktadır. Zira o, maddenin bu olasılığını, bizim sonradan bilimsel anlamda zorunluluk diye adlandırmış olduğumuz nedensellikle, Grekçe sözcüğü kullanırsak ἀνάγκη ile sağlamaktadır.

Anaksimandros'un ünlü sözünde ifade edildiği gibi[1] ανάγκη, içindeki her şeyin zaman sırasına göre kefaret ödemek zorunda olduğu tüm canlıların bir kaderde söylencesel iç içe geçiş kavramıdır. Ayrıca tüm söylencesel fikirler gibi ανάγκη kavramı aslında doğal felsefenin bir kategorisi, yani canlandırıcı doğa güçleri öğretisinin ussallaştırılması ya da sekülerleştirilmesi idi. Ανάγκη ya da zorunluluğun söylencesel, doğal kökeni Aristoteles'te varlığını sürdürmesi yönüyle bu türden zorunluluk, modern felsefede, özellikle Kant'ta olduğu gibi düşünen özneye değil maddeye yüklenir. Elbette bu doğal zorunluluğu, bu ανάγκη'yi sırf bildik öznel bir şey gibi ele almak Aristoteles'in aklına hiç gelmedi. Kuşkusuz, kaderin bir parçası olarak nedenselliğin büyüklüğü antik dünya insanı için hiç tartışmalı hale gelmedi. Burası, tam da Antik Çağ'ın kendi mitolojik fikirleri üzerinde sırf düşünmenin asla ötesine geçmediği noktadır. Onun konuya başka bir şey eklemesi de bana epeyce açıklayıcı görünmektedir: modern şartlarda "rastlantı" diyeceğimiz şey ve bunun için ilki kendi başına hareket eden demek olan αὐτόματον ile ikincisi aynen her şeyin olageldiği gibi olduğu söylencesel fikrini içeren τύχη olmak üzere onun eserinde iki kavram bulunması. Doğal nedensellik ve rastlantı anlamında nedensellik kavramlarının her zaman felsefede bir biçimde birleştirilmiş olduğuna -burada bu gerçekten önde gelen sorunun peşine düşmek istemesem de- dikkat çekeceğim. Aristoteles'in kendi teleolojisi aracılığıyla betimlemeye çabaladığı üzere doğal nedenselliğin düzenliliği asla ardışık

1 Bkz. s. 99, 3. dipnot. Adorno GS 5 s. 32 ve NaS IV.4, s. 332'de Anaksimandros'un "deyişine" de başvuruyor.

anların içsel tutarlığına denk gelemediği için nedensel olan her şey de bir rastlantı anına sahip gibi görünür. Ayrıca, belki daha önemlisi, nedensellik anından ayrı olarak, özdeşlik ilkesinin altına konamayacak ve düşüncede özdeşliğin her şeye gücü yeten ilkesine uygun olarak konu dışı ve rastlantısal görünmesi gereken tümü bunun gibi anlar var. Dolayısıyla nedensellik ile rastlantı arasında tuhaf bir bağıntı vardır; nedenselliğin, nedensel-mekanik düşünmenin baskınlığı dünyada daha çok insafsız hale geldikçe nedenselliğin ağır basmasıyla ne çok anlamın, ne çok *iç* tutarlılığın kaybedilmiş olduğunun bir tür hatırlatıcısı olarak rastlantı kategorisi de daha çok artar. Kuşkusuz bunun toplumsal gerekçeleri de vardır; gerçek şu ki, toplumsal örgütlenme araçlarında ussallık artıkça toplumsal örgütlenmenin sonuçları usdışı, rastlantısal kalmıştır. Bu ilişki; derinden rastlantıya bağlı olan olasılık yasası mikrofizikte ve kuantum mekaniğinde nedenselliğin yerini almaya başlamış olduğu sırada elbette artık kayda değer bir yakınsamaya uğrayan nedensellik ile rastlantı bağıntısına yansımaktadır.[1]

Bu yüzden Aristoteles'in, kendisinin büsbütün soyut bir şeye indirgediği ὕλη'den umulabilecek olandan daha fazlasını ona yüklediğini görebiliriz. O, bir bakıma, Grek aydınlanmasının ilerlemesi ve özellikle Platon'un ve Aristoteles'in kendisinin ussalığı tarafından yeri değiştirilmiş o söylencesel kategorilerin deposu, sığınağı haline gelir. Bu her iki an -bir yandan kendi başına açık seçik olmayan, bir fikir de olmayan kör doğal nedensellik, nedensellik içindeki körlük anı, öte yandan bir yaratıcı fikrine benzeyen τέλος, erekbilim- aynı rastlantı gibi, Aristoteles'e dek geriye gider. Onun *Metafizik*'inde bu anlar, μορφή'nin, saf biçimin ya da nihayet "hareket etmeyen hareket ettirici"nin bir amaca yönelik etkinliğini sınırlandırma işlevine sahiptir.[2] Bu yüzden

1 Adorno, günümüzde genel nedensellik krizini *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 265 ve ilerisinde özgürlük üstüne olan bölümde tartışır; ayrıca krş. NaS IV.4, s. 141 ve s. 212 ve ilerisi.

2 Bkz. s. 73.

önünüzde tüm Batı metafiziğinin basit bir şeması durmaktadır; bu şemada sanki mikroskop altındaymış gibi, temeli akılda ya da özgürlükte olan doğal nedensellik ile erekbilim arasındaki farkı gözlemleyebilirsiniz. Özgürlüğe, kör ἀνάγκη'den bağımsız bir bilince dayanan bu nedensellik öğretisi Aritotelesçi ikiciliğe dek geriye gider ve Kant'taki nedensellikte yeniden türetilir.[1] Ne var ki, biçim ve maddenin ikiye ayrılışı, ikisine karşılıklı aracılık ediliyor görünen sürekli değişim haline girer girmez, bu nedensellik ve özgürlük antitezi de Hegel'de olduğu gibi canlanmaya, sürekli değişmeye başlar.

Burada -bu hususla birlikte dersi bitireceğim- ayrıca -bu derslerin başlangıcında metafiziğin temel konularından bir tanesi olduğunu iddia ettiğim- özgürlükte olduğu gibi metafizik bir konunun nasıl yalnızca, Aristoteles'in felsefesinin özel bir niteliği olan aracısız ὕλη ile μορφή antitezinden tanıdığımız biçime benzediğini görebilirsiniz. Metafiziğin, ana konuları olduğu söylenen şeylerin, tıpkı ilkin o müthiş konuların bir listesini size yüksek sesle okuduğum sırada göründüğü gibi, yalıtılmış biçimde ele alınmasından ibaret olmadığını size göstermek üzere Aristoteles'in *Metafizik*'inin yapısını uzun uzadıya açıklamıştım; metafizik bu konuların arasındaki yapısal ilişkiler içinde ve nihayet bunları birleştirme ya da bir sisteme dönüştürme eğiliminde bulunmaktadır. Ayrıca birlik, Teklik kavramının aslında Aristoteles'in *Metafizik*'inin doruğunda ortaya çıktığını göreceksiniz.[2] Bu yüzden metafiziği, farklı filozofların -varlık, Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük ya da daha başka ne olabilecekse- tek tek metafizik konularını nasıl ele aldığını ortaya çıkararak anlayamazsınız. Bu kategorileri ancak, bütün olarak hesaba katılan bir felsefe içinde bunların işgal ettiği yer aracılığıyla anlayabilirsiniz. Kendi felsefi anlayışınıza yardımı dokunacak küçük bir tavsiyede bulunmaya iznim varsa bu; felsefi kategorileri hep kendi özel

1 Özgürlüğe dayalı Kantçı nedensellik kavramına dair krş. özellikle *Probleme der Moralphilosophie*, 4. ve 5. Dersler, NaS IV.10, s. 54 ve ilerisi.

2 Krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 138 ve ilerisi. (*M* 6-9, 1080 a 12 ve ilerisi)

yerindeki anlamı ve etkisi açısından olabildiğince katı ve kesin biçimde anlamaya uğraşırken, ortaya çıktığı düşüncenin tüm bağlamı, yapısı yoluyla genel anlamından farklı bir anlam üstlenmeyen hiçbir felsefi kategorinin olmadığına da dikkat etmeniz gerektiği olur. Felsefeyi anlamada önemli olan işte bu özel anlamdır.

ON BİRİNCİ DERS

6 Temmuz 1965

Aristoteles'in *Metafizik*'indeki konunun etkenleri ve en uç haliyle doğal nedensellik ve rastlantı kavramında görülen bu etkenlerin olumsuzluklarını irdelemiştim. Aristoteles'te bunlar, μορφή'nin değil, ὕλη'nin nitelikleridir ve dolayısıyla (Hegel'in diyeceği gibi) soyut olasılığın, δύναμις'in nitelikleridir; somut hale gelmiş idelerin, ἐνέργεια'nın değil. Şu halde Aristoteles'e göre doğanın tüm kusurları maddeden kaynaklanır. Tüm hareketsiz, cansız madde kavramları, Latin şairin ifade ettiği üzere *rudis indigesta moles*,[1] Aristoteles'in dünyadaki kusurlardan maddeyi sorumlu tuttuğu bu tezine dek geriye gider. Zihin ve anlam tarafından dokunulmamış ve bırakılmış bir şey olarak sırf varoluşun tüm ideleri de, yüceltilmiş bir biçimde, böyle yapar. Gündelik yaşam dedikleri şeyin kavramlarının -benim "meleme" adını taktığım şey, eleştirilmeden ağızdan ağza dolanan ya da gazetelerdeki önde gelen ya da gelmeyen makalelerde apaçık diye sunulan fikirler- neredeyse tüm bu kavramların üst katmandan aşağıya doğru ne çok batmış olduğunun genellikle anlaşıldığını (belki burada bu

1 Şair Ovidius'tur; krş. *Dönüşümler*'in açılışı: "Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere Chaos: rudis indigestaque moles . . ." ("Kara ve deniz yaratılmadan önce / Tüm dünyada Doğanın tek bir yüzü oturmuştu / Kaos denen şey muazzam kaba bir yığındı. ...") (Ovidius, *Selected Works*, Londra/New York 1939, s. 130).

konuya dikkatinizi çekerim) sanmıyorum. Bu demek oluyor ki, bunlar, unutulup gitmiş olan asıl bağlamdan koparılmış olmaları sayesinde görünüşte apaçık doğruluklar karakterini üstlenen büyük bir metafiziğin, büyük bir felsefenin basitçe kalıntılarıdır. Apaçıklık yalnız ortadadır, zira besbelli ve inandırıcı oluşlarını ilk ortaya çıktıkları yapılara borçludurlar, oysa şimdi daha fazla temellendirmeye gereksinim duymayan olgular gibi ele alınmaktadırlar ve tam da o nedenle uydurmalara dönüşmektedirler. Bu, Aristoteles'teki madde ve biçim antitezine ki, kabul edilmiş düşüncelerimizden tanıdık gelen ikilikleri, kendisinin büsbütün farkında olamayacağımız ölçüde önceden biçimlendirmiş olduğu söylenebilir, özellikle uygulanır. Molière'in *Le Bourgeois Gentilhomme*'unda, kendisine düz ve şiirsel olmak üzere iki tür konuşma olduğunu açıklayan retorik öğretmenine "Ooo öyle mi, ben hangisini konuşuyorum ki?" diye soran Mösyö Jourdain'in durumunun gerçekten aynısıdır bu. Kendisine düz konuştuğu söylenince Jourdain gururla haykırır: "Aman Tanrım, hayatım boyunca düz konuşmuşum ve ben bunu bilmiyordum bile!"[1]

---

1 Krş. Molière, *Le Bourgeois Gentilhomme*, I, 7:

Maître de philosophie: Tout ce qui n'est point prose est vers; et tout ce qui n'est point vers est prose.

Monsieur Jourdain: Et comme l'on parle qu'est-ce que donc que cela?

Maître de philosophie: De la prose.

Monsieur Jourdain: Quoi? Quand je dis: 'Nicole, apportez-moi mes pantoufles, et me donnez mon bonnet de nuit', c'est de la prose?

Maître de philosophie: Oui, Monsieur.

Monsieur Jourdain: Par ma foi! Il y a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j'en susse rien, et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela.
(Molière: *Oeuvres complètes* II. Textes établis, présentés et annotés par Georges Couton, Paris 1971, p. 730)
Felsefe Öğretmeni: Şiir olmayan şey yazıdır; yazı olmayan şey de şiir.
Mösyö Jourdain: Peki konuşulan şey nedir?
Felsefe Öğretmeni: Düzyazı.
Mösyö Jourdain: Yani ben, Nicole terliklerimi getir, gecelik başlığımı ver desem, bu düzyazı olur mu?

Uslu Mösyö Jourdain'in düz konuşması kadar öyle masum olmaması dışında hayatımız boyunca Aristoteles konuşuyoruz ve "bunu bilmiyoruz bile."

Söz gelimi, Hıristiyanlık öğretisinde o kadar merkezi hale gelmiş ve ilk kez Augustinus'ta dünyada olup bitenlerin bir tür hiyerarşisine rehberlik etmiş göksel ve dünyevi küreler arasındaki farklılık[1] doğrudan gerideki bu Aristotelesçi ikiliğe ya da ikiciliğe işaret eder. Eril ve dişil kategorileri bile Aristoteles'in aynı ikiciliğine göre ayırt edilir; tüm yüksek, biçim verici kategoriler -ancak ataerkil bir toplumda gayet apaçık olduğu üzere- eril olanla bir tutulur, sırf maddi ve var olan ise dişildir. Elbette hepiniz, size *mater* ile *materia* kelimelerinin kökenlerinin bağlantılı olduğunu söyleyen bilgili bir öğretmene katlanmışsınızdır; ardından gelen zafer ulumasını hatırlayacaksınız -bu da Aristoteles'in *Metafizik*'inden bir yankıdır. Kuşkusuz bunun ardında doğayı denetleyen ilke ile bu ilkenin baskı altına aldığı, baskı altına alındığı için biçimsiz diye sunulan doğa arasındaki ayrım yatmaktadır. Biraz abartarak, Aristoteles'teki ὕλη dünyasının Bachofen'in anaerkil olarak adlandırdığı tarihöncesi imgelemin dünyası olduğu, oysa *logos*'un dünyasının, Olimpos tanrılarının dünyasının merkezileştirme ilkesinin, *μορφή* ile bir tutulduğu söylenebilir. Ayrıca bu merkezileştirme ilke düşüncesinin, benim demin söylemiş olduklarımdan çıkandan çok daha katı anlamda onun düşünüşünde doğru çıktığını göreceksiniz. Ancak, maddeye yüklenen en önemli nitelik onun biçime direnmesidir ve Aristoteles'e göre bu direnme, onun için konu bakımından özel önem taşıyan bir şeyi açıklar: Aristoteles'in aşamalı diye tasarladığı değişim ya da

---

Felsefe Öğretmeni: Evet, efendim.
Mösyö Jourdain: Demek kırk yıldır farkında olmadan düzyazı konuşuyormuşum; bunu öğrettiğiniz için teşekkür ederim.
(*Kibarlık Budalası*, Çev. Tuncay Türk, Oda Yayınları, s. 31, İstanbul, 2006)

1 Adorno Augustinus'un tarih felsefesini, *Fortschritt*'in içinde tartışır, krş. GS 10.2, s. 620 ve ilerisi.

gelişimin özel karakteri.[1] Esasen burada sahip olduğunuz şey, Hıristiyan teolojisinin sonraki bir sorunudur: Tanrı'nın yarattığı dünya neden kutsal bir dünya değildir; neden hâlihazırda mükemmel değildir? Bu da, yaratmanın yaratıcıyla saf özdeş olmaya ters düştüğünü ya da bir biçimde buna direndiğini öne süren aynı ikici ilkeye uygun olarak yanıtlanır. Öte yandan maddedeki, yaradılıştaki en yüksek ilkeye yönelik birtakım dürtüler olduğuna dair tamamlayıcılık ilkesini bile[2] yine Aristoteles'in *Metafizik*'inde önceden kavranmış bulacaksınız. Burada hâlihazırda, hoşunuza giderse, Aristoteles konu bakımından bu kavram üzerine düşünmese bile, bir diyalektik taslağı vardır. Ayrıca eğer Aristotelesçi motif, eseri Aristoteles'in idealist bir nakaratı diye

1 Aristotelesçi gelişim kavramının aşamalı karakterine ilişkin olarak krş. Aristoteles'in mantığı içerisinde "bir süreksizlik unsuru" bulan Ernst Bloch:
Bizim için aşırı derecede diyalektiğe gereksinim duyan gelişim unsuru Aristoteles'te sıçramalarla ilerlemez. Gelişim hiçbir devrimci unsur taşımaz ama münhasıran evrimcidir. ...Ona göre gelişim, çok uzun dönemler boyunca suyun oluştuğu şekilde Neptüncü olan, dolayısıyla ani bir şiddetle, kesik geçişlerle ortaya çıkışın görüldüğü şekliyle Vulcanusçu olmayan, derece derece evrilen entelekyadır. Dolayısıyla, diyalektik Aristoteles'in gelişim kavramından atılmaktadır. (Ernst Bloch, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-56*, vol. 1: *Antike Philosophie*, Frankfurt/Main 1985, s. 229)

2 Schopenhauer'in felsefesinde dürtü ya da güdü (*Drang*) kavramı, "en alt kademeden İstemenin nesnelliğine" işaret eder. Ama
Bize, İstemenin kör edimi ve bilgiyle aydınlatılmış edimin birbirlerinin alanlarına oldukça şaşırtıcı biçimde girdikleri pek sıradışı bir fenomen sunulmaktadır. ... Aklın olsun ya da sırf algının olsun genelde bilgi... aslında, nesnelleşmesinin yüksek evrelerinin bölümlerini, bedenin herhangi bir organı gibi bireyin ve türün hayatta kalmasının bir aracı, sırf bir μηχανή olarak biçimlendiren İstemeden kaynaklanır. (Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, cilt 1, Darmstadt 1982, a. 221 ve ilerisi).
Tıpkı Schopenhauer'in dürtü ve biliş arasında bir soy inşa etmesi gibi, Scheler de "ifadenin ilk fenomenine" katılım aracılığıyla "en yüce ilkeye doğru bir tür güdülenmeyi" temsil eden bitkilerde bile bilinçsiz bir "duygu dürtüsü" teşhis eder; bitkilerin "umursamazlık, zindelik, bolluk, yoksulluk gibi... iç hallerini, duygu dürtülerini ifade ettikleri belli bir fizyonomileri olduğunu" öne sürer. (Max Scheler, *Gesammelte Werke*, cilt 9, s. 15).

gayet iyi betimlenebilecek Hegel'de mutlağın ya da dünyanın gidişatının kavranmasında kayda değer bir rol oynamışsa bu beni şaşırtmayacaktır. Zira bu öğretiye göre, tam anlamıyla madde onun potansiyeline karşı geldiği, onunla çelişki içinde olduğu için, mevcut herhangi bir durum doğası gereği katı olduğu için hareket ortaya çıkar ya da tetiklenir; o yüzden sonraki felsefede "sırf varoluş" diye adlandırıldı. Benzer biçimde söz gelimi tarih felsefesinde, tüm öteki ülkelerdekinden çok daha aşırı olan Fransa'daki mutlakiyetçi koşulların kemikleşmesi yüzünden devrimin 1789'da tetiklenmiş olduğu söylenebilir. Böylesi toplumsal koşulların özel katılığı, bunların ενέργεια'ya direnci böylelikle karşıt olanın, radikal gelişimin asıl nedeni haline getirilir.

Üstelik, bir tür özerk bir ilke gibi bu şekilde kavranan, Aristoteles'te hiçbir genellik taşımayan bireylerin çokluğuna -yani "köpek" kavramı, "insan" kavramı gibi- ayrılmak zorunda olduğumuz en aşağı cins kavramları olanaklı kılan yalnızca maddedir. Bu, benim size tekrar tekrar bahsetmiş olduğum, Aristoteles'in, bir yanda mutlak biçimde belirsiz ve kavramsız varolan şey öte yanda onun kavramı olan şeyin bir çeşit toplam olarak somut olanı dikkat çekici biçimde kavrayışından kaynaklanır. Biraz abartarak, Aristoteles'te, bizim düşünmeye eğilimli olduğumuz üzere, tikel bir şeyi tikel olarak belirleyen şey olan biçimin değil maddenin *principium individuationis* olduğu söylenebilir. Bununla beraber, ona göre bireyleşimin kendisi tam tamına bu tikelleşme - varolan bir şeyin biçimiyle özdeş olmayışı ya da tam özdeşliği- üzerine kuruludur.[1] Bireyleşim böylece Aristoteles'te olumsuz bir şey haline gelir. Ayrıca bu da, bilişin bir nesnenin genelliği ve zorunluluğu içinde belirlenişiyle bir tutulduğu Kant'ta yeniden ortaya çıktığı haliyle; yalnızca, kendisini bireyleşim aracılığıyla ortaya koyan evrenselin tözel olduğu, evrensel ilkeyle özdeşliğin dışında kalan herhangi bir şeyin mutlak

1 Kesin olarak düzeltilemeyen sorunlu bir parça. (Krş. Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10461f).

biçimde değersiz, fani ve önemsiz görüldüğü Hegel'de en uç noktasına kadar inceden inceye ele alınmış olarak bulduğunuz haliyle tüm Batı metafiziğinin temel bir tezidir. Geçen yarıyıldaki[1] derslerimin odağı olmuş konunun burada ayrıntılarına inmem gerektiğini düşünmüyorum: olumlu metafizik bir ilke olarak mantıksal evrenselliğin yüceltilmesinin ve bireyleşimin ve tikelliğin olumsuz olarak yaftalanmasının hesaba edilemez sonuçları. Eğer büyük felsefe geleneği denen şey adını herhangi bir yerde ideolojiye ödünç vermişse, o yer burasıdır. Kendisini saf biçim olarak ortaya koyan evrensel, elbette *in abstracto* toplumsal baskının mevcut biçimidir ve bu tanıma göre dünya tarihindeki büyük taburlar peşinen haklı çıkarılmaktadır. Burada elinizde evrenselin iyi ile denkleştirilmesi vardır. Aristoteles tarafından maddeye uygulanmış olanlarda olduğu gibi karşıt tanımların maddeyi madde kavramının ima ettiği şeyin tersine dönüştürmüş olduğunu; yani onun görüşünde maddenin kendi kuvvetiyle donatılmış ikinci bir ilke haline geldiğini -Zeller'in haklı olarak vurguladığı üzere[2]- söyleyebilirsiniz. Onun da sonradan alışılmamış uzun erimli sonuçları olmuştur; bugün, idelerin genel deposunda çökelmiş ve bütün bir felsefi geleneğe hesap edi-

1 1964-5 kış döneminde Adorno "tarih ve özgürlük öğretisi" üzerinde ders veriyordu. Krş. NaS IV. 13 (hazırlanıyor).

2 Zeller, Aristotelesçi madde tanımından şunu çıkarır:
Bir kimse, maddenin yalnızca bir yokluk, henüz-orada-olmayan-bir-varlık tarafından formdan ayırt edilemeyeceğini, ama ona kendisinden bir şeyler eklemesi gerektiğini düşünebilir. Ancak, filozofun tam anlamıyla özlü bir şey olarak yalnızca tekil şeyleri gördüğünü hatırladığımızda maddenin bu önemine çok daha yüksekte bile değer biçeriz. Form... hep evrensel olan bir şeyken, eğer sadece tekil olan töz ise ve o yüzden tekil şeyin temeli maddede bulunuyorsa, zorunlu varlığın temelinin de maddede yattığı ve tözün saf form olmadığı ama form ve maddeden oluşan bir şey olduğu sonucundan kaçınmak zordur. Aslında, maddenin tüm varlığın alt-katmanı olduğu zannedilirken töz alt-katman (ὑποκείμενον) diye tanımlandığı için, öyle görünüyor ki, tek başına madde tüm şeylerin asıl tözü diye tanınmayı iddia edebilmektedir. Bunu, ne var ki, [Zeller devam eder] Aristoteles muhtemelen kabullenemezdi. (Zeller II.2, s. 344)

lemeyecek derecede tahakküm etmiş Aristoteles'teki o anlardan sizleri haberdar etmeye çabalıyorum. Sonuçları, insanların farklı türden bir ilkeye, zihin ilkesine karşıt bir şey olarak genelde maddeyi düşündükleri zaman maddeyi bir ilkeye çevirerek onu, öyle diyelim, maddesizleştirdiklerini, bir kez olsun bilmişlerse eğer, unutmuş oldukları yönünde oldu. Madde kavramının göstergesi olduğu şey, bu terimin tek akla yatkın içeriği ve anlamı, kavramsal olmayışıdır. Ayrıca kavramın en dikkat çekici özelliklerinden bir tanesi, kendisi bir kavram olsa da, hâlâ onun kavram olmayan bir şeyi nitelendirebilmesi; aslında sonunda kavramsal-olmayan bir şey anlamına gelmek *zorunda* oluşudur. Eğer Aristotelesçi ikiciliğin sonucu bütün bir felsefi geleneğin girdiği doğrultu göz önüne alınırsa, genel "madde" kavramının örtük biçimde maddi şeylerin yerini alması suretiyle maddenin kendisinin kesinlikle olmaması gereken bir şeye dönüşmüş olduğu doğrudur: kavramsal bir şey. Yalnızca gerçekten böylesi kavramsal türden etkenler madde *olarak* (*qua*) tanınmaktadır.[1]

Bunun felsefe için sonucu idealizm oldu; abartısız, onun bilmemesi dışında böylesi gevşek bir deyim sapmasını mazur görecek olursanız, Aristoteles'in nesnel bir idealist olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle yalnızca kavramlardaki maddeden bahsedebilmem olgusu, bu kavramların kendisi maddi *olmayan* bir şey anlamına gelseler bile, tüm maddenin kavramla özdeşleştirilmesine ve nihayet kavramsal olandaki tüm maddenin çözülmesine, sonradan felsefenin idealist yorumunun dayandığı tüm nesnelliğin düşünen özneye indirgenmesine zemin hazırlar. Aristoteles'in madde tartışmasında geçen en dikkat çekici tanımlardan ve nitelendirmelerden elde edilen bu düşünceler, onun görüşlerini geriye dönüp bakıldığında, bizim için bilgi ile o çağa özgü bilgi arasındaki farklılığa odaklanmış saf genetik yaklaşımda olabileceğinden daha akla yatkın kılar. Bu düşünce-

1 Bu parça, editörün emin olmaktan uzak olduğu düzeltilmiş metindeki bir değişikliğe dayanmaktadır. (Krş. Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10463.)

ler, neden Aristoteles'in bazen ilk varlığı, *πρώτη οὐσία*, saf, yani biçimsiz, tekil şeylere, *τόδε τι qua ὕλη*, yüklediğini ve bazen de onu, biçimin kendisiyle bir gördüğünü anlamamızı sağlar. Açıklaması şu; biçim ile içerik arasındaki ilişki bu ikicilikte varsayıldığından ötürü içerik ya da maddenin kendisi çeşitlidir, aykırı olsa bile, belirlenmiştir. Sonuç olarak, Aristoteles bir şey olması ve oldukça belli özelliklere sahip olması nedeniyle onu ilk varlık, πρώτη οὐσία olarak mı ele alması gerektiğinden yoksa kendi *Metafizik*'indeki genel eğilimle aynı çizgi içinde πρώτη οὐσία belirlemesini yalnızca μορφή ya da ἐνέργεια olarak mı koruması gerektiğinden asla emin değildir.

Aristoteles'te harekete ya da her türden değişime yol açan şey, madde ile biçimin ilişkisidir. Değişim, biçimi olanlarla sınırlıdır, böylelikle, bağıntılı olarak, maddesi olmayan ve saf ἐνέργεια olanlar değişime tabi değildir. Saf edimselliğin de, *actus purus*, ebedi olduğu -ve bu, bu felsefenin en büyük paradoksudur- söylenebilir. Aristoteles'in *Metafizik*'inin gerçek amacının -ya da daha iyisi gerçek çıkarının- varlıktaki ya da varolan şeylerdeki değişmeyi toplama girişiminde yattığı varsayılabilir ki, deneysel bilimin -Aristoteles deneysel bilimciydi- ilerlemesiyle birlikte, Platoncu ebedilik ve değişmezlik anıyla birlikte kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıştır. Onun felsefesinde gizli kalan şey, varlık öğretisinin Eleacı ve Platoncu öğesi ile Grek ya da Helenci ilerici aydınlanmayla bağdaştırılan açık değişme anı arasındaki çelişkidir. Böylelikle Aristoteles'in *Metafizik*'inin tüm kurgulaması aslında şu tek sorun üzerine odaklanır: Değişim nasıl olanaklıdır? Bu değişim ya da hareket Aristoteles tarafından biçimin maddeye olan bağından türetilmektedir; bu, deyim yerindeyse, bu anların ayırt edildiği kendi ontolojisinden elde ettiği sonuçtur. Görev, neden değişkenliğin varolduğunu varlığın kendisinin temel yapısından, yani varlıkta yerleşmiş ὕλη ile μορφή ilkiciliğinden türetmektir. Değişkenlik, deyim yerindeyse, değişmezlikten idare edilecektir; *Mantık*'ı hem *prima philosophia* (yani ontoloji)

hem de bir diyalektik (yani radikal biçimde ele alınmış gelişme kuramı) olan Hegel'de sonradan yinelenen bir sorun. Sonraki zirvesinde felsefenin bu belirsizliğine de, o yüzden, Aristoteles'in felsefesinde bütünüyle delalet edilmektedir.

Onun *Metafizik*'i hakkında tüm söylediklerimizden sonra, bu soruya Aristoteles'in verdiği yanıt sizi şaşırtmayacaktır. Olanaklı olanın doğal nedenselliğe karşıt olduğu sürece, olanaklı olanın gerçekleşmesiyle bir tutulacak olan ki, Aristoteles onunla yukarı doğru hareketi ya da mutlağın artan belirlenimi aracılığıyla olan her şeyin ilerleyen ıslahını, değişimi kasteder, o harekettir. Bu, gerçekten Aristoteles'in esas önermesidir. Bir de bu önerme, hareket olanaklı olanın gerçekleşmesidir önermesi, hâlihazırda tarihin özgürlük bilincindeki ilerleme olduğuna yönelik Hegelci tezi ima eder.[1] Size, Aristoteles için μορφή tarafından belirlenimin, ἀνάγκη tarafından belirlenimin ve dolayısıyla kör zorunluluğun karşıtı olduğunu hatırlatırım. Bu kavrayış, en azından örtük biçimde, ussal olanın gerçekliğine yönelik Hegelci önermenin tersine çevrilmesini[2] (Hegel'in kendisinde de bulunabilecek bir tersine çevrilme) de içerir. Böylesi bir kavrayışı formüle etmek üzere Zeller, *Metafizik*'ten değil de *Fizik*'ten gelen bir parçayı alıntılar: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος εντελέχεια ἢ τοιοῦτον.[3] Demek ki, olanağı yüzünden olan, entelekheiası yüzünden meydana gelir; hareket, olanağın gerçek haline gelişidir. Ama Aristoteles, *in abstracto* harekete dair bu önermeyle birlikte konunun daha fazla

1 Krş. *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*, Giriş bölümü: "Dünya tarihi, özgürlük bilincindeki ilerlemedir; bir ilerleme ki, zorunluluğu içinde tanımak zorundayız." (Hegel, *Werke*, vol. 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 32).

2 Krş. *Hukuk Felsefesi*, önsöz: "Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir." (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, 1991, 29)

3 *Fizik* III 1, 201a 10; Zeller II, s. 351'de alıntılanmakta. "olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu. (*Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 2001. Krş. Aristotle, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, cilt 6, s. 51.)

üzerine gidilmemesinden hoşnut değildir. Bu noktada zaten dolayıma ya da muhtemelen bir kimsenin de söyleyebileceği üzere katılaşmaya gereksinim duyar; o yüzden bu hareketin her şeyden önce nasıl doğduğunu sorar. Aristoteles artık şöylece tartışır: Harekete yönelik itki ancak, hareket eden nesnenin hareketi aracılığıyla zaten *meydana gelmek* zorunda olduğu şey *olan* bir şeyden gelebilir. Bu, diyeceğim o ki, on yedinci yüzyıl felsefesinde tekrar tekrar bulacağınız türden, bütünüyle kavramlara yaslanan tipik akılcı bir çıkarımdır. Elbette, saf kavramlardan elde edilen sonuçların tüm Kantçı eleştirisine maruz kalmaktadır. Ancak, saf kavramlardan çıkardığı sonuçlar bakımından Aristoteles tam anlamıyla bir akılcıydı. Başlıca özelliği, saf kavramlardan sonuç elde etme yordamı olmuş Ortaçağ skolastik felsefesi gerisin geri Aristoteles'e döndüğünde bu, yalnızca harici tarihsel bir bağlantıyla olmamıştı. Bu can alıcı noktaya dair Aristoteles'in düşünüşü zaten skolastik idi; söz gelimi demin belirttiğim: harekete yönelik itki ancak, hareket eden nesnenin hareketi aracılığıyla zaten meydana gelmek zorunda olduğu şey olan bir şeyden gelir diyen önermeye benzeyen önermelerde olduğu gibi. Bu, iki anın hareket ettirici ile hareket edenin; akılcı, bir amacın yönlendirdiği tarzda yapılandırılmasını, kesinkes tüm modern doğa biliminin kendini kurtarmış olduğu tarzda içten belirlenmesini gerektirir. Böylesi bir önermeyi, söz gelimi, Newton adıyla ilişkilendirilmiş klasik, nedensel-mekanik fizikle bağlantılı olduğunu kafanızda canlandırırsanız, neden modern doğa bilimlerinin doğuşunun böylesine büyük bir ölçüde Aristoteles'ten, biçimlerin gerçekliği ve ona dayanan erekbilimden kurtulmuş olmak olduğunu anlayacaksınız. O öğretide zaten ima edilen, olgunlaşmış idealizmin motifidir; tikelin mutlağa doğru hareketinin zaten mutlağı gerektirmesidir. Aristoteles'in hareket teorisi ancak, herhangi bir harekette, onun hareket etmek isteyerek yöneldiği şeyin ayrıca hareketin faili olduğu varsayıldığında kavranabilir. Hegel'in *Mantık*'ı da tam olarak bu varsayımı epistemolojik düşünme yo-

luyla ayrıntılarıyla açıklamaya ve en baştan etkin bir şeyin sonradan nasıl kendi başına ve kendisi için kendini ortaya serdiğini göstermeye kalkıştı. O yüzden Hegel'in eserinin, Aristoteles'in metafiziğinin ontolojik programını aşkınsal, öznel bakımdan yönetilen bir çözümleme yoluyla geri kazanmaya uğraştığı kesin anlamda söylenebilir.

Aristoteles'e göre her hareket iki şey gerektirir: bir hareket ettirici ile bir hareket eden. Üstelik ona göre bu, kendi kendine hareket eden şeylerde bile geçerlidir. Bir şeyin kendi kendine hareket etmesinden söz edebildiğimizde bile, o şeyde iki farklı unsur ya da ilke buluruz: harekete geçirici ve hareket eden. Aristoteles'te bu öğreti, -hayvanlar dışında- kendi kendine hareket ettiğini bilebileceğimiz tek şey olan insana dayanır. Bu teoriye göre insan iki ilkeye bölünmektedir; daha yüksek, maddesiz ve ruhsal olan harekete geçirici ilke ile maddi ilke olan hareket ilkesi. Bu, bize hepimizin bilmeden nasıl "Aristoteles konuştuğumuzun" bir başka resmini sağlar. Şurası bir gerçek ki, beden ve ruh ikiciliğinin tüm çehresi, Batı düşüncesinin tümüne hükmetmiş ve Descartes'ın on yedinci yüzyıl akılcılığında açık bir felsefe konusu haline gelmiş beden-zihin sorunu, demin belirtilmiş olan Aristoteles'in insan kavrayışına kadar uzanır. Beden ve ruh tözlerinin daha sonraki ikiciliğinin tümü ve dolayısıyla bu ikici anların beden ile ruhun nasıl birbirlerine bağlandığına dair bütün soru; ilk defa tüm keskinliğiyle birlikte insanın kendisini harekete geçirici ilke ve hareket eden, maddi ilke diye bölen bu ontolojik antropolojide formüle edildi. Bu bölmede harekete geçirici, edimsel ya da biçim; hareket eden ise gizil ya da maddedir. Taşıdığı direnç anlarına rağmen yalnızca biçim -ἐνέργεια- maddenin ona doğru ilerlemesine neden olur. Maddenin içkin eğilimi gibi adlandırılabilecek olan şey ile maddenin biçime direnç gösterdiği karşıt ilke arasındaki ilişki sorununun, -gerçekten kayda değer tüm filozoflar gibi fenomenleri kusursuzca ve çelişkisiz birleştirmekten daha çok onları ifade etmekle uğ-

raşmış- Aristoteles'te asla bütünüyle açıkça dillendirilmemiş ve ayrıntılarına inilmemiş olduğu burada göz ardı edilmemelidir. Biçimin gerçekliği karşısında maddenin özünde direngen, karşıt ve dolayısıyla diyalektik an diye tanımlanmış olduğunu daha önceden size açıklamış olmama karşın bir de, maddenin kendisinin iyi ya da yüce diye biçime yönelen bir arzuyla, ὀρέγεσθαι ya da ὁρμή ile donatılmış olduğu da (zira bu teorinin Schelling'in daha sonraki teorisine yakınlığıyla birlikte, sizin dikkatinizi öncelikli olarak çektiğime inanıyorum)[1] doğrudur. Elbette yine bu, size söz ettiğim Hegelci motife işaret eder: maddenin, onu bilmeden, düpedüz kendi olasılığı aracılığıyla zaten ruh olması. Zira o, ancak ruhsal bir şey olduğunda, içinde yavaş yavaş gerçekleşen bu ὁρμή ile donatılabilir.

Üstelik biçim için maddeye duyulan bu gereksinim, Aristoteles tarafından iyi ya da yüceye duyulan gereksinim diye tanımlanmaktadır. Biçimin evrensel, iyinin ahlâk normu ve yücenin en yüksek metafizik ilke diye saptanması zaten Aristoteles'in *Metafizik*'inde başarılmaktadır. Üstelik Hıristiyanlık aracılığıyla bu da, aldığımız eğitimin bir sonucu olarak, belli bir felsefeyle olan bağlantısı ve o yüzden barındırdığı felsefe sorunları üzerine düşünmeden genellikle kolayca kabul ettiğimiz, evrensel bir düşünce haline gelmiştir. Artık, Aristoteles madde ile biçimin temas ettiği yerde her zaman ve muhakkak hareketin ortaya çıktığını belirtir.[2] Bu madde ile biçimin teması önermesinin bir

1 Bkz. s. 107 ve s. 108, dipnot.

2 Krş. Özellikle *Fizik*'ten olmak üzere Zeller II. 2 s. 356 2. notta destek diye alıntılanan parça; Zeller'in vardığı karar:
Aristoteles, hareket ettiricinin [yani form] etkisini hareket eden [yani madde] üzerinde ikisinin sürekli dokunuşuyla koşullanmış olmak üzere düşünür ve bu koşul ona artan biçimde zorunlu gibi gelir; zira saf cisimsiz olanın da dokunma yoluyla etki ettiğini savunur: düşünmenin bile dokunma yoluyla düşünülmüş olan şeyi özümsemesi beklenir; böylelikle düşünce formun maddeyle olan ilişkisinde olduğu gibi düşünürle aynı ilişki içinde olur. Ayrıca tanrısallık da benzer biçimde dünyaya ilk hareket ettirici olarak dokunur. (*agy*, s. 356 ve ilerisi)

başka Aristotelesçi arkaizm olduğu söylenebilir. Yani o, gözümüzde canlandırmayı güç bulduğumuz onun düşüncesindeki bu unsurlardan ya da anlardan bir tanesidir, zira bu iki an, madde ile biçim, burada aniden kesinlikle farklı iki ilkeye ayrılmaktadır ve sonra geriye dönük biçimde biraraya gelmiştir. Ne var ki, bu tutarsızlık, Aristoteles'te öznel derin düşünmenin esasen olmadığı gerçeğiyle (defalarca belirtmiş olduğum ve burada yeniden tekrarlayacağım üzere) bağlantılıdır; böylece Aristoteles ne biçim kavramının ne de madde kavramının ilkeler olarak soyut karakterinin gerçekten bilincinde değildir ve o yüzden her iki anının da varlığını kabul eder. Aristoteles'in felsefesi hakkında dikkat çeken, heyecan uyandıran ama aynı zamanda sürekli kafa karıştıran şey, onun aynı anda biçim ile maddenin karşılıklılığını, birbirine bağımlı oluşunu tanıması; ama yine de birbirine bağımlılıkları sırf harici bir ilişki olarak kalacak ve iç dolayımları tanınmaz olacak kadar bunları ayrı ele almasıdır. Doğru, bunlar biri olmadan ötekinin gerçekten varolamayacağı açıdan -gelecek ders geri geleceğimiz hayati bir istisnayla birlikte- düşünülüyorlar, ama bu bağımlılık öyle, bir ilkenin ötekini kendi olasılığının koşulu olarak içinde taşıyacak bir bağımlılık değildir. Bu haricilik, Aristoteles'in öğretisinde bu iki ilkenin aslında birbirlerine -kulağa çok çelişkili gelmezse, neredeyse bunlar sanki denebilir ki, iki farklı tözmüş gibi- dışarıdan temas etmeleriyle çarpıcı biçimde kanıtlanır, böylece hareket yalnızca ikisi biraraya geldiği zaman oluşan *tutuşma* aracılığıyla ortaya çıkar. Bizim sonraki duruş noktamızdan bu fikrin mitolojik yönüyle bir şekilde dalga geçmek kolaydır. Ama bu ders dizisinin ilk bölümünde öylesine gayretle size açıklık getirmeye uğraştığım temel yapıyı bir kez daha zihninizde canlandırırsanız, bu apaçık nahifliğin kendisinin basit yapının zorunlu bir ürünü olduğunu göreceksiniz.

Şimdi de Aristoteles için -bizi dinamik an ile ontolojik an arasındaki ana soruna götüren- nihai soru, bu iki anın yapısal bakımdan nasıl bağlantılı olduğudur. Ama söz konusu soruya bugün girişmemeyi tercih edeceğim.

ON İKİNCİ DERS

8 Temmuz 1965

Geçen derste size Aristoteles'in *Metafizik*'inde hareketin madde ile biçimin temasından ortaya çıktığını anlattım. Ayrıca bu iki temel kategorinin çoğalan anlarının apaçık onun eserinden ortaya çıktığını vurguladım. Bu demek oluyor ki, Aristoteles -dolayım fikrini aklında bulundurduğu sürece- biri olmadan ötekinin varolmayacağını bildiği halde bu dolayımı kategorilerin kendi içlerinde değil onların alaşımında algıladı. Aristoteles tartışmamızın sonuna yaklaştığımız bu noktada anlamayı kolaylaştırmış olacağı için belki daha önceden söylemiş olmam gereken bir şey eklersem yararlı olabilir. Bir kimse "madde" ya da "biçim" gibi terimleri duyduğunda -ve bu gerçekten sırf Aristoteles için değil ama tüm antik felsefeyi anlamak için geçerli olmaktadır- bunlara ne anlam vereceğinden büsbütün emin değildir. Ben en azından bu soruna, Aristoteles'in maddeden söz ederken madde kavramını maddenin kendisinin yerine koyduğunu ve bu yerine koymanın -ya da Kant'ın adlandıracağı haliyle "hile"nin- onun maddeyi bir tür ikinci ilke yapmasını sağlayan araç olduğunu söyleyerek değindim.[1] Şimdi, İlk Çağ'daki tüm bu kategorilere dair oldukça alışılmamış bir şey vardır. Doğal kategorilerin canlı oluşu anlamına gelen "hilozoizm"[2] teriminin, felsefe tarihinden,

1 Krş. s. 132 ve ilerisi.

2 Bkz. 3. Ders, s. 32, özellikle s. 32, 3. dipnot.

en eski Grek filozoflarını, İyonyalı doğa filozoflarını ilgilendirdiğinin en azından belli belirsiz farkında olduğunuzu zannediyorum. Ayrıca onlarda, fiziksel ve metafizik şeylerin yani fiziksel kavramlar ile metafizik özlerin ilginç biçimde -elbette İlk Çağ kavramlarının özünde sekülerleşmiş tanrılar olduğu gerçeğiyle bağlantılı olarak- birbirine geçmiş olduklarını anımsayacaksınız. Grek felsefesi boyunca bu arkaik tereddütten, bu arkaik bulanıklıktan geride bir şeyler kaldı. Ayrıca onu bizden ayıran, bu derslerde[1] daha önce sözünü ettiğim, mesafeye saygı duyulmazsa doğru düzgün anlaşılamaz ve bu kavramlar kolayca bizimkilere aktarılır. Böylelikle Aristoteles maddeden söz ediyorsa ne modern felsefede bulunan felsefi bakımdan yüceltilmiş madde kavramına ne de ilkel çağların canlı maddesine başvurmaz; zira metafizik ve fizik bu her iki an tüm bu kavramlarda henüz kesinkes ayrılmamaktadır. Temelini, geçen derste bahsetmiş olduğum madde ile biçimin, kutsal ile dünyevinin, beden ile ruhun radikal ikiciliği kesinlikle hazırlamış olsa da bu ayrım ancak derin düşünmenin görece geç halinde ortaya çıktı. O yüzden geçen dersimde farklı yönlerden aydınlatmış olduğum şeyi anlamakta pekâlâ -mantıksal bakımdan yadsınamaz ve apaçık- güçlükler çekebilirsiniz: Aristoteles'te madde kavramının kendisinin, yalnızca kendi başına öze sahip olmakla kalmayan ama ayrıca bir tür içkin bir eğilimi de olan bir ilke anı olması. Kuşkusuz bu anlama güçlüğünün temel gerekçesi böylesi kavramlarda hilozoik unsurun anlamının yani maddenin, arkaik halde canlı bir şey ile saf kavram arasında salınmakta -her ikisinin de onun içinde olduğunun yankısı- olmasıdır. Ayrıca bu kavramları nahif biçimde kendimize ait kavramsallığa çevirirsek anakronistik bir hata yaparız. Zira her iki etkinliğin ciddi ciddi ayrılamayacağına inansam da, eleştirmeye koyulmadan önce böylesi felsefeleri anlamak gerekir. Elbette modern kavramlarımız, bu animist ya da hilozoik eğilimlerin adamakıllı kökünün kazındığı yüzlerce yıllık matematik biliminin ürünüdür.

1 Bkz. s. 64.

Şimdi Aristoteles'in felsefesinde hareket kavramıyla ilişkisi olan gerçek amaç şöyledir: O, biçim ile maddenin kendi başlarına yalnızca ebedi bir şey olduklarını öğretmekle kalmaz, biçim ile maddenin birbirlerine karşısında durdukları *ilişkinin* de ebedi olduğunu öğretir. Geçen ders size açıkladığım üzere, geniş ölçüde aydınlanmış, dinamikleştirilmiş Helenci düşünme kipiyle Platoncu kavramsal gerçekçiliği birleştirmek istemiş olan Aristoteles'in gerçek yararı; onun hareketi, dinamiği açıklamasında yatar. Bu da size gösterdiğim yoldan, -sadece kendi başlarına iki şeyin değil- biçimin maddeyle olan ilişkisinin ebedi olduğunu öne sürerek yapılmaktadır. Aristoteles'in bu tezinin felsefe tarihi için haddi hesabı olmayan sonuçları olmuştur. Hegel'e (ayrıca önceden belirtildiği üzere)[1] felsefesinin aynı anda hem bir diyalektik olarak dinamik hem de bir varlık kuramı olarak ontolojik olduğu -aynı anda hem statik hem de dinamik olduğu- söylenebilirse bu, Aristoteles'te önceden canlandırılmış bulduğunuz Batı metafiziğinin temel tezlerinden bir tanesinin, tabiri caizse, devamı ya da yüceltilmesi olur.

Ama hepsi bu kadarla kalmıyor: Bu madde ile biçim ilişkisinin ebedi karakteri öğretisi ve dolayısıyla hareketin ebediliği öğretisi çağımızda, tarihselliği ya da zamansallığı bir değişmez, bir *Existenzial* yani varoluşun temel bir koşulu olarak kavramaya uğraşan Heidegger'in kuramında tekrar aniden ortaya çıkmıştır.[2] Düşünüşte yansıtılan toplumun dinamiği değişmezler varsayımının sorunsal haline gelmesine neden olduğu zaman felsefenin söz konusu değişkeni ve dolayısıyla değişimin kendisini değişmeze dönüştürme eğilimi gösterdiği apaçık her zaman doğrudur. Bu yolla değişim bile statik ontoloji öğretisine özümsetilir ve böylelikle kurtarılır. Bir yandan gelişmenin teleolojik filozofu, öte yandan varlığın filozofu, ontolog olmuş Aristoteles'te

1 Bkz. s. 136.

2 Heidegger'in tarihsellik kavramı üstüne ve Adorno'nun eleştirisi için krş. NaS IV.4, s. 394 ve ilerisi, n. 204, ama özellikle *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 128 ve ilerisi.

ortaya çıkan şey de tam olarak budur. Bugün açıklayacağımız üzere Aristoteles, değişimin kendisini ontolojileştirerek güçlükten yakasını kurtardı. Dolayısıyla bunun da onun kavramsal laf cambazlığıyla, hareketi kavramına indirgemesi ve bu suretle onu hareketsizleştirerek değişimin gerçekte onun düşünüşünden el çabukluğuyla çıkarıldığına dair bir sonucu oldu. Varlığın koşulu olarak yeniden yorumlanmış olmakla, bu evrensel değişkenliğe rağmen, *somut* değişimlerin artık herhangi bir ağırlık taşımaması bakımından değişim somut biçimde nötrleştirilmektedir. Ayrıca bu fikir, size açıklamış olduğum Aristoteles'in öteki temel teziyle -tikelin karşısında evrenseli hem metafizik hem de ahlâki öncelikle donattığı teziyle- tamamen uyumludur.

Şimdi, iki temel kategori arasındaki ilişkinin bu ebedi niteliği için ve dolayısıyla -tesadüfen Herakleitos tarafından da ontolojik olarak kavranmış- hareketin ebedi doğası için Aristoteles'in sunduğu gerekçe, bu hareketin hem doğuşu hem de yok oluşundan ve dolayısıyla ikisi arasındaki ilişkiye sonradan ancak bir hareketin neden olabileceğinden başkası değildir. O halde kavranabilen tüm koşullar altında hareket ebedi olmalıdır. Bunun sonucu, hareketin asla başlamamış ve asla bitemeyeceği öğretisidir. Bu yolla dinamiğin kendisi bir değişmez yapılır, statikleştirilir. Birde Goethe'nin, tüm çaba ve çekişmenin Tanrı'da[1] ebedi huzura kavuştuğu özdeyişi, kendisine Aristoteles'in bu kuramını model alır; tam da bu Aristotelesçi kavramların aslında Batı zihniyetinin ortak özelliği haline gelmiş olduklarını kanıtlar. Ya da farklı söylersem, bu, kültürümüz içindeki düşünce ürünü olmayan bilincin gözü kapalı kabul ettiği şeyin ne çok olduğunu ve -çok daha önemlisi- doğruluğunun, geçerliliğinin böylesi tezlerin türetildiği felsefenin geçerliliğine ne çok dayan-

1 Krş. 'Wenn im Unendlichen', Zahme Xenien'den: 'Und alles Drängen, alles Ringen / Ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn.' [Tüm baskı ve mücadele Tanrı'da ebedi huzura kavuşur] (Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, hrsg. von Hendrik Birus [u.a.], I. Abt., Bd. 2: *Gedichte 1800-1832*, Frankfurt/Main 1988, s. 680).

dığını gösterir.[1] Bir kez daha tekrarlıyorum, hareket eden şeyin kavramlarıyla, hareketle, değişimle, hareketin sonsuzluğuyla uğraştığımız burada bile onlarla duyulur içeriklerine aldırmadan saf kavramlardan çıkarım yapılarak uğraşılıyor. Ayrıca, şimdiye kadar tam aksini, adcı anı konuşma fırsatımız daha çok olmuş olsa da, evrenselin tikel üzerindeki üstünlüğü öğretisinin açık içeriğinden daha fazla saf kavramlardan sonuçlar çıkarmanın bu usulünde Aristoteles'in kavramsal-gerçekçi ya da adcılık karşıtı anı ifade edilir. Şimdi, bu tür çıkarıma göre ebedi hareketin nihai gerekçesi hareketsiz bir şey olmalıdır; aksi halde bir *regressus ad infinitum*'a varacağız. Eski dünyanın, matematiksel bilgisizliğin sonucundan çok gerçekten bir tiksinti olarak görülmesi gereken sonsuzluk kavramından hoşlanmayışından söz etmiştim.[2] Bu tam da, baştan böylesi bir hareketsiz şey varsaymamanın sonsuz bir döngüye yol açmış olacağı gerçeğinin, "hareket etmeyen hareket ettirici" ya da onun dediği haliyle ἀκίνητον κινοῦν yani kendisi hareket etmeyen, kalan tüm her şeyi hareket ettiren şeyin varlığını tanımak için yeterli bir zemin oluşturmuş olduğuna

1 Dinamik ile statiğin ters çevrilmesi üzerine Aristoteles'e başvuran Horkheimer şöyle yazar:
Toplumsal bağlamından, insani amacından ayrılmış böylesi hareket, hareketin sırf görünüşü, mekanik tekrarın kötü sonsuzluğu haline gelir. ... Batı felsefesinin temel metninde, Aristoteles'in *Metafizik*'inde evrensel dinamizm fikrinin hareket etmeyen ilk hareket ettirici ile doğrudan birleştirilebilmesi hiç de tesadüf değildir. Teknolojinin kör ilerleyişinin toplumsal baskıyı ve sömürüyü artırması hali, her bir evrede gelişmeyi kendi karşıtına, toptan barbarlığa dönüştürmekle tehdit eder. (Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt 6, Frankfurt/ Main 1991, s. 140 ve ilerisi)

2 *Metafizik* A 3, 1069 b 35ff'dekinden daha açığı pek yoktur; bu konuda Gohlke'nin yorumu şöyledir:
Bunu, ne maddenin ne de biçimin nihai kaba madde olarak varlık kazandığını gösteren bir kanıtlamanın izlemesi gerekir. Her şey, bir şeyin bir şeye geçmesi yoluyla bir şeyden bir şeye dönüşmektedir. O, ilk hareket ettirici "yoluyla" maddeden "çıkıp" biçime "girerek" dönüşmektedir. Yalnızca bronz küre değil, ayrıca bronz ve küresellik de varolursa, o hep devam edecektir. Demek ki bir yerde bir durma noktası olmalıdır. (Aristoteles, *Metaphysik*, übertr. von Paul Gohlke, s. 357).

dair bu bakış açısının ayırt edici özelliğidir. Ayrıca bu kavramla birlikte Aristotelesçi metafizikten belki Aristotelesçi teoloji denebilecek şeye bir geçiş yapmış oluyoruz.

Burada girişmiş olduğum kesin anlamıyla metafiziğin, teolojinin hem bir eleştirisi hem de onun bir nakaratı, kaldığı yerden sürdürülmesi olduğunu daha önce söylemiş olduğumu[1] burada belki sizlere hatırlatmalıyım. Başlangıçta bir çeşit efsanevi varlıklar eleştirisi yapmayı amaçlayan, yerine getirdiği kavramsal işlemlerin defalarca bu efsanevi varlıkları ya da tanrısallığı eski haline getirmeyle sonuçlanması -neredeyse, metafiziksel düşünmenin değişmezlerinden bir tanesidir diyeceğim- metafiziksel düşünmenin bir özelliğidir. Oysa *kavramsal düşünceye dayanması* dışında, doğrudan deneyime ya da duyarlı algılanabilirliğe ya da tanrıların veya tanrının zorunlu varlığına duyulan bir inançta artık böyle yapmaz. Tüm metafiziğin eleştirel amacına eşlik eden kurtarma niyetine dair önceden söylediğim şey, açıkça metafiziğin, eleştiri yoluyla sorguladığı şeyi aynı anda kavramlar aracılığıyla kurtarmaya girişmesi, şimdi kesin anlamını kazanıyor. Bu, başından sonuna tüm Batı metafiziğinde izi sürülebilecek bir andır. Şimdi, Aristoteles'teki bu ilk ve hareket etmeyen şey ya da bu ilk ve hareket etmeyen varlık, bu ἀκίνητον κινοῦν, maddesizdir; o, maddesi olmayan biçimdir, saf edimselliktir. Daha sonraki Ortaçağ *actus purus* kavramı doğrudan bu ilk hareket ettirici fikrinin saf maddesiz varlık diye doğrudan çevirisi olmaktadır. Aristoteles burada benim de size tasvir etmiş olduğum[2] ve ancak şimdi, tabiri caizse, onun görüşünün ekonomisinde meyvesini veren bir öğretiye geri döner; genelde düşünürlerin teoremleri, *terminus ad quem*'den oldukça uzak kökene sahip olma eğilimindedir, bir başka ifadeyle bunlar, böyle kabaca ifade etmemde sakınca yoksa, ancak sonunda bir kazanç sağlayacak biçimde kavranırlar. O yüzden diyorum ki, raslantısal bir şey olarak mad-

1 Özellikle bkz. Birinci Ders, s. 14 ve ilerisi.
2 Bkz. s. 93.

denin her zaman eşit derecede kolayca olduğundan başka olabildiği öğretisi semeresini yalnızca burada verir; yalnızca burada yerine gelir. Aristoteles'e göre yalnızca cisimsizler değişmez ve kesinlikle hareketsizdirler: O yüzden burada, aynı zamanda hareketsiz, değişmez ve cisimsiz bir şey olarak bu nihai varlık öğretisinde nesnel idealizmin temel tezine sahipsiniz; gerçi, bunu da tekrarlıyorum,[1] bu idealizmin daha sonra yerine getirdiği konu üstüne derin düşünme Aristoteles'in *Metafizik*'inde yapılmaz. Burada, düşünce işleyişi Aristoteles'inkiyle yakından paralellik gösteren Hegel'de aşkınsal çözümleme tarafından yani mutlak ve saf öznellikle geliştirilen neredeyse her şey *in intentione recta* kendi başlarına varolan ilkelere ya da kavramlara yüklenmektedir. Biçim kusursuz varlıktır ve madde kusurludur; Aristoteles bundan, saf biçim olarak ve tam da onun saflığı yüzünden ilk hareket ettiricinin mutlaka kusursuz olduğu sonucunu çıkarır.

Burada Batı düşüncesinin ileriki tarihinde çok önemli hale gelmiş ve sizlerin özel dikkatinizi çekmek istediğim iki uğrağa rastlarsınız. İlkin neredeyse tüm büyük metafizik sistemlerin sahip olduğu olumlayıcı ve iyimser uğrak vardır. Sadece biçimin kusursuz, maddenin kusurlu olması yüzünden, maddeye her anlamda gerçekliğin üstünde bir öncelik verilmesi yüzünden gerçekliğin kendisinin, böylelikle, kusursuz değilse bile, en azından kusursuzluğa yönelme eğilimindeki bir şeye dönüştürüldüğünü ileri sürer. Çok uzun zamandır felsefeye eşlik etmiş bu olumlayıcı özellik, zaten Platon'da ve gördüğünüz üzere, Aristoteles'te de vardır. Demek ki, dünyayı kavramına indirgemekle ve kavramı yüce ve kusursuz bir şey kılmakla bu düşünüş zaten dünyanın kendisini başka türlü değil de böyle mevcut haliyle gerekçelendirme eğiliminde olmuştur. Bu uğraklardan dikkatinizi çekmek istediğim ikincisi, ilk hareket ettiricinin kesinlikle kusursuz olmasının gerekmesi, ontolojik Tanrı kanıtlamasının antik bir öncüsü olması sonucudur. Mutlak kusursuzluk ile mutlak gerçeklik

1 Bkz. s. 57 ve ilerisi.

eşitlenmektedir, zira Aristoteles için gerçeklik, biçim haline gelmiş ve o oranda daha yüksekte olan şey, kesinlikle ἐνέργεια'dır. Bununla birlikte -daha sonra Canterburyli Aziz Anselmus'un aksine- Aristoteles kusursuzluk kavramından varoluşa dair sonuçlar çıkarmaz ama varoluşun yapısından -biçimin madde üstündeki önceliğinin yapısı- Tanrı'nın varlığının aslında saf düşünceden doğması gerektiği sonucuna varır. Dahası -bu da, felsefe tarihindeki geçmişi Pythagorasçılık'a dek geriye uzanan Platon'un yaşlılık dönemindeki motiflerle uyum içindedir- ilk hareket ettiricinin ister istemez yalnızca *Tek* olması gerekir. Bir başka ifadeyle, o kendisi nihai amaçtır; bu nihai amaçtan, bu οὗ ἕνεκα ya da τέλος'tan ayrı olarak başka hiçbir amaç kavranmaz. Birlik arasındaki antitez olarak, öznelliğin birliği olarak ve doğanın dağınık ve uyumsuz çeşitliliğinin herhangi idealist bir felsefenin gerçek konusu olduğu, en sert idealist motife rastladığınız yer burasıdır. Şaşırtıcı olan şey, daha sonraki idealizmin tüm *instrumentarium*'unun Aristoteles'te bulunabilmesidir; gerçi sonradan kavramsal temelini kuracak şey olsa da düşünen özneye başvuru hâlâ açıkça yoktur. Ancak, hiçbir yerde, daha sonraki terminolojide özdeşlik ilkesi diye adlandırılabilecek şeye, ilk hareket ettiricinin tekliği ile uğraştığı yer olan buradakinden daha fazla yakınlaşmaz. Bu önermeye Aristoteles ulaşır, ne var ki, sanki doğa bilimlerinin gözlemleriyle uyuşmakla kalmayan, ayrıca onların muhakkak doğurduğu, deneyim bakımından aşağı yukarı, aslında aynen, onun metafiziğinden günümüz metafizik önermelerine kadar o, temel uğraşlardan bir tanesidir. Bu ölçüde, anakronistik biçimde Aristoteles'in gerçekten on yedinci yüzyıl filozoflarına daha çok benzediği söylenebilir. Kavradığı haliyle dünyanın tekliği ile hareketin tekliğinden Aristoteles, kozmolojik biçimde, ilk hareket ettiricinin mutlak tekliğini çıkarır.

Aristoteles'in metafizikten teolojiye geçişine dair size söylemiş olduğum şey, en açık burada görülebilir; zira saf mantıksal gerekçelerle -yani hareket teorisi yüzünden- yanında başkasının

olmasına katlanamayan, bu mutlak biçimde tekil ilk hareket ettirici kavramında zaten Hıristiyan tektanrıcılığını bulursunuz. Ayrıca, kesinlikle Grek çoktanrıcılığına karşı saygısızlıktan suçlanmak istememiş Platon'un, en azından Sokrates'in ağzından, tanrılardan, οἱ θεοί'den değil de tanrıdan, ὁ θεός'dan bahsetmesi elbette hiçbir biçimde rastlantı değildir. Bunda, mutlak biçimde tek ilk hareket ettirici öğretisi, deneyimin maddi çoğulluğunun ya da burada adlandırıldığı haliyle madde ya da sırf potansiyelliğin aksine sentezin tekliği ilkesinde halihazırda ima edilen spekülatif felsefenin içkin tektanrıcı eğilimiyle tam bir uyuşma içindedir. Benim Aristoteles'in nesnel, ama henüz özbilincinde olmayan, idealizmi dediğim şeyle nihai kopuş, ilk hareket ettiricinin mutlak biçimde cisimsiz ruh olarak, Aristoteles'in terimini kullanırsak, νοῦς[1] olduğu önermesinde meydana gelir; νοῦς ifadesi, Grekçede daha çok öznel düşünme etkinliği anlamında "düşünmek" demek olan νοεῖν kelimesinden türetilmektedir. Bu -Parmenides'in, mutlak ve soyut teklikten başka bir anlama vermediği- varlık, düşünmeyle aynı şeydir diyen Parmenides'in ünlü önermesine kadar geriye gider.[2] Modern filoloji eleştirisinde Parmenides'in bu önermesinin ne anlama geldiğinin bir çekişme konusu olduğunun gayet iyi farkındayım.[3] Ayrıca bu νοῦς

1 *Metafizik Λ 7*, 1072b 15, 18 ve ilerisi hareket etmeyen hareket ettiricinin yaşamına dair temellendirmeyi içerir:
O, yaşayabileceğimiz hep yüce ve en mutlu yaşamdır. ...Düşünce... kendi başına en iyi olan şeyin düşüncesi olmalıdır; yani en tam anlamıyla düşünülmüş olan şeyin, en tam anlamıyla en iyi olan şeye bağlanması gerekir. Şimdi düşünce kendi başına düşünür, çünkü nesnesinin anlaşılmasında pay sahibidir. Anlaşılabilir olanla temas etmesi yüzünden anlaşılabilir hale gelir; böylece düşünce ile düşüncenin nesnesi bir olur. (*Aristotle's Metaphysics*, s. 346) Ayrıca bkz. s. 157, dipnot.

2 τὸ γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; "çünkü düşünmekle varolmak aynı şeydir" diye çevrilir. (Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cilt 1, s. 231).

3 Krş. Theodor W. Adorno, "Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54," *Frankfurter Adorno Blatter V*, Münih 1998. Adorno'nun Parmenides anlayışı için, düşünme ile varolmanın özdeşliği önermesini yalnızca yüzeyden ele alsa da Karl Reinhardt'ın *Parme-*

ve onunla bağlantılı νοεῖν'nin öznel insan zihnine indirgenmesine karşı çıkacak azımsanmayacak sayıda klasik filolog elbette olacaktır. Bunda, Aristoteles'in açık niyetiyle kuşkusuz uyum içinde olacaklar; tartışmasız Aristoteteles tam da aynı şeyi söylemiş olacaktır. Gene de böylesi bir νοεῖν olmaksızın, düşünmenin insan etkinliğinden türetilmiş bir model, olmaksızın makul biçimde bu saf, kendine yeten düşüncenin zerre kadar olsun kavranıp kavranamayacağı merak edilebilir. Nihayet, öznellik üzerine bu derin düşünme Aristoteles'te yer almasa da; saf düşüncenin elle tutulabilir diye anılması kadar temelsiz olmasının aksine o, elle tutulacak biçimde yakındır. Bu, düşüncenin saf edimi olarak tanrısallığın bu saf ve bedensiz edimselliği için farklı bir model kolayca bulunamaz demektir. O, nesnel bir ontoloji tasarımının kavramla çatıştığı ve onu vahşice yuttuğu noktadır ve bu da dolayısıyla, tüm idealist metafiziğin üzerine kurulduğu öznelliğe geri dönüşü ima eder.

O halde, tüm hareketin nihai temeli -Aristotelesçi terimlerle konuyu ifade edersek- saf ve kusursuz zihin ya da ruh (*Geist*) olarak tanrısallığın kendisidir. Onun etkinliği -Aristoteles'in akıl yürütmesi öyle işliyor- yalnızca düşünceye dayanır. Bu, hakikaten mutlak bir şey olarak νοῦς düşüncesini gerçekleştirmedir; geçerken size hatırlatmak isterim ki, νοῦς kavramı bu sert, metafizik anlamda Anaksagoras'a dek geriye giden uzun bir tarihöncesine sahiptir. Saf, tanrısal ruhun etkinliği yalnızca düşünceye dayanır, çünkü bu felsefeye göre daha başka etkinliklerin -yani hem πράττειν, ahlâk anlamında hem de ποιεῖν, bir şeyler yapma anlamında praksis tarafından anlaşılan şey- amacı kendisinin dışındadır. Hâlbuki ilk, saf kendine yeten varlık durumunda böylesi bir şey kavranılmazdır. Bu, amacına kendi başına sahip olabilir; o, yalnızca kendisinin amacıdır.[1] Bu, Tanrı'nın saf edim-

---

nides und die Geschichte der griechischen Philosophie (4. bsk., Frankfurt/Main 1985) adlı kitabı özellikle önemlidir.

1 Krş. Zeller II.2 s. 368 ve ilerisi, 1. not:
Aristoteles sıklıkla ve büyük bir güçle, ne bir ποίησις'in ne de bir

sellik olduğu ve kendi dışında kalan bir amaçla belirlenmediği önermesinin gerekçesidir; bu, Aristoteles'in *actus purus* [saf edim -çev.] öğretisinin altında yatan akıl yürütmedir. Şimdi, bu temellendirmenin Aristoteles'in *Metafizik*'inde bir başka, olağanüstü uzun erimli bir sonucu olmuştur. Kendi dışında hiçbir amacı olmayan zihnin bu saf etkinliği, Aristoteles tarafından hiçbir gerçek praksisle bağlantısı olmayan saf, amaçsız düşünme olan θεωρία ile eşit sayılmaktadır. Ayrıca saf düşüncenin, düşünceye dalmanın tanrılaştırılması, onun dışında varolan herhangi bir şeyle hiçbir ilişkisi olmaksızın -yani, sonradan kesin biçimde Batı kültürü denecek her şeyin temeli olan ve idealizmin en acımasız eleştirilerini yöneltmiş olduğu saf düşünsel etkinliğe verilen mutlak konum- kendi başına bir amaç olarak görülmektedir. Söz konusu tanrılaştırmanın kökü Aristoteles'in bu kuramsal kavramındadır.[1]

Bu tanrılaştırma onun etiğinde de izini bırakmaktadır; şu bakımdan ki, beriki diyanoetik diye bilinen erdemlere -eyleme bakmadan saf derin düşünmede ve içebakışta duran erdemlere- tüm öteki erdemler üzerinde öncelik verir. Praksisin aksine düşünme kendine yeter. O, sanki işbölümü süreciyle bağlantılı ve zihinsel çalışmanın fiziksel emek üzerinde üstünlük kazanmış olduğu fiziksel ve zihinsel çalışmanın ayrılışının, ideolojik bakımdan (birinin söylemesi gerekecek) metafizik tarafından şimdi yansıtılmış olmasıdır. Zihnin, üzerinde egemenlik sürdü-

---

πρᾶξις'in tanrısallığa yüklenemeyeceğini belirtir. ... Daha ziyade, gayet genel biçimde... hem πράττειν'in hem de ποιεῖν'in tanrısallığa yabancı bir şey olarak görülmesi gerektiğini, mükemmelliğin yalnızca insan ilişkilerindeki ve insan tutkularına tabi yaratıklar arasındaki edimde (pratik erdem) ortaya çıktığını... tüm edimin, kendinden farklı bir ereğin aracı olduğunu ve bu yüzden daha fazla erişilebilecek bir amaç olmadığından dolayı tanrısallığa yüklenemeyeceğini söyler.

1 Bu soruna dair Aristoteles araştırmasının yakın zamanlardaki konumu için krş. 1953 tarihli Joachim Ritter'in "Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristotle" başlıklı yazısı, Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/Main 1969, s. 9 ve ilerisi.

ğü ve kendini koparmış olduğu şeye zorunlu bağımlılığına hiçbir önem verilmediği halde, artık baskın ilkeyi kanıtlamış olan şey, yani λόγος, onunla birlikte fiziksel çalışmadan muaf tutulmuş insanlar, kendi başına ve kendisi için yüce bir şey gibi gerekçelendirilmektedirler. Antik felsefede bunun can alıcı tarihsel bir dönüm noktasına işaret etmesi sıklıkla vurgulanmıştır ve büyük bir keşif miş gibi bunu size sunmak üzere bana ihtiyacınız yoktur. Yine de demek ki, *polis*'teki praksise -Pythagorasçıların en üstün kategori gözüyle bakmış oldukları ve Platon'da hâlâ belirleyici bir rol oynayan bir praksis- karşılık saf teorinin övülmesi, bireyin özerk siyasal etkinlik olasılığının asgariye indirgenmiş olduğu ve böylelikle bireyin ister istemez derin düşünmeye çekildiği bir zamanda (Aristoteles, buna karşın, Büyük İskender'in öğretmeni ve çağdaşıydı) ortaya çıkar. Geleneksel Grek -yani Atinalı ya da Attik- demokrasisine uygun yürütüldüğü haliyle siyasal praksis artık olanaklı değildi. Tanrısallık ilkesinin kendisi olarak alınmış bu zorunluluktan, bu yoksunluktan, teorinin metafizikleştirilmesinden yalnızca bir erdem değil aynı zamanda en yüksek erdem meydana getirildi. Dolayısıyla tanrısal düşüncenin nesnesi ancak tanrısal düşüncenin kendisi olabilirdi, çünkü saf düşünce olarak o, kendi içinde kaldı.[1] Burada, sonradan Hegel'in dünya

1 Keskin bir biçimde aykırı tarihsel-felsefi bir yorum Horkheimer'ın 1940 tarihli "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie" başlıklı yazısında bulunabilir:
Aristoteles, *Metafizik* kitabında ruhun kendi kendini incelemesini, kuramsal davranışı en yüce mutluluk olarak görüyorsa da, bu mutluluğun yalnızca özgül bir maddi temel üzerinde, yani belirli toplumsal ve ekonomik koşullarda olanaklı olduğunu açıkça söyler. Platon ve Aristoteles, ne Antisthenes ve kinikler gibi aklın ancak sözcüğün tam anlamıyla bir köpek yaşantısı sürdüren insanlarda sürekli olarak gelişebileceğine, ne de bilgeliğin sefaletle birlikte yürüyebileceğine inanıyorlardı. Onlara göre, adil ilişkiler, insanın anlıksal güçlerinin açınmasının zorunlu koşuluydular ve bütün Batı hümanizminin temelinde bu düşünce yatar. (Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt 4, Frankfurt/Main 1988, s. 346) Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 479-80.

ruhunun kendi kendine oynadığı bir oyun[1] olduğunu söyleyerek yaptığı mantık tanımını akla getireceksiniz; ayrıca size, Aristoteles'tekine çok benzer biçimde, Hegel için metafizik ile mantığın gerçekten aynı şey olduklarını[2] hatırlatacağım. Ancak, burada bu fikri yalnızca çıtlatabilirim; çok daha ayrıntılı çözümlemeyi gelecek derse bırakmalıyım.

1 Kaynağı bulunamadı.
2 Bkz. s. 17, 2. dipnot.

ON ÜÇÜNCÜ DERS

13 Temmuz 1965

Bugün Aristoteles'in *Metafizik*'ine getirdiğim yorumu ve hepimizin birlikte onun üstüne düşünmeye çalışmasını sonlandırmak isterim. Size, Aristoteles'e göre tanrısal düşüncenin nesnesinin ancak tanrısal düşüncenin kendisi olabileceğini hatırlatmak isterim. Bu tezde oldukça dikkat çekici olan şey -öznel derin düşünmenin onun felsefesinde en azından bir konu olarak herhangi rol oynamadığını size *ad nauseam* söylemiş olmama rağmen- bu tezin aslında, öznel derin düşünme yoluyla öznel idealizmin eriştiği aşırı noktayı temsil etmesidir. Zira idealizmde eğer her şey sonunda zihne indirgeniyorsa o halde zihnin içeriğinin, kendisi zihin olmayan, ben-olmayan şeyin yine de zihin *olması* ve sonuç olarak, Aristoteles'te tanrısal ilkeye denk gelen mutlağın içerik olarak kendisinden başka hiçbir şeye sahip olamaması doğru olmaktadır. Bu sonuca ulaşmak için Aristoteles'in kullandığı uslamlama, burada size çıtlatmış olduğumdan önemli ölçüde farklıdır. O -nasıl söyleyeyim- statik bakımdan, hiyerarşik bakımdan ontolojiktir, diyalektik *değil.* Düşünmenin değerinin ya da geçerliliğinin kendi içeriğine dayandığını savunur; ama düşüncenin sahip olabileceği en yüksek içerik, tanrısal zihnin kendisi olduğundan ötürü, bu durumda tanrısal zihnin içeriği de tanrısal zihindir! Benzer biçimde en yüksek düşüncelerde özne ile nesne çarpışır, tıpkı sonradan mutlak idealizmde yaptıkları

gibi; yani düşünce ile düşünmenin aynı oldukları savunulmaktadır. Geçerken altını çizeyim, Aristoteles'in belli bir saflıkla ortaya attığı bu tezde, Alman idealizminin doruğunda bu düşüncelerin çok daha gelişmiş sunumlarında yok olan, bir paradoks ya da aykırılık ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, onun yok olmuş olduğuna ikna olmamalıyız; bu sonsuz biçimde karmaşık ve zor spekülatif düşüncelerle başlangıç düzeyinde Aristoteles'te karşılaştığımız zaman onunla yollarımız kesişir, aslında olumlu biçimde onunla çarpışırız. Zira onun durumunda, tüm idealizme yöneltilmesi gereken soruyu sormaya mecbur kalırız: Eğer sadece kendini düşünürse, zihin, düşünme ya da bilgi gerçekten ne anlama gelir? Bu düşüncenin kendisini ve dolayısıyla da düşünce zannedilen mutlağı tek bir muazzam totoloji yapmaz mı?

Dediğim gibi bu an, daha sonra idealizmde tekrar eder; ama Aristoteles'te tüm kabalığı içinde görülmeye açıktır. Ayrıca aslında kendisinden başkasını düşünmeyen tanrı, bu binanın alt katındaki sözde bilgenin heykeli[1] formunda gördüğümüz bencile büsbütün benzemez değildir, bize varlığı temsil ettiği ve varlık üzerine düşündüğü duygusu verir ve varlığın ona söylediği tek şey: varlık, varlık, varlıktır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu fıkra bana ait değil, ama herkesin kabul edeceği gibi Hegel'in azçok farklı formülasyonuna dek geriye gider. Hegel, Jacobi'ye karşı bir polemikte, kendisi varlık kavramına dalmış düşüncenin ona, ibadet edenlerin sürekli "om, om, om"[2] demek dışında

1 Frankfurt/Main'da Johann Wolfgang Goethe-Universität'te granit *Empedokles* (1954) heykeli, ana binanın girişinde, rektörlük ofisinin önünde durmaktadır.

2 Krş. *Mantık Bilimi*, 1. Bölüm, 3. Değini:
Sürekliliğin bu bütünüyle soyut saflığıyla yani kavramanın belirsizliği ve boşluğuyla birlikte, bu soyutlamaya uzam, saf görüleme mi yoksa saf düşünme mi deneceği ne iyidir ne de kötü; bu, Hintlilerin, yıllar boyunca fiziksel olarak hareketsiz ve duygulanmada, kavramada, fantazide, arzuda vb şeylerde eşit derecede umursamaz yalnızca kendi burnunun ucuna bakarak içinden yalnızca "Om, Om, Om" demekten başka hiçbir şey geçirmeyen Brahma denen şeyle büsbütün aynıdır. (*Hegel's Science of Logic*, çev. A.V. Miller, Londra 1969, s. 97)

bir şey söylemediği Tibetlilerin duacı çarkı ayinini anımsattığına dikkat çeker. Aristoteles'e karşı saygısızlık etmeyi arzulamıyorum, ama onun düşüncesi olan o koca düşünsel yapının -neredeyse katedral dedim- dışına bir an için adım atılırsa böylesi düşünceler insanın kafasına girmez. Onun eserinde bu kavram, tanrının düşünmesinin -buna Hegel dünya ruhunun düşünmesi diyecektir- düşünmeyi düşünmek ya da bu ilkenin Aristoteles'teki yüce formülasyonunu kullanırsak νόησις νοήσεως, düşünmeyi düşünmek[1] olduğu mutlak biçimde idealist bir formülasyonda ifade edilir. Aristoteles'teki bilimadamı, onun düşüncesinin bu doruğunda açıkça pek de rahat değildi ve bütün Ortaçağ teolojisi için çok önemli gelmiş bir motif olan "tanrının kutluluğu onun kendini düşünmesinde yatar" diyerek νόησις νοήσεως düşüncesini gerekçelendirdi. Bir mutlak olarak kendi iyiliği uğruna Tanrı, fani ve hatalı varlıklar tarafından özgürce sevilmek istediği için insanların fani ve günahkâr canlılar olarak yaratıldıklarına dair böylesi düşünceler net biçimde bu motifle bağlantılıdır. Ama tanrısal düşüncenin νόησις νοήσεως olarak bu yorumu böylelikle olağanüstü ölçüde verimlidir; çünkü -belki de bu, taşıdığı mutlağın kavranmasından bir kat daha önemlidir- o, mutluluk veren yaşam kılavuzuna ya da akıl kılavuzuna

1 Krş. Aristoteles: "O halde yüce anlık dünyada en iyi şey olduğundan ötürü o, kendini düşünmelidir. Onun düşünmesi, düşünmenin düşünmesidir." (*Aristotle's Metaphysics*, s. 349).Bu soruna dair Zeller şunları yazar:

Tanrı... mutlak anlığın etkinliğidir ve bu ölçüde mutlak biçimde gerçek ve canlı olandır, tüm yaşamın ilk kaynağıdır. Ama bu düşünmenin içeriği nedir? Tüm düşünme, değerini düşünülmüş şeyden türetiyor, ama tanrısal düşünme, değerini kendisi dışında bulunan hiçbir şeyden türetemez ve en iyi olan şeyden başka hiçbir içeriğe sahip olamaz; ama en iyi olan yalnızca odur. O halde Tanrı kendisini düşünür ve onun düşünmesi, düşünmenin düşünmesidir, böylece tanrısal düşünmede, saf anlık için başka türlüsü olamayacağı için, düşünme ve nesnesi mutlak biçimde çakışır. Kendi başına düşünmenin bu değişmez kalıcılığı, düşünenin ve düşüncenin bu bölünmez birliği, Tanrı'nın mutlak mutluluğudur. (Zeller II2, s. 366 ve ilerisi.)

benzeyen bir şey anlamına gelir; zira Aristotelesçi analoji ve teleoloji ilkelerine uygun olarak insan zihni, kendisini tanrısal ruha olabildiğince çok yakınlaştırmalıdır. Şimdi, bu düşünce zaten, öz-düşünüm olarak bütün bir felsefe programını taşır. Neredeyse şu söylenebilir: Aristoteles'ten beri genelde felsefe, tam da tüm felsefenin ilk simgesi olarak onun tanrısal ilkeye yüklediği bu νόησις νοήσεως'un uygulanması olmuştur. Aklıma gelmişken, tanrısallığın öz-düşünümden mutluluğu elde etmesi düşüncesinin büsbütün yasak bir insanbiçimcilik içerdiği; hatta narsist ve dolayısıyla da psikolojik bir insanbiçimcilik anlamına gelecek Feuerbachçı aydınlanma gibi kimi derin düşünceler burada benimsenebilir. Feuerbach'ın motifi izlenerek, bencilliğin gücünün; insanları başkalarını sevmekten alıkoyan ve ancak kendilerini sevdirebilen insanın köreltilmesinin; bu narsist eğilimin, bu kendini sevme kapasitesine sapmanın, mutlak metafizik gerekçelerle kendisini donatmak üzere burada tanrısallığa yansıtıldığı savunulabilir; gerçi yarattıklarını sevmek yerine yalnızca kendisini seven tanrısallığın ne türden bir tanrısallık olduğu sorulabilir. Ancak, geçen birkaç bin yılda büyük kafalar, bununla o kadar dertlenmemiştir.

Gene de bu düşünce, felsefe kavramı için kesinlikle çok önemli olan bir uğrağı taşır: öz-düşünüm modeli. Eğer tanrısal düşünceye düşünmeyi düşünmek gözüyle bakılırsa, o zaman Aristoteles'in düşüncesinde -felsefenin asıl ilkesinin nesneler ya da kendisinden farklı olan şeye dair düşünmesinde değil, *kendi üstüne* düşünmeye dalmasında yatması- öyle görünmese de tam da *intentio obliqua* [dolambaçlı niyet -çev.] bir metafizik ilkesi olarak sezinlenmektedir.[1] O ölçüde, felsefe tarihinde ancak son

1 *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* başlıklı derslerinde Adorno, "Aristoteles'in tanımlamış olduğu gibi, içinde mantık ve pozitif bilimlerin düşünce süreçlerinin kendilerini eleştirel bakımdan gözden geçirmek zorunda oldukları felsefe gerçekten 'düşünmenin düşünmesiyle' uğraşır" dediği zaman kendi felsefe tanımını Aristoteles'inkine bağlar. (NaS IV.4, s. 127).

zamanlarda uygulanan bu *intentio obliqua*'nın zaten diyalektik bakımdan *intentione recta*'da [doğru niyet -çev.] kendi düşüncesini düşünme olarak mutlağın bu tanımında önceden canlandırıldığı söylenebilir. Dahası, bu metafizik ayrıca fizik hocalarına ki, Aristoteles de öyleydi, derhal -bir kez daha böyle savruk bir tarzda konuşmama izin verirseniz- bir kazanç sağladı. Göz alıcı olan şey şudur ki, gerçekten öz-düşünümden başka bir şeye varmayan tanrısal ruhun bu muazzam yüceltilişi, deneyim dünyasının bir tür iç dökmesini temsil eder. Antik dünyadan pek çok motif alan Husserl'in felsefesi örneğini kullanarak *Metakritik der Erkenntnistheorie* adlı kitabımda bu fenomeni deneyimsel olanın kurban edilişi diye nitelemeye çalıştım.[1] Bir başka deyişle, tam da bu kendi öz-düşünüm memnuniyeti aracılığıyla Tanrı dünyadan vazgeçer. Aristoteles'in *Metafizik*'inde bu vazgeçiş, tüm yaratılanlar, tüm madde, tüm faniler mutlak ilkeye doğru hare-

1 Krş. 'Kritik des logischen Absolutismus' içinde bu başlığı taşıyan paragraf:
İdealizm içindeki olgusal olanın olumsallığının zorunluluğu, Husserl tarafından idenin saflığının erdemi haline getirildi. İdeler, ruhun terk ettiği bir yaşamın *caput mortuum*'u [posa -ç. n.] olarak geride kalır. Çeşitli maddi bilimler tümden deneyci bir tarzda düşünülürler. ... "Mutlak biçimde katı düzenlilikler" kavrayışında kendisi de, tesadüf olmayan "binlerce tesadüfün" kolaygörünmesini sağlar. Bilimci için raslantı, kavramlarının temeline yerleşmiş nahoş bir kalıntıdır, oysa Husserl'in hiç tereddütsüz adını andığı "sıradan insan" için o, başına gelen bir şeydir ve savunmasız olduğu şeyin karşısındadır. Bilimci, dünyaya yasalar emredebileceğini zanneder; "sıradan insan" pratik yönden her bir yasaya boyun eğmek zorundadır. Sıradan insanın bunun hakkında elinden bir şey gelmez ve onu doğru olarak tesadüfi sayar; ama dünyanın böylesi tesadüflere maruz kalanlar ile yasayı yapamasa da onun varlığıyla kendilerini teselli edenlerden oluşması hiçbir biçimde rastlantı olmayıp, kendisi gerçek toplumun yasasıdır. "Dünyanın kavranışı" üzerine düşünen hiçbir felsefe bunu göz ardı etmemelidir. Ne var ki, Husserl'e göre deneyciliğin fedakârlığı böylesi bağlantıların içyüzünü kısıtsız ortaya sermez, ama basbayağı onun hepten bakış açısına yaslandığına dair omuz silken önyargıyı yineler. Olgusalın bilgisinin fazla titiz olması gerekmez, zira o, her halükârda tesadüfiliğin ayıbını taşır. Gerçeklik sırf bir kanı nesnesi haline gelir. Bu alçakgönüllülük, tamamlayıcısı olan mutlağın kibri kadar yanlıştır. (GS 5, s. 92 ve ilerisi)

ket etseler de o ilke doğrudan dünyayı etkilemez, kendi dışına çıkmaz öğretisinde ifade edilir. Tanrı, dünyayı kendine doğru döndürmez; daha ziyade sırf Tanrı'nın varlığıyla, yapısal bakımdan bir tür mantıksal hiyerarşi olarak teleolojiye neden olunmaktadır. Bu, Aristoteles'in düşünüşü ile teoloji arasında açık bir sınırı gösterir; öyle olduğundan ötürü ilki, dünyaya doğru, varoluşa doğru yönlendirilir. Metafizik tarihine dair size başkaca bir perspektif vermeme izin verirseniz: Bilimsel aydınlanma ile eski teolojik mirası uzlaştırma girişimi anlamına gelen Yaradancılığın çok daha sonraki kuramında, bu motifi, hareket etmeyen hareket ettiricinin hareket dışında kalmasını, tanımakta zorluk çekmeyeceksiniz. Bununla birlikte Aristoteles'e göre, uğruna her şeyin mücadele ettiği ve her şeyin yöneldiği en yüksek iyi ayrıca en yüksek amaçtır; bu ancak onun, tanrısal müdahale ya da etki anlamında değil, amacın değişik kademelerini ayırt eden hiyerarşik düşünmesi bağlamında doğrudur.

Yeri gelmişken, tüm felsefenin, en yüksek iyinin aynı zamanda en yüksek amaç olduğunu öne süren formülasyon gibi formülasyonlarla dolu olduğuna dikkatinizi çekeyim. Metafizikle ilgili herhangi bir filozof üzerine yazılmış herhangi bir kitabı açsanız -özellikle sonuca yaklaştığınız zaman- hep şu türden şeylerle karşılaşırsınız: en yüksek amaç ayrıca en yüksek iyidir; ya da: kusursuz güzellik ayrıca kusursuz hakikattir; ya da: mutlakta varoluş ile özün aynı oldukları çıkar, vb. Şimdilik sizi yalnızca, felsefe tarihi çalışmalarınızda metafizikle ilgili böylesi genel denklemlerle karşılaştığınız zaman azıcık tetikte olmaya ve bunlardan metafiziğe yönelik belli bir güvensizlik çıkarmaya davet edeceğim. Şurası bir gerçek ki, eğer felsefe her şeyi soyut formüllere indirgemek yerine gerçekten ayrımlaştırma yetisi, düşüncede ayırt etme yeteneği ise o zaman elbette felsefeden en yüksek kategorilerini bir diğerine bağlaması ve onları yalıtılmış bırakmaması beklenecektir; ama bu kategorilerin hepsi tek olacaksa, bu, Hegel'in Schelling'in ağzının payını verdiği gece -tüm kedilerin

gri göründüğü gece- gibi bir şeyin ortaya çıkmasına yol açacaktır.[1] O, bu özleri ayrı ayrı asla destekleyemediği ama sonuçta, bu birlik içinde onların ayrı oluşlarını devam ettirmeden bunların hepsinin bir olduğunu varsaydığı ontolojinin sağlamlığına karşı -ontolojinin, yalıtıyor gibi göründüğü özlere gerçekten erişimi olduğu iddiasına karşı- bir tür kanıttır. Bunun, şans eseri, farkına varmış, akılcı ya da metafizik türden birkaç düşünürden bir tanesi de, bu birlik kavramına, bu en yüksek ilkelerin farklılaşmamış özdeşliğine karşı çıkmış ve polemiğe girmiş söz konusu geleneğin bildiğim kadarıyla ilk temsilcisi Lessing idi.[2] Ne zaman bir tür büyük bir bitişle her şeyi bir haline, özdeş hale getirse, zira böylelikle tam da sonuçlarının sahip olması gereken somutluktan vazgeçer, geleneksel felsefe ona güvenmememiz için ciddi dayanaklar verir.

Ayrıca yanılmadığım takdirde hem ontolojik temel yapıyı elinde tutmaya hem de farklılıklara hakkını vermeye kalkıştığı diyalektiğini geliştirirken Hegel'in gerekçelerinin en küçüğü o değildi; gerçi sonunda her şey onun felsefesinde de aynı şey

1 Krş. *Tinin Görüngübilimi*'nin önsözü: "Bu bir parça bilgiyi yani Saltıkta her şeyin aynı olduğunu, ayrımlaşmış ve tümlenmiş ya da bu tümlenişi arayan ve isteyen bilginin karşısına koymak, ya da kendi *Saltığını*, söylenegeldiği gibi, içinde tüm ineklerin kara olduğu gece diye yutturmak -bu, bilgideki boşluktan gelen saflıktır." (*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1986, s. 29.)

2 Burada Adorno'nun Lessing'in hangi metnini düşündüğü ve belirli bir metni düşünüp düşünmediği kesinleştirilememiştir. Muhtemelen arkasında Lessing'in "tarihin yersiz doğrularının, asla aklın zorunlu doğruları haline gelemeyeceğini" kavrayışı yatmaktadır; Lessing bunu "ne kadar sık ve ısrarla sıçramaya kalkışmış olursam olayım, asla üzerinden atlayamadığım, berbat genişlikte bir hendek" olarak adlandırır; bir hendek ki, Ernst Cassirer'e göre *Die Erziehung des Menschengeschlechts*'te (*İnsan Irkının Eğitimi*) tarihsel olanın doğruluğunun keşfedilmesiyle birlikte aşılmıştır. (Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke in 10 Bänden*, ed. Paul Rilla, cilt 8: *Philosophische und theologische Schriften* II, Berlin 1956, s. 12, 14) Genç bir hoca olarak Adorno ilk seminerlerinden bir tanesini Lessing'in din felsefesi konulu son eseri üzerine vermiştir.

haline gelir. Kanımca, mutlak özdeşlik koyutunu gerçek tekbiçimlilikten, aslında içindeki hiçbir şeyin hiçbir şeyden farklı olmadığı yani gerçekten hiçbir şey söylemeyen bir düşünce bütünlüğü olan tekdüzelikten ayırmak oldukça zordur. Her halükârda, fizikçi Aristoteles, *Metafizik*'inde Tanrı'nın yaratıcı hiçbir etkinliğinin olmadığı, dünyanın gidişatında hiçbir müdahale olmadığı gerçeğinden kendisini sorumlu tutar. Bu noktada, düşüncesindeki metafizik kavramın olağanüstü gerilimi ve yüceltilmesi sayesinde o, büsbütün Helenist aydınlanmanın bir filozofudur. İnsan ömrünün bir tür merasim havasında önlerinde geçmelerine izin veren Tanrıların mutlak kopuşuna dair Epikürosçu kuramın kendisinin[1] -Aristoteles'ten çok da sonra olmayan bir zamanda ortaya çıkmış bir kuram- Aristoteles'in bu kavrayışından çok uzağa düşmeyen bir Peripatetik miras olduğuna dair imansız fikri aklında bulunduran bir kimse neredeyse kendini keşfeder. Aklıma gelmişken, daha Antik Çağ'da, ama özellikle de Helenistik çağda dört büyük okul -Platoncu Akademi, Aristotelesçi Peripatetikler, Stoacılar ve Epikurosçular- arasında yapılmış sistematik bölümlemenin kendisinin, bir tür idari bölümlendirme olduğunu belirtmek isterim. Gerçekte her renkten düşünürün toplumsal gerekçelerle birtakım düşüncelerin ister istemez kafalarına sokulduğu böylesi bir çağda geçişler, bu okul bölümlenmesinin bizi sokabileceği beklentiden karşılaştırılamayacak ölçüde daha akışkandı. Daha sonra da patristik felsefede ve hepsinden öte antik ve Hıristiyan felsefe arasındaki geçişlerde bu

1 Krş. Söz gelimi, *Refutatio omnium haeresium*'da Hippolytos'un (M.S. yklş. 220) söyledikleri:
Epikür, Tanrı'nın ebedi ve ölümsüz olduğu konusunda bizi temin eder, ama bir hiçliği kendisine dert edip uğraşmaktadır, kısacası, ne endişe ne de kader vardır, zira her şey kendi başına (mekanik biçimde) meydana gelmektedir. Tanrı, onun Ara-dünya dediği şeyde durmaktadır. ...Orada O, huzurlu bir kayıtsızlık için yüce bir mutluluk duygusundan istifade eder, kendisinin hiçbir güçlüğü yoktur ve başkalarına da hiç güçlük çıkarmaz. (*Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, ed. Fritz Jürss vd., Leipzig 1977, s. 333)

okullar, okullardaki kullanımın ileri sürdüğü keskinlikte katiyen ayırt edilmediler. Eğer bir kimsenin demin betimlediğim Aristoteles'teki unsurları sistematik biçimde çözümlemesi gerekseydi, Helenci olarak, belki azıcık anakronistik biçimde özellikle Helenci iki okul arasındaki Stoacılık ile Epikurosçuluk arasındaki farklılıkların azalacağına inanıyorum. Şimdi Baylar, Bayanlar, bu tarihsel derin düşünceyle birlikte, -hayır, bir terim için derin düşünce pek küstahça- bu tarihsel andıçla birlikte Aristoteles hakkında söylemek istediğim şeyi sonlandıracağım.

Size taslağını çıkarmış olduğum şeyle büsbütün uyumlu olarak bir kimse tüm metafizik tarihini Aristoteles'e dayanarak yazabilir. Görev, nelerin onun kategorileri haline gelmiş olduğunu ve içkin felsefi olanlar ya da ötekiler fark etmez hangi gerekçelerle dışarıdan empoze edildiğini çözümlemek olacaktır. Burada elbette, bir yandan düşüncede yapılan toplumsal düzeltmeler olduğunu öte yandan kategorilerinin içsel gelişimi gibi bir şey olduğunu varsaymanın kaba ve ilkel bir yaklaşım olacağının farkında olunması gerekir. Bu bizi, felsefe tarihine ya da düşünce tarihinin bir teorisine ilişkin, çok fazla peşine düşemeyecek olsam da az çok geliştirmem gereken bir önermeye götürür. Bu, toplumsal motiflerin -bu durumda bireyin güçsüzlüğü, özel yaşama geri çekilişi, Helenistik dediğimiz tüm uğraklar- düşünceyi dışarıdan etkilememesi; ama saptamanın bir biçimde güç olduğu ve şimdiye dek ilkece çözümlenmemiş, kendilerini tek tek filozofların iç uslamlamalarında hissettiren bu motiflerin, düşüncenin kendi iç tutarlılığını etkisi altına almasıdır. Bir düşünce tarihi teorisyeni, dışarıdan empoze edilen toplumsal deneyimlerle tuhaf bir uyum içinde olan bir mantığı felsefe içinde inşa eden bu epeyce dikkat çekici bağlantıyı, söz konusu felsefeyi onların dışında tutarak kendisine çekidüzen vermek zorunda bırakmadan anlamaya kalkışmış olsaydı, bu aşırı ölçüde önemli bir görev olurdu. Belki aranızda bu sorunu ciddiye alacak birileri vardır. Birtakım Aristotelesçi kategorileri kullanarak o kategorilerden

meydana gelmiş şeyleri (günümüzde dendiği gibi) paradigmatik ya da örnek biçimde size açıklamıştım. Ancak, size metafizik kavramı ve sorunları üstüne bir dizi ders vermeye söz vermiş olmam ve metafiziğin bütün tarihini size anlatmaya ne niyetimin ne de zamanımın olması nedeniyle bu sorunun daha fazla peşine düşemem. Onun yerine, karşıt tarihsel uçta bulunan metafiziğe dair birtakım derin düşünceleri ifade etmek üzere son dersi kullanmam gerektiğini düşünüyorum: yani günümüzde bana yerinde ve kaçınılmaz görünen metafiziğe dair derin düşünceler. Böyle yaparak, şimdiye kadar size vermiş olduğum beyandan daha hipotetik ve bazen gösterici bir yaklaşım benimsemek zorunda olacağımı anlayacaksınız. Ne var ki, gelecek derste size sunacağım düşünceleri, genel taslağını elde etmeye başladığım kitabımda bütünüyle geliştirilmiş bulacağınıza söz verebileceğimi düşünüyorum.[1] Ama o sorulara geçmeden önce, genel ilkeye dair ilave bir konuyu ele almak isterim.

Lütfen esasen teolojik olan kategorileri bir kurtarma girişimi diye sunduğum Aristoteles'te işaret edilmiş bir tarih olan metafiziğin tarihine dair daha önce söylediklerimi[2] hatırlamaya çalışın; ama bunu akılcı bir eleştiriyle, akılla yapın. O yüzden,

---

1 Adorno, *Negatif Diyalektik*'e özellikle de "Metafizik Üstüne Meditasyonlar" başlığını taşıyan son kısıma gönderme yapıyor; kitabın ilk baskısı 1966'da yayımlanmıştı. Adorno'ya aşağıdaki sayfalarda sergilenen "bugün yerinde ve kaçınılmaz görünen metafizik üstüne derin düşünceler" (toplam on iki meditasyonun) ilk beş "Metafizik Üstüne Meditasyonundan" 7.7.1965 tarihli "ikinci bir ara kopya" çıkar. (Krş. Theodor W. Adorno Archiv, Ts 15813 ve ilerisi) Adorno muhtemelen, irticalen verilmiş son derslerini dayandırdığı notlarını bu ara kopyadan çıkardı: yazılı halinde zaten düzeltilmiş olan şey üzerinde, ilave gözden geçirmeden sonra nihayet ilk kez bir yıl sonra *Negatif Diyalektik*'te basılmış bir tür doğaçlama varyasyon. Notlar, bazı atlamalarla birlikte, *Negatif Diyalektik*'in İngilizce 361. sayfasında 376. sayfasına kadar olan metinle bağlantılıdır; oysa "*totum* totemdir" (krş. *agy*, s. 376) ile sonlanan ders notları göz önünde bulundurulduğunda Adorno bir şekilde dersi zaman yokluğundan ötürü erkenden sonlandırmak zorunda kalır. (Bkz. s. 238, dipnot)

2 Bkz. s. 42.

metafiziğin teolojik kavramlardan aklın kategorilerine bir çeviri olduğu, yani söz konusu kavramların kavramlaştırılması olduğu söylenebilir. Bu belki Platon'un İdeler öğretisi kullanılarak daha eksiksiz anlatılabilir, zira o, deneyci ve bilimci Aristoteles'ten çok daha fazla teolojiye yakındı. Ayrıca, kavramsal düşüncenin metafizikten sorumlu yetkili olarak bu kavramlaştırma mekanizmaları aracılığıyla kurulduğu kanıtlanmış olsaydı, bu durum kavramsal düşünce ve kavramın kendisinin, deyim yerindeyse, metafiziğin meşru temeli haline gelmiş olduğunu ima edecekti. Söz konusu sonuç, metafiziğin düşünmeye dönüşmüş olduğu sonucu, düşünmeyi düşünme tezinden, kendinin farkına varmış kavram olarak metafizikten de çıkarılabilir. Şimdi, aslında durum budur ve neredeyse tüm ontolojilerde öyle olmuştur, tekrar tekrar varlığın yapısının, düşüncenin yapısıyla özdeş olduğunun beyan edildiğini gözlemleyebileceğiniz akılcı felsefeler diye adlandırılanlarda özellikle böyledir. Varlığın kurucu temel kavramlarının öğretisi olarak ontoloji, gerçekten ancak düşüncenin temel yapıları, varlığın kategorileri düzeyine yükseltildiğinde bir anlam ifade eder. Bu da onun, mantığın aynı zamanda metafizik olduğu önermesini alıntılayarak gösterebileceğim bir keskinlik ve radikallikle ilk kez Hegel tarafından ifade edilmiş bir ilkedir.[1] Ama sizden görmenizi istediğim şey şudur: Varlığın biçimleri olarak düşüncenin saf biçimlerinin bu hipostazı zaten teolojik düşünmeden metafizik spekülasyona geçişte ima edilmektedir. Şurası bir gerçek ki, metafiziği düşüncenin kategorilerine sıkıca bağlayarak düşünce, metafiziğin gerekçelendirilmesi olduğunu ileri sürer ve onun üzerinde hak iddia ederek kendisinin metafizik olduğunu örtük biçimde öne sürer; henüz açıkça o kadarını kabul etmese bile. Öyleyse bugün metafizik sorunu gündeme getiriliyorsa, metafiziği tartışırken temel sorunun, bu denklemin meşruluğuyla ilgili bir sorun olduğunu -ve bu sizi bizi meşgul edecek konulara hazırlayabilir- söyleyeceğim. Bugün bir kim-

1 Krş. s. 17, 2. dipnottaki *Ansiklopedi* ve *Mantık*'tan yapılan alıntılar.

se metafizik üzerine düşünürse -ve hiç başka seçeneğimiz yok, masumiyetimizi yitirdik: artık metafizik, metafizik üzerine *düşünmekten* başka hiçbir şey olamaz- bu, düşüncenin böylesi öz-düşünümü ve düşüncenin saf biçimleri aracılığıyla düşüncenin ve onun kurucu biçimlerinin *gerçekte* mutlak olup olmadığının sorulması bakımından düşüncenin bir tür öz-düşünümünü varsayar. Gerçek şu ki, açık ya da örtük biçimde bu sahiden bütün bir metafizik geleneğin tezidir. Belki bu bağlamda *Metakritik der Erkenntnistheorie*'nin "Kritik des logischen Absolutismus" (Mantıksal Mutlakçılığın Eleştirisi)[1] başlığını taşıyan ilk bölümüne başvurmam benim küstahlığım olmayacaktır. Orada mantıksal biçimlerin kendilerinin mutlak geçerliliği sorusunu yönelterek ve söz konusu geçerliliğin doğruluğunu diyalektik bir duruş noktasından yürütülen içkin bir çözümlemeyle sorgulayarak size demin kabaca açıkladığım şeyi, ama karşıt doğrultuda, yapmaya uğraşırım. En mükemmel biçimde saf mantıkta ortaya çıkan düşüncenin saf biçimleri kendilerini bildikleri kadar mutlak değilseler, çıkarılacak sonuç, koşullu ve koşulluluğa düşürülmüş bir şey olarak düşüncenin kendisi, hep geleneksel metafizikte olduğunu iddia etmiş olduğu mutlağa dönüştürülemez. Kitabımda, şimdi yaptığım kadar açıklıkla bu sonucu çıkarmadım; ele almak üzere olduğumuz konulara bir tür geçiş olarak söz konusu metni dikkatinize sunuyor olmamın nedeni budur.

Ne var ki, geliştirmek üzere olduğum fikirlerde benimseyeceğim yöntem oldukça farklıdır. Son derslerde size uç konumlardan başlamak istediğimi söylemiştim. Bu nedenle bugün *metafizik deneyim* diye adlandırılabilecek şeyin olanaklı konumunu artık ele alacağım. Elbette metafizik deneyimle kastedilen şeyi ancak, daha şaşmaz biçimde, biraz ayrıntılı olarak açıklamak üzere olduğum şeyden toparlayacaksınız. Eğer metafizik sorununu ele almanın diyalektik olan dışında, bana göre, hiçbir yolu varmış

1 Krş. Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956; artık GS 5, s. 48-95.

gibi görünmediğini size söylersem -belki yalnızca bir kahkahaya neden olacak- büyük bir sır veriyor olmayacağım. Şimdi, diyalektik bir ele alış -ve burada deneyimin, hakkında konuşmayı arzuladığım özel doğasına ulaşıyorum- Platon'dan beri filozofların bıkmadan kınamış oldukları haliyle duyuların sırf bir sureti ya da yanılgısı olarak geçici olan, aşağılık ve değersizdir derken, değişmez olanın doğru ve zorunlu olduğunu varsayamaz. Eğer bize göre, değişmez olanın iyi, doğru ve güzelle denkliğinin basitçe reddedilmiş olduğu bir farkındalıktan başlarsak, o zaman metafiziğin içeriği değiştirilir. Size ilk olarak açıklamak istediğim şey de, bir kimseyi böylesi bir değişmezliği varsaymaktan alıkoyan ve böylelikle metafiziğin içindekileri değiştiren tarihsel merhamettir. Çağımızda deneyimlemiş olduğumuz şeylerin ışığında -bu deneyimlerin karşısında dersin biçiminde, hatta felsefenin diliyle ve kürsünün bakış açısından böylesi şeylere dokunmaya kalkışmada onun hakkında uygunsuz, gülünç hatta utanmazca bir şeyler olduğunun farkındayım (yine de ondan kaçılamaz)- bu deneyimler, diyorum ki, metafiziğin içeriğini değiştirmektedir. Metafizik boyunca savunulmuş zamansal dünya ile düşüncelerin karşılıklı kayıtsızlığı artık sürdürülemez. Düşünce tarihine saçılmış, bunu ima eden tekil motifler vardır. Garip olan şu ki, bunlar, Hegel'deki birtakım unsurları bir kenara bırakırsanız, felsefe tarihinde sapkın teolojide, bir başka deyişle özünde her zaman sapkın olmuş ve kurumsal dinler içerisinde her zaman tekinsiz bir konumu olmuş mistik spekülasyonda olduğundan daha az bulunurlar. Burada dünyevi ve dolayısıyla tarihsel olanın aşkınlıkla ve olası herhangi bir aşkınlık kavrayışıyla sonsuz ilgisinin -Kabala'ya ve Angelus Silesius'unki gibi Hıristiyan mistisizmine özgü- mistik öğretisini düşünüyorum. Metafizik geleneğinin temel taşı olan dünyevi alan ile aşkınsal alan arasındaki radikal bir ayrım, χωρισμός varsayımı epeyce sorunludur; zira ebedi değerlerini, değişmezlerini değişken olandan, deneyimden seçmiş olduğunu ve ondan sonra bunlardan soyutlamış olduğu-

nu gösteren kanıtlarla sürekli karşı karşıya kalır. Ayrıca bir metafizik tutarlı olacaksa, savunmadan, böylesi kanıtları sindirmek üzere yararlanmaktan kaçınacaktır. Zorlayıcı itirazlar karşısında savunmacı, bir şeylere bağlı kalmaya çalışan bir düşünme her zaman mahkûm olur. Verimli bir düşünmenin kendisini kurtarabileceği tek yol şu emre uymaktan geçer: "Kazanabileceğini başından at."

Bununla, hep (bu kabul edilmese bile) biçimlerin, içeriklerin ve onların içerdiği şeylerin seçkin topluluklardan oluşan bir kavramı, kendi öz kavramını yerine getirmiş bir metafiziğin radikal biçimde *zamansal olanın ilgisini* kendi kavramına uydurmuş olacağını kastediyorum. Aracından, kavramlarından yalnızca görünüşte ve öylesine ayrılmış olduğunun ve sürekli onlara geri döndürüldüğünün farkına varması gerekecektir. Zamanımızda Sartre'ın, varlık ve onun kavramı karşısında varoluşa verdiği önceliğin bu gidişatın olağanüstü derecede uzlaşmaz bir farkındalığını ortaya serdiğini söylemeliyim. Tek kusur, tam da bu varoluşun özden önce gelişinden Sartre'ın yeni türden bir ontoloji, bir özler öğretisi yaratmış olması gerçeğinde yatar. Felsefe tarihi açısından kabaca ifade edersek, Sartre birbirleriyle hemfikir olamayacak iki şey, aynı anda aşırı bir adcı ve bir Heideggerci olmaya uğraşmıştı. Ama burada bunu sadece kısaca gösterebilirim. İçerik unsurunun bu özümsenişi, metafizik deneyimin ya da metafizik kavramının -ikisi birlikte- günümüzde oldukça farklı görünmeleri demektir. Bunun *işareti* olarak -sembol kelimesi sefil biçimde yetersiz kalacaktır, zira her şeyin en sembolik olanıyla ilgileniyoruz- Auschwitz'i alacağım. Auschwitz aracılığıyla -bununla yalnızca Auschwitz'i değil, Auschwitz'den sonra da varlığını sürdürmüş ve en ürkütücü raporlarını Vietnam'dan aldığımız işkence dünyasını kastediyorum- tüm bunlar aracılığıyla metafizik kavramı en içteki özüne kadar değiştirilmiştir. Meydana gelmiş olan şeylere karışmadan, onunla arasına mesafe koyarak ve onu metafiziğin aşağısında bir şey sayarak, her şeyin sırf dünyevi

ve insani olması gibi, eski tarz metafizikle uğraşmayı sürdürenler bu yolla kendilerinin insanlık dışı olduğunu kanıtlarlar. Ayrıca, böylesi bir tutumda ister istemez varolan insan dışılık, bu şekilde ilerleyen bir metafizik kavramına da bulaşması gerekir. O yüzden Auschwitz'den sonra, varlıkta olumlu bir anlam ya da amaç bulunduğunda ısrar etmenin olanaksız olduğunu söyleyeceğim. Burada da, tümden farklı bir bağlamda olsa da, başka bakımlardan onun bakış açısıyla taban tabana zıt olduğum Sartre'la büsbütün hemfikir olduğumu gerçekten açıkyüreklikle söylemek isterim. Aristoteles'te ve ondan önce ilk kez Platon'un öğretisinde bulunan metafiziğin olumlayıcı niteliği olanaksız hale gelmiştir. Varoluşun ya da varlığın kendi içinde oluşturulmuş ve tanrısal ilkeye doğru yönelmiş olumlu bir anlam taşıdığını öne sürmek, filozofların kafadan atmış olduğu tüm doğruluk, güzellik ve iyilik ilkeleri gibi, kurbanların ve onların bitmek bilmeyen işkenceleri karşısında katıksız bir maskaralık olacaktır. Bunu da başvuru noktam diye alarak, metafiziğin büsbütün değişmiş statüsü olarak betimleyeceğim şeye dair sizinle birlikte iyice düşünmek isterim.

ON DÖRDÜNCÜ DERS

15 Temmuz 1965

Geçen dersin sonunda neden metafiziğe dair düşünmemizi gelip geçici unsurların belirleyici biçimde etkilediğini ve metafizik deneyimin kendisi üzerinde bir etkisi olduğunu açıklamaya çalıştım. Ayrıca bu yorumları, mevcut koşullar altında metafizik deneyimlere sahip olmanın daha zor demeye geldiği saf öznel anlamıyla kabul etmenizin yanlış olacağını tereddütsüz size söylemek isterim. O kadarı, kaçınılmaz biçimde çok fazla yavan kelimelerle size nakletmeyi arzuladığım şeyin tam bir yanlış anlaşılması olacaktır. Doğallıkla öznel zorluk da vardır; ama öznel deneyim ile nesnel olanın bu alanda iç içe geçmesi dikkate alındığında, ikisi, günümüzde tüm bunların sadece metafiziğin nasıl tesadüfen duyumsandığına dayandığını söyleyen ama nesnel içeriğinden hiçbir şeyi değiştirmeyen nahif ve derin düşünmeyen bir bilince göründüğü kadar temiz biçimde ayrılamazlar. Benim tezim tam olarak bu tavra karşı yöneltilmektedir; beni ancak, kastettiğim haliyle keskin ve zararsız olmaktan uzak anlamda söylemek zorunda olduğum şeyi kabul ederseniz doğru biçimde anlayacaksınız. Aristoteles'in *Metafizik*'i hakkında yaptığım çözümlemeler ve yorumlardan tüm bu metafiziğin olumlayıcı yönle -kusura bakmayın, bir şey bir "yönle" zar zor doldurulur- doldurulmaktan ne kadar uzak olduğunu; olumlayıcı anın tüm bu metafizik kavramı için nasıl gerekli olduğunu fark

etmiş olacaksınız. O yüzden varlığın -tanrısal bir etki olmadığında bile- erekbilimsel bakımdan doğası gereği tanrısallığa doğru yöneldiği kuramın ne kadar uzak olduğunu; anlamlı olan şeyin ne olduğunu ima eden şeyin ne kadar uzak olduğunu görmüş olacaksınız. Aristoteles -beni burada ilgilendiren metafizik sorununa bütünüyle açıklık getirmek üzere bundan bahsediyorum- bundan, olasılık tarafından temsil edildiği haliyle maddenin, ὕλη, belli bir amaçlılıkla donatılması gerektiği sonucunu çıkarır; hatta bunu, kendi olasılık öğretisiyle büsbütün soyut ve belirsiz olduğu için belli bir çelişkide olmasına rağmen savunur. Yalnızca Auschwitz aracılığıyla değil, ayrıca kalıcı bir kurum olarak işkencenin uygulanmasıyla ve atom bombası aracılığıyla sahip olmuş olduğumuz deneyimler karşısında -tüm bu şeyler belli bir tutarlılık, cehennemi bir birlik oluştururlar- tüm bu deneyimler karşısında olan şeyin anlamlı olduğu iddiası ve neredeyse istisnasız metafiziğe yüklenmiş olan olumlayıcı karakter bir maskaralık haline gelir; kurbanlar karşısında resmen ahlâksız hale gelir. Gerçek şu ki, bunun gibi anlamla kendisine kazık atılmasına izin veren herhangi biri, her nasılsa tüm bunların, gizli bir oluş sırası içinde, belli bir amacı olmuş olacağını teslim ederek konuşulamayan ve telafisi imkânsız şeyleri bir şekilde yumuşatır. Bir başka deyişle, deneyimlemiş olduğumuz şeyler -izninizle şunu söyleyeyim, doğrudan kendilerine karşı suç işlenmemiş olanlar tarafından da deneyimlenmektedir- göz önünde tutulduğunda denebilir ki, duyu organları büsbütün körelmemiş, dünyası Auschwitz'den *sonra* yani Auschwitz'in olanaklı olmuş olduğu dünyadan sonra da eskiden olduğu gibi aynı dünya olacak hiç kimse olamaz. Ayrıca inanıyorum ki, bir kimse kendini yakından gözlemler ve çözümlerse olanaklı olanın olduğu -*yeniden* olanaklı olduğu, *ilk defa* olanaklı olduğu- bir dünyada yaşamın farkına varmanın insanın en gizli tepkilerinde bile epeyce can alıcı bir rol oynadığını görecektir.

O yüzden bu deneyimlerin zorlayıcı bir evrenselliği olduğunu ve bir kimse bu deneyimlere sahip *olmamayı* dilemiş olsaydı,

onun gerçekten dünyanın gidişatını görmezden gelmiş olması gerekeceğini söyleyeceğim. Onların ışığında, metafiziğe resmen yerleştirilmiş amaç ya da anlam iddiası ideolojiye bir başka ifadeyle, bu durumda aynı zamanda dünyada oldukça hassas bir görevi, insanları dizginleme görevini yerine getiren boş bir avuntuya dönüşür. Hiç kuşkusuz metafiziğin her zaman ideolojik yönleri olmuştur ve büyük metafizik sistemlerin hangi şekillerde ideolojik bakımdan iş görmüş olduğunu ayrıntılarıyla kanıtlamak zor değildir. Ancak, yanılmadığım takdirde, bu noktada niteliksel sıçrama diye bir şey meydana gelmiştir. Başka bir deyişle eski metafizik sistemler, bu anlam anında ısrar ederek mevcut düzenin şeklini değiştirmiş olsa da onlar her zaman aynı anda doğruluk anına sahip olmuşlardır; olanı anlamaya, muammalı ve düzensiz olana dair kesinlik elde etmeye uğraştılar. Ayrıca bu doğruluk anı, kendisine karşı gelen şeyi anlamak üzere ve sırf akıl dışılıkla yetinmeyen aklın artan bu gücü, eski metafizikler-de ve daha aşağı kalmayan ideolojik karakterlerinde her zaman kanıtlanabilir. Bu en görkemli biçimde, Hıristiyan öğretisini spekülatif düşünmeyle mutabık kılma girişimi olan ve orada sırf varsayılan ve bir tür eleştiriye -bu eleştiri Thomist felsefede ne kadar olumlu olmuş olursa olsun- dogmatik biçimde aşılanan şeyi dönüştürme potansiyeline sahip Aquinolu Aziz Thomas'ın metafiziğinde görülebilir. Bu, artık bitti. Böylesi anlam yorumları artık olanaklı değildir. Ayrıca bunun, bana Jean-Paul Sartre'ın -onun bu gerçekleşmeyi hiç abartısız ifade etmiş ilk kişi olduğu felsefesine felsefi yapı olarak oldukça tutarsız ve gerçekten uygunsuz diye baksam da- göz ardı edilmemesi gereken bir başarısı olarak göründüğünü zaten söylemiş[1] olduğuma inanıyorum. Bu noktada o, elbette, yaygın anlamıyla bir kötümser olmuş ve (muhtemelen bildiğiniz üzere) özellikle Hegelci haliyle metafiziğin olumlayıcı niteliğine hararetle karşı çıkmış Schopenhauer'ı çok aştı. Yine de eserinde bu olumsuzluğu bile, o metafizik bir

1 Bkz. s. 168.

ilke ve bu yüzden bir düşünüm kategorisi olduğu için, insan aracılığıyla kendi olumsuzunun olasılığını taşıyan metafizik bir ilkeye, kör arzu ilkesine dönüştürdü. Böylelikle, canlılara karşı işlenmiş ve işlenmeye devam suçların neler olduğu ve bunların hayal edilemeyecek derecede çoğalabilmeleri gözetildiğinde, neredeyse rahatlatıcı bir düşünce olan Yaşama Arzusunun[1] inkârı düşüncesini de öne sürer. Yani demek istiyorum ki, ölümden çok daha beterini bilen ve işkenceyle yavaş yavaş öldürmek için insanların boynundan vurulmasına izin vermeyen bir dünyada, Schopenhauer'ın uğruna filozofların teodiselerini eleştirdiği Yaşama Arzusunun inkârı öğretisinin kendisinde masumiyetten gelen bir şeyler vardır.

Liebniz'in izleyicisi olmuş Voltaire, Lizbon depreminden sonra Leibniz'in dünyanın olanaklı en iyi dünya olduğu yorumunu terk etti ve o zamanın en ilerici kişisi, Locke'un empirisizmine katıldı.[2] Herkesin kabul edeceği gibi Leibniz'in hükmü

---

1 Schopenhauer'in ahlâk felsefesiyle sisteminin bir bölümünü oluşturan "Yaşama İstencinin yadsınması öğretisi" *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı yapıtının 4. kitabında; cilt 1 § 68 ve cilt 2 48. bölümde bulunabilir; ayrıca bkz. *Parerga and Paralipomena* (krş. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E.F.J. Payne, New York 1958, cilt 1, s. 378 ve ilerisi, cilt 2, s. 603 ve ilerisi; *Parerga and Paralipomena*, çev. E.F.J. Payne, Oxford 1974, cilt 2, s. 312 ve ilerisi).

2 1 Kasım 1755'te, Portekiz'in başkenti, kentte yaşayanların dörtte birinin yaşamlarını kaybettiği bir depremle mahvolmuştu. Derinden sarsılan Voltaire "Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome: tout est bien" şiirini yazmıştı:

O malheureux mortels! ô terre déplorable!
O de tous les fléaux assemblage effroyable!
D'inutiles douleurs étemel entretien!
...
Quel crime, quelle faute ont commis ces enfans
Sur le sein maternel écrasés et sanglans?
Lisbonne qui n'est plus eut-elle plus de vices
Que Londres, que Paris, plongés dans les délices?
Lisbonne est abîmée, et l'on danse à Paris.
...
Ce monde, ce théâtre et d'orgueil et d'erreur,

göründüğü kadar iyimser değildir; ne var ki, yalnızca en uygun olana, asgari en uygun olana başvurur. Ama sonunda, günümüzde yüz yüze geldiğimiz bütüne, eylemselliğe ve potansiyelliğe yayılan toplumun doğal felaketiyle karşılaştırıldığında, toplumsal bakımdan yaratılmış kötülük gerçek bir cehennem gibi bir şeye yol açtığında böylesi sınırlı doğal bir felaket nedir ki? Söz konusu durum yalnızca metafizik düşünüşü etkilemez, ama aynı zamanda, size anlam anı ile ilişkili olarak gösterdiğim üzere, metafiziğin kendi içeriğini de etkiler. Belki bu noktada, sırf anlam yokluğunun katlanılmaz bir şey olmasından ötürü, söz konusu yokluğa işaret edenlerin suçlanması gerektiği kanaatine varan özellikle Almanya'da yaygın bir ruh halinden daha rezil bir şeyin, bir zamanlar felsefenin olmak istediği, daha değersiz bir felsefe kavramının bana var gibi görünmediğini ekleyebilirim. Bu ruh hali insanların, anlamsız bir dünyada hayatın sürdürülemeyeceği koyutundan (çünkü olmaması gereken şey, olamaz da) bir anlam inşa etmek gerektiği sonucunu çıkarmasına yol açar: çünkü ne

---

Est plein d'infortunés qui parlent de bonheur.

...

Nos chagrins, nos regrets, nos pertes sont sans nombre.
Le passé n'est pour nous qu'un triste souvenir;
Le présent est affreux s'il n'est point d'avenir,
Si la nuit du tombeau détruit l'être qui pense.
Un jour tout sera bien, voilà votre espérance:
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.

Votaire'in, bir başka "sur la loi naturelle" ile birlikte kitap olarak basılmış "Poème"i 1759'da mahkûm oldu ve yakıldı. Rousseau'nun "Letter on Providence"i 18.8.1756 tarihlidir; sonradan gayet uygun bir biçimde *İtiraflar*'da bunu yorumladı:

Şan ve refahın, tabiri caizse, belini büktüğü ama yine de bu hayatın sefilliğinden dert yanan ve her şeyi ayrımsız kötü bulan bu adamı görmekten duyduğum şaşkınlıkla, onu kendine getirecek ve her şeyin iyi olduğunu ona kanıtlayacak çılgın planı yaptım. Gerçi Voltaire her zaman Tanrı'ya inanmış görünse de, aslında o, yalnızca Şeytan'a inanmıştı, çünkü onun sözde Tanrısı, inancına göre ancak zarar vererek haz alan kötücül bir varlıktan başka bir şey değildir. (Rousseau, *The Confessions*, çev. J.M. Cohen, Harmondsworth 1953, s. 399 ve ilerisi)

de olsa, bir anlam *vardır.* İzin verirseniz, "*Sahicilik Jargonu*'nda"[1] gerçekten demek istediğim şeyi ortaya sereyim. Sadece şu ya da bu dilsel klişeyi eleştirmiyordum; onları o kadar çok feci biçimde karşılamamam gerekecekti. Aslında saldırdığım şey -o küçük kitabı şans eseri aldıysanız, sizden bu hususta apaçık olmanızı rica edeceğim- tam da aksi halde yaşanamayacağından ötürü bir tane olması gerektiği yegâne gerekçesine dayanan bir anlam varsayımı, bir *yalan* olan bu anlam varsayımı idi. Bu varsayım Almanya'da, gördüğüm kadarıyla, dile kaygı verici derecede sokulmuştu, böylece artık düşüncede açık biçimde elde edilemez. O kitapta belli bir dilsel biçime o kadar gayretle saldırmamın gerekçesi budur.

O halde kısaca: Metafizik düşünce ile dünyevi deneyim arasındaki geleneksel uyumluluk parçalanmıştır. Voltaire'in konumuyla bizimkini karşılaştırmak suretiyle gösterdiğim üzere nicelikten niteliğe doğru bir tür geçiş meydana gelmiştir. Milyonluk ölüm, önceden hiç korkulmamış bir biçim kazanmıştır ve oldukça farklı bir nüans üstlenmiştir. Nüans tek başına kelime, söylenmek istenen şeyin karşısında ve dilin kelimelerden yoksun bıraktığı bir utançtır; o aslında söylenemez. Ayrıca o, bu şeylerin şimdi ne kadar çok yalnızca maddi koşullarda anlaşılabildiğinin en güçlü kanıtıdır. Bugün korkulması gereken, ölümden beter bir şeydir. Belki bu bağlamda *Merkur*'un[2] son sayısındaki, aksi halde hiç bilmediğim bir yazar, Jean Amery'nin işkenceye dair bir yazısına dikkatinizi çekebilirim. Yazının felsefi belkemiği olan varoluşçuluk benim kendi görüşlerime uymaz; ama yazar, bu şeylerin yol açmış olduğu deneyimin kaya tabakasındaki değişimleri hayranlık uyandıracak biçimde ifade etmektedir. Aklımdan geçen

1 Krş. Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will, Evanston 1973.

2 Krş. Jean Améry, "Die Tortur," *Merkur* 208, cilt 19 (1965), s. 623 ve ilerisi (Sayı 7, Temmuz 1965); artık gözden geçirilmiş yorumu: Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, 2. bsk., Stuttgart 1980, s. 46 ve ilerisi.

değişim de, belki en kolay biçimde, ölümün üstlenmiş olduğu haliyle artık herhangi bir bireyin yaşamına uygun düşmediğini söyleyerek ifade edilebilir. Gerçek şu ki, ölümün tüm zamanlarda değişmez olduğunu söylemek bir yalandır; ölüm de oldukça soyut bir şeydir; ölümün kendisi çok faklı zamanlarda farklı bir şey olabilir. Eğer edebi kaynaklarımı yanlış anlamazsanız, artık destansı ya da devasa ölümün olmadığı; hiç kimsenin bitkin, yaşlı ve hayattan doymuş biçimde ölemediği söylenebilir. Size göstermeye uğraştığım durumun bir başka yönü, bilgelik gibi ve ona eşlik eden tüm kategorilerle birlikte yaşlılığın artık varolmadığı ve yaşlı hale gelmekle ve kendi öz yaşamlarını koruyamayacak kadar zayıf olmakla kınandıkları sürece yaşlı insanların, bilimin, adıyla söylersek jerontolojinin nesnesi haline gelmesidir. Bu yolla yaşlılık, bir tür ikinci bir azınlık olarak görülmektedir, böylelikle bir ötenazi programı gibi, hangi kökenden geldiğinin hiçbir önemi yok, insanlık dışılığın gelecekteki bir biçimi tarafından idare edilmesi öngörülebilir hale gelir. Bunun için, kendi içinde yuvarlanmış ve kapanmış yaşamın ölümle uzlaştırılması, bir uzlaştırma ki hep tartışmalı ve güvenilmez olmuş, eğer zerre kadar varolduysa, muhtemelen mutlu bir istisna idi; öyle bir uzlaştırma günümüzde söz konusu bile olamaz.

Varlık ve Zaman'da benimsenmiş yaklaşımın -burada "sahicilik jargonu" üstüne birkaç yorum daha yapmak isterim- belki hiçbir yerde, kitabın yazarının, pozitif dinlerin kesin çöküşüyle birlikte açık hale gelmiş yaşama deneyiminin ölümle mutlak bağdaşmazlığını bastırmaya yeltendiği "Dasein'ın Bir-Bütün-Olma olasılığı"[1] üzerinden ölümü anlamaya uğraştığı zamanda-

1 Krş. 1. Bölüm: "Dasein ve Zamansallık" başlığını taşıyan İkinci Ayrımdaki "Dasein'ın Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme-Yönelik-Varlık," (Heidegger, *Being and Time*, s. 279 ve ilerisi), "Dünya-içinde-varolmanın 'sonu' ölümdür. Varlık-gizilgücüne -yani varoluşa- ait olan bu son, her halükarda Dasein için hangi tümlüğün olası olduğunu kısıtlar ve belirler." ve "Dasein tümlüğüne ölümde eriştiğinde, "orada olma" Varlığını anında yitirir." (*agy*, s. 276-7 ve 281); ayrıca Adorno'nun eleştirisi: *The Jargon of Authenticity*, s. 13 ve ilerisi.

kinden daha fazla ideolojik olmadığını söyleyeceğim. Bu şekilde ölüm deneyiminin yapılarını *Dasein*'ın, insan varoluşunun yapıları olarak kurtarmaya çabalar. Ama onun betimlediği haliyle bu yapılar, yeniden dirilme pozitif umudundan ötürü yalnızca pozitif teolojinin içinde varolurlar. Heidegger, en azından zımnen eserinde varsaydığı bu yapının sekülerleşmesi aracılığıyla bu teolojik içeriklerin yalnızca parçalanmakla kalmadığını, ayrıca onlar olmadan bu deneyimin kendisini artık olanaklı olmadığını göremez. Metafiziğin bu biçimine karşı kullandığım şey, teolojik bakımdan öne sürülen deneyim olasılıklarını, teoloji olmaksızın, el altından sahiplenme girişimidir. Yanlış anlamalardan kaçınmak için -her ne kadar beklenmedik olursa olsun- bilincin tarihsel durumu göz önünde tutulduğunda benim açıklamalarımın elbette, din koruması altındayken iddiaya göre düpedüz daha kolay ölündüğü için, bir teoloji önerisi olarak yorumlanmaması gerektiğini çarçabuk ekliyorum. Şimdi, insanın mutlak denetlenebilirliği altında varolan bir ölüm biçiminden söz ediliyorsa, dünyevi bir duruş noktasından değişimin, insanların maruz kaldıkları uyum sürecinin *mutlak* diye varsayılması anlamına geldiğinin, tıpkı işkencenin, uyumun aşırı biçimi olması gibi, söylenmesi gerekecektir. Zaten "beyin yıkama" gibi kelimeler, akıl hastalarının elektroşokla tedavi edilmesini de içine alan bu korkunç araçlarla insanların zorla standartlaştırıldığının belirtisi olurlar. Baskın eğilimle bağlantı içinde hâlâ sahip oldukları en ufak farklılığın, herhangi bir sapmanın da kökü kazınmalıdır.

Bir başka deyişle, metafizikte deneyimlediğimiz değişim, en temel düzeyde, benlikteki ve onun tözü diye adlandırılan şeydeki bir değişimdir. O, eski metafiziğin, kendi başına varolan bir şey olarak akılcı bir ruh öğretisiyle kuşatmaya uğraştığı şeyin tasfiyesidir. Brecht, bu deneyimi, oldukça belirsiz ve bulanık biçimde olsa da, "Adam adamdır"[1] formülüyle nitelendirmişti. Ben sade-

1 Krş. Brecht, *Baal, A Man's A Man and The Elephant Calf* içinde *A Man's A Man*, Eric Bentley, New York 1964, s. 117 ve ilerisi; 1924-6 arasında yazılmış oyun metnin statüsüne dair, krş. Brecht, *Gesammelte Werke in*

ce, benliğin ya da egonun tasfiyesi sorununda, kişiliksizleştirme sorununda metafiziğin sorunlarından en anlaşılmaz olanının gizlendiği yerin burası olduğuna (ama bu derslerde bunun ayrıntısına giremeyeceğim) dikkat çekeceğim; zira kendini korumanın somutlaşmış ilkesi olarak bu egonun kendisi, toplumsal kabahat hakkı bağlamında en içteki özüne bulaştırılmaktadır. Bugün toplumsal tasfiyesinde benlik, yalnızca bir zamanlar kendisini varsaymakla yaptığı şeyin bedelini; kabahatinin borcunu ödemektedir. Bu, burada sadece değinebildiğim metafizik spekülasyonun bir ufkudur. Zira en azından, pek çoğuna göre -söz gelimi, yakınlarda ölmüş Martin Buber- içine metafizik esasın çekilmiş olduğu ve kendi kendini yoğunlaştırmış olduğu kişi kavramının kendisinin, insanlarda farklı olabilecek şeyleri özgürleştirmek üzere kaldırılması gereken bir düğüm olup olmadığını bilmeden bu şeyler hakkında ciddi ciddi hiçbir surette konuşulamaz. O yüzden, bugün tanıklık ettiğimiz egonun tasfiyesine mutlak surette kötü ve olumsuz diye bakılmamalıdır. Zira muhtemelen, böyle yapmak iyi ve kötü ilkesini kendisi kötülüğe kapılmış ve içinde varlığının kabul edilmesini engelleyen tarihsel bir dinamik taşıyan bir şey haline getirmek olacaktır. Ne var ki, üretimin baskın toplumsal koşulları altında körü körüne kendini koruma ilkesine zincirli insanlar için, egonun bu tasfiyesi en çok korkulması gereken şeydir. Mevcut durumda ego ile demin değindiğim onun dağılışı arasındaki diyalektiği tanımak üzere ya da mevcut koşulların birazcık özünü kavramak üzere, baskın eğilim karşısında istenen şey, tarihsel eğilimin tıkadığı ve şimdi gittikçe azalan sayıda insanda gerçekleşen egonun kesinlikle boyun eğmeyen ve şaşmaz gücüdür. O yüzden kamplarda akıbetinin buluştuğu şey, aslında ego ya da benlik değil -Horkheimer ile benim neredeyse bir kuşak önce *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde[1]

acht Bänden, Frankfurt/Main 1976, cilt 1, s. 363, n. ve s. 4*.

1 Krş., söz gelimi "kültür endüstrisi"ne dair bölüm:
Ne zaman kültür endüstrisi insanı hâlâ çok saf kaçan bir özdeşleşmeye davet etse, bu davet hemen iptal edilir. Artık kimse kendini kaybede-

adlandırdığımız gibi- yalnızca *örnektir*. O, neredeyse dirikesimde olduğu gibi, bireysel varlığın yalnızca bedene ya da Brecht'in ortaya koyduğu gibi,[1] o kaderden intihar ederek kaçmaya zaman bulursa mutlu olabilen işkence edilebilir bir varlığa indirgenmesidir. O yüzden soykırım, insanlığın kökünün kazınması ile

---

mez. Bir zamanlar izleyiciler, başkasının düğününde kendi düğününü görebiliyordu. Şimdiyse beyazperdede görünen o mutlu insanlar izleyicilerle aynı türün örnekleridir; ama bu eşitlikte insani unsurların aşılmaz ayrımı bulunmaktadır. Kusursuz benzerlik mutlak ayrımdır. Türün özdeşliği vakaların özdeşliğini yasaklar. Kültür endüstrisi hain bir biçimde insanı bir tür varlığı olarak gerçekleştirir. Herkes bir başkasının yerine geçebilecekleriyle vardır; herkes yedektir ya da yalnızca türün bir örneği. Birey olarak herkes yeri kesinlikle doldurulabilirdir, salt bir hiçliktir ve bunu zamanla o benzerliği kaybettiğinde iyice hissetmeye başlar. (Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği,* çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, 2010, s. 194)

Bireyin, sırf kendi türünün bir örneğine indirgenmesi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ana düşüncelerinden bir tanesidir. Ne var ki, doğruca imha kamplarına kadar izi sürülen mantığın teorisinin olduğu "Antisemitizmin Öğeleri"nde "tür" formülü bulunmaz:

Seri üretim dünyasında seri üretimin şeması, şablon, kategorilere ayrılan emeğin yerine geçer. ...Mantık çerçevesinde bile, kavramın özel olanın karşısına salt dışsal bir şey olarak çıktığı bir durumda, toplumda ayrımı temsil eden her şey iyiden iyiye sarsılmalıdır. Herkesin üstüne dost ya da düşman etiketi yapıştırılır. Öznenin göz ardı ediliyor oluşu yönetimin işini kolaylaştırır. Etnik gruplar başka bölgelere göç ettirilir, kimi bireyler de Yahudi damgası yiyerek gaz odalarına gönderilir. (*agy*, s. 265-6)

Dersin metni bakımından *Negatif Diyalektik*'teki paralel parçaya bakınız: " toplama kamplarında ölenlerin artık tekil insanlar değil bir tür olması -bu, idari önlemden kaçmış olanların ölümünü zorunlu olarak etkileyen bir vakadır" (*agy*, s. 362), ayrıca özellikle kitabın sonu: "En küçük dünya içi özelliğin mutlak ölçüde önemi olacaktır, zira mikrolojik bakış çaresizce yalıtılmış olan şeyin kabuklarını çatlatır ve onun özdeşliğini yani bir örnekten başka bir şey olmadığı kuruntusunu patlatır" (*agy*, s. 408).

1 Krş. Brecht'in "Mülteci W. B.'nin İntiharı Üstüne:" "Demek gelecek karanlığa gömülü ve doğrunun güçleri / zayıf. Tüm bunlar apaçıktı gözünde / Eziyete açık bir bedeni yıktığında." (Brecht, *Poems* 1913- 1956, ed. John Willett ve Ralph Manheim, Londra 1976, s. 363).

insanların, her şeyin kendini koruma ilkesi altına konduğu bir bütünlük içinde toplanmasının *aynı şey* olduğu; aslında soykırımın mutlak bütünleşme olduğu söylenebilir. Tüm insanların kavramlarıyla saf özdeşliğinin onların ölümlerinden başka bir şey olmadığı; *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel'in mutlak özgürlüğü ölümle denk tuttuğu bir teoride, oldukça farklı, gerici bir vurguyla olsa da en şaşırtıcı ve dikkat çekici biçimde kabul edilen bir fikir olduğu söylenebilir.[1] Hegel'in o sırada aklında bulunan Fransız Devrimi'nin suçlanması polemiğine girmeye gerek duymuyorum; ama erken döneminde Hegel'in, eşsiz spekülatif yeteneğiyle birlikte, mutlak öz-savunma ile tüm canlıların mutlak inkârının ve böylelikle nihayet soykırımın aynı şey olduğunu, mevcut tarihsel perspektif içerisinde bu türden hiçbir şeyin öngörülmemiş olduğu bir zamanda -yüz elli yıldan fazla bir zaman önce- sezmiş olduğu doğrudur. Bu konuda SS uşakları tarafından ölümlerinden hemen önce samimi İncil bilginlerine karşı kullanıldığı söylenen -"SS devleti" üzerine kitabında Kogon aktarır- bir formülasyon üzerimde derin etki bıraktı. Onlara şöyle dedikleri söyleniyor: "Yarın bu bacadan duman olarak kıvrıla kıvrıla göklere gideceksiniz."[2] Bu, hiç kuşkusuz, metafizik düşüncenin ve metafiziğin kendi özünün iblisçe sapkınlığının, günümüzde tanıklık etmek zorunda kaldığımız en kesin formülasyonudur.

---

1 Krş. "Saltık Özgürlük ve Terör" kesimi:
Evrensel özgürlüğün biricik çalışma ve edimi öyleyse ölümdür ve üstelik öyle bir ölüm ki, hiçbir iç imlemi ve içeriği yoktur. Çünkü olumsuzlanan saltık olarak özgür 'kendi'inin boş noktasıdır; öyleyse bu en soğuk ve en değersiz ölümdür, bir lahana başını ikiye bölmekten ya da bir yudum suyu yutmaktan daha anlamlı bir şey değildir. (*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1986, s. 360)

2 Krş. Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, 2. bsk., Berlin 1947. Atfedilmemiş olsa da *Negatif Diyalektik*'te de bulunabilen alıntı (krş. s. 362) izlenememiştir; ne var ki, benzer bir parça bulunmuştur: "Birileri bir Yahudiye seslenir: 'Saat şimdi 12. 12.05'te Yehova'nın yanında olacaksın!' Beş dakika bile almamıştır." (Kogon'dan çevrilmiştir. *Der SS-Staat*, s. 94)

Bu deneyimlerin, sadece kurbanları ya da kılpayı onlardan kaçabilenleri değil de herkesi etkilediğini söylediğim zaman, tanımlamaya çalışmış olduğum deneyimler öylesine korkunç vahşetti ki, dokunduğu hiç kimsenin, tabiri caizse, belli bir mesafeden bile hiç kimsenin kaçamadığını demek istemedim sadece; Amery'nin yazısında ikna edici biçimde söylediği üzere, bir kere işkence görmüş hiç kimse bir an bile olsa bir daha asla bunu unutamaz.[1] Nesnel bir şeye de işaret ettiğimi söylerken ve bir kez daha bunu vurgulamaktaki niyetim odur ki, bugün sözünü etti-

1 Améry işkence edilmeyi şöyle tasvir eder:
Artık omuzlarımda, bugüne kadar unutmamış olduğum bir kırılma ve parçalanma vardı. ...İşkenceye uğramış herhangi bir kimse işkence edilmiş olarak kalır. İşkence bastırılmaz biçimde, hiçbir klinik, nesnel iz bulunamasa bile ona kazınır. ...Sonunda bilinçsiz hale geldim ve bu sefer işkence bitti. İşkence daha bitmez. ...Kendinizi işkenceye direnme gücünün sınırları ve olanaklılığına dair sorudan kurtarabileceğinizden daha fazla işkenceden kurtaramazsınız. (Améry, *Merkur* 208, s. 632, 634 ve 636)
Yazının sonunda şöyle yazar:
İşkence deneyiminden gelen herhangi bir bilgi sırf bir kâbus deneyiminin ötesinde kalan bir bilgi olduğu sürece bu, sonraki hiçbir insan iletişimiyle telafi edilemeyecek muazzam bir şaşkınlığın ve dünyada bir yabancı olmanın bilgisi olur. Kendisini sınırsızca işkencede ortaya koyan Ötekinin varlığı karşısında ve bir kimsenin kendini sokabileceği şey yani et ve kemik olma karşısında donup kalma. Yaşamın kırılgan olması, "sırf bir iğne ile" yaşamın bitirilebileceği, hep herkesçe bilinen gerçekler olmuştur. Ama bir insanın sağken yarı yarıya ölüme kurban yapılabilmesi ancak işkence altında deneyimlenebilir. Böyle bir yok oluşun utancı asla silinemez. İşkence görmüş herhangi bir kimse savunmasızca korkuya maruz kalmıştır. Bundan sonra işkence, onun üzerinde saltanatını sürer. O -ve ayrıca geride kalan ve intikam arzusuna yoğunlaşma şansı bile olmamış hınç diye bilinen şey- ve imha edilmek. Oradan, hiç kimse umudun hüküm sürdüğü bir dünyaya bakamaz. (*agy*, s. 638)
Bu, Adorno'nun başvurduğu metindir. Sonradan Améry, bunu bir kitap halinde daha yoğun hale getirdi: "İşkenceye maruz kalmış hiç kimse, dünyada evinde olduğu duygusunu bir daha hissedemez. İmha utancı silinemez. Kısmen ilk vuruşla yıkılan ama işkence altındayken tamamen yitirilen dünyaya duyulan güven, asla geri kazanılamaz. (Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, s. 73).

ğim şeyleri bunları deneyimleyen bir kişinin öznelliğiyle basitçe bir tutmamalısınız. Mevcut üretim ilişkilerinin sürdürülmesiyle bağlantılı olarak iş örgütlenmesinin mevcut biçiminde bugün, biçimsel özgürlük koşulları altında bile her bir kişinin mutlak surette karşılanabilir ya da değiştirilebilir olduğu bir duruma ulaşılmıştır. Bu durum, bir lüzumsuzluk duygusuna ve başka bir deyişle, bütünle ilişkili olarak her birimizin önemsiz oluşuna yol açar. Toplumun nesnel gelişiminde yer alan, işaret etmiş olduğum duygunun varolma gerekçesi, biçimsel özgürlük koşulları altında bile budur. Bugün size bu değişimleri, hep olduğu gibi yarım yamalak anlatmaya uğraşıyorum, çünkü bana öyle geliyor ki, bu şeyleri hesaba katmadan metafizikten söz etmek aslında boş laftan başka bir olmayacaktır. Fikrimce bu deneyimlerin öylesine derin nesnel gerekçeleri vardır ki, yönetimin politik biçimleri tarafından yani bir yandan biçimsel demokrasi öte yandan totaliter denetim arasındaki fark tarafından bile fiilen el sürülmemektedir. En azından şimdiye kadar meselelerin ortaya çıkış şekli budur. Ama tam da evrensel kâr ilkesi ve dolayısıyla kendini koruma ilkesi altında yaşadığımız için, bireyin kendisini ve kendi yaşamını kaybetmekten başka hiçbir şeyinin olmadığının da farkında olmalıyız. Aynı zamanda -Sartre'ın varoluşun saçmalığı öğretisinde göstermiş olduğu üzere- bireyin yaşamı, sahip olduğu tüm şey o olsa da, nesnel bakımdan kesinlikle önemsiz hale gelmiştir. Yine de onun anlamsızlık diye bilmek zorunda olduğu şey, ona yaşamının anlamı olarak dayatılmaktadır; aslında gerçekten, onun kendini koruma amacına giden araçtan başka bir şey olmayan bir yaşam, amaç olarak büyülü kılınmakta ve putlaştırılmaktadır. Ayrıca bu antinomide -bir yandan bireyin, benliğin önemsiz bir şey olarak alçaltılması, onun tasfiyesi, öte yandan varlığının, ömrümüzü geçirdiğimiz bu atomize olmuş benlikten başka artık hiçbir şeye sahip olmadığı gerçeğine geri dönmeye mecbur kalması- bu çelişkide bugün size tanıtmayı görevim saydığım gelişimin dehşeti yatmaktadır.

Bir keresinde Auschwitz'den sonra şiir yazılamayacağını söylemiştim.[1] Bu, o sözleri yazdığım zaman beklemediğim bir tartışmaya yol açtı. Beklemedim çünkü hiçbir şeyin büsbütün düz biçimde denmemesi felsefenin -felsefi temalar diye bilinen şeyler ilgili olmadığında bile yazdığım her şey ister istemez felsefedir- doğasında vardır. Felsefe her zaman eğilimlerle ilişkilidir ve olgu önermelerinden meydana gelmez. Böylesi bir ifadeyi göründüğü gibi kabul etmek ve "Auschwitz'den sonra artık şiir yazılamayacağını yazdı; öyleyse ya gerçekten yazılamaz ya da şiir yazılmışsa yazanlar düzenbaz ya da katı yürekli insanlardır ya da yanılıyordur ve söylenmemesi gereken bir şeyi söylemiştir" demek, felsefeyi yanlış anlamaktır ki, bu felsefenin çok güçlü bilimsel eğilimlere giderek yakınlaşmasından kaynaklanmaktadır. Eh, felsefi derin düşünmenin gerçekten boşlukta bulunduğunu ya da aksi halde birbirleriyle o kadar düpedüz çatışmış olasılıklar arasındaki, Kantçı terimlerle söylersek, bir salınım içinde olduğunu söyleyeceğim. Tıpkı Auschwitz'den sonra şiir *yazılamayacağını* -bununla o zamanın yeniden canlandırılan kültürünün kofluğuna dikkat çekmek istemiştim- söylediğim gibi, Hegel'in *Estetik*'indeki[2] insanlar arasında acı çekme bilinci varolduğu sürece o bilincin nesnel biçimi olarak sanatın da varolması gerektiği ifadesiyle uyum içinde şiir yazılması *gerektiğinin* aynı doğ-

1 İlk defa 1949 tarihli "Kulturkritik und Gesellschaft" adlı yazıda: Felaketten en ileri derecede farkında olmak bile gevezelik yozlaşmasıyla tehdit eder. Kültür eleştirisi kendini kültür ve barbarlık diyalektiğinin son evresiyle karşı karşıya bulur: Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarlıktır ve bu durum, bugün şiir yazmanın neden olanaksız hale geldiğini ortaya koyan bilgiyi bile aşındırır. Eleştirel zihin, derin düşünce içinde rahat biçimde yattığı sürece... mutlak şeyleştirmenin dengi olamaz. (GS 10.1, s. 30)
Sonradan Adorno kendi özdeyişine tekrar tekrar; son kez ise sözünü geri alıyor gibi göründüğü "Meditations on Metaphysics"te geri döndü. (krş. *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 362); bu sözün yorumu için krş. Tiedemann, "Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte," s. 11 ve ilerisi.

2 Söz konusu olan önermeye dair krş. NaS IV.4, s. 400, n. 234.

rulukla söylenebileceğini canı gönülden kabulleneceğim. Ayrıca, tanrı bilir, bu antinomiyi çözebileceğimi iddia etmiyorum ve öyle yapmaya çok daha az bile yelteniyorum. Zira bu antinomide benim kendi dürtülerim kesinlikle, bastırma arzusunda olmakla sehven suçlandığım sanatın tarafındadır. Doğu bölgesi gazeteleri sanata muhalefetimi ilan etmiş olduğumu ve bu suretle barbarlığın bakış açısını benimsemiş olduğumu bile söylediler. Yine de ilave bir soru sorulmalıdır; temelleri metafiziğin toptan askıya alınmasında bulunsa da bu, metafizik bir sorudur. Aslında metafiziği olumsuzlayan ve istila eden tüm soruların, tam da böylece tuhaf biçimde nasıl metafizik nitelik edindikleri tuhaftır. Bu, Auschwitz'ten sonra *yaşanıp yaşanmayacağı* sorusudur. Söz gelimi, bu soru, artık gerçekten sağ olmadığım ama sadece bazı Auschwitz kurbanlarının bir dileğinden türediğim duygusuna kapıldığım, tekrar tekrar gördüğüm bıktırıcı rüyalarda karşıma çıkmıştı. Suç ortaklığının sızlanıcıları bunu kısa zamanda, benim gibi düşünmüş biri için kendi canına kıymasının da tam zamanı olduğu argümanına dönüştürdü; buna yalnızca, o beyefendilerin bundan daha iyi bildikleri bir şey olmadığından emin olduğumu söyleyerek karşılık verebilirim. Ancak, ifade etmeye çalıştığım şeyi ifade edebildiğim sürece ve aksi takdirde hiçbir şey bulamayacak şey için kelimeler bulduğuma inandığım sürece, o umuda, o arzuya, aşırı baskı altında kalmadıkça, cevap vermeyeceğim. Yine de, o yüzden Almanya'da hemen hemen hiç oynanmayan, Sartre'ın en önemli oyunlarından birinde, metafizik soru olarak muazzam ciddiye alınmayı hak eden bir şey söylenmişti. Bu şey, işkenceye maruz kalan, kemikleri unufak edilene dek dövüldüğü bir dünyada yaşanmasının gerekmediğini ya da niçin yaşanması gerektiğini soran genç bir direniş savaşçısı tarafından söylenir.[1]

1 Krş. Sartre, Morts sans sépulture, Tableau IV, scène III:
Henri: Est-ce que ça garde un sens de vivre quand il y a des hommes qui vous tapent dessus jusqu'à vous casser les os? Tout est noir. (Il regarde par la fenêtre.) Tu as raison, la pluie va tomber. ["Kemiklerini kırana dek insanlar seni dövdüğünde hâlâ hayattaymışsın gibi gelir mi?

Yaşamın herhangi bir olumlanış olasılığıyla ilgili olduğundan ötürü, bu sorudan kaçınılamaz. Bu standartla ölçülmeyen, teorik olarak onu özümsemeyen herhangi bir düşüncenin, en başından düşüncenin hitap etmesi gereken şeyi basitçe bir kenara ittiğini düşüneceğim; öyle ki, o gerçekten hiç de bir düşünce olarak adlandırılamaz.

Oldukça karanlık. (Pencereden dışarı bakmaktadır.) Haklısın, yağmur yağacak."]
(Jean-Paul Sartre, Lap... respectueuse... suivi de Morts sans sépulture. Pièce en deux actes et quatre tableaux, Paris 1972, s. 210)

ON BEŞİNCİ DERS

20 Temmuz 1965

Geçen derste söylediklerimi tekrarlamak ya da özetlemek istemem, ama yaşamanın hâlâ olanaklı olup olmadığı sorusunun bugün metafiziğin çarçabuk bize etki eden biçimi olduğu fikrine ulaştığımızı size hatırlatacağım. Bir Spengler izleyicisi olmadan, bir kimse bu durumu, aynı soruya karşılık olarak insanların ruh dinginliğine, yani sadece öyle ya da böyle yaşayabilmek için tüm etkilere sağır kalma gibi çarelere başvurduğu geç dönem antik felsefedeki durumla güzelce karşılaştırabilir. Burada bir Stoacılık eleştirisine girişemem. Kuşkusuz, Heidegger'in kimi motiflerinde, özellikle ilk eserlerinde, gayet açık göründüğü üzere, bugün bizi Stoacı bakış açısına sevk eden çok daha fazla şey vardır. Ama bu bakış açısının bile, yine de, insanların bütünlük tarafından tuzağa düşürülmesini mutlak hale getirmesi ve böylelikle boyun eğmekten başka hiçbir olasılık görmemesi bakımından bir bağnazlık anı olduğunu söyleyeceğim. Körleşme yoluyla gizlenen bir suç ve dolayısıyla onunla kırılan bir ortam olarak bu duruma arka çıkma olasılığı, bütün bir felsefenin aklına gelmedi. Suçun tümden kuşatıcı bağlamı düşüncesini ilk kez Stoacılığın kavradığı doğrudur; ama o söz konusu bağlamda zorunlu yanılsama anını ayırt etmedi. Bu, sanırım, Stoacı konumda, toplumsal ve felsefi bilgimizle birlikte, sahip olduğumuz küçük bir avantajdır. Her halükârda, neredeyse insanın, sırf yaşamını sürdürme-

si olgusu tarafından tuzağa düşürüldüğü suçun artık yaşamın kendisiyle hemen hemen hiç uzlaştırılamayacağı söylenmelidir. Bir kimse kendisini tümden duyarsız yapmadığı sürece, sadece yaşamayı sürdürerek, yaşamasına izin verilmemiş başka birinin elinden o olasılığı aldığı; yani o kişinin yaşamını çaldığı duygusundan -duyguyla, duygusal alanla sınırlanmayan deneyimi kastediyorum- hemen hemen hiç kaçamaz. Benzer biçimde, mevcut saçma haliyle işi değil insanları lüzumsuzlaştıran bir toplum mevcut kötü haliyle varolmayı sürdürmek üzere kendinden mahrum kalması gereken insanların, bir bakıma, istatiksel yüzdesini önceden belirler. Eğer bir kimse yaşamını sürdürüyorsa, imha mekanizmasına kurban gitmiş olanların zararına istatiksel bakımdan şansı yaver gitmiş olanlardır ve hâlâ ona kurban gideceğinden korkmalıdır. Suçluluk her birimizde kendisini çoğaltır -ve söylediğim şey, özneler olarak bize atıfta bulunmaktadır- zira yaşamlarımızın uyanık olduğumuz her anında bu bağlantının muhtemelen tamamen bilincinde olamayız. Her an ne olmuş olduğunu, kendi öz varoluşumuzun borçlu olduğu ardışıklıkların neler olduğunu ve kendi öz varoluşumuzun felaketle nasıl iç içe geçmiş olduğunu bilmiş olsak, hatta can alıcı bir anda -Üçüncü Reich zamanında bana oldukça tanıdık gelen bir durum- öteki insanlara yardım etmeyi, korkudan dolayı, basitçe ihmal ederek yanlış hiçbir şey yapmamış olsak, bir kimse her an tüm bunların bütünüyle farkında olmuş olsa, gerçekten o kimse yaşayamazdı. Bir yerde, zaten suçun bir biçimi olan unutkanlığa sürükleniliyor. Tehdit eden şeyin ve olmuş olan şeyin her anının farkında olmayarak, bir de ona katkı verilmiş olur; yok denecek kadar az direnç görür; bunlar her an tekrarlanabilir ve yeniden yürürlüğe konabilir.

O kadar mantığa aykırı biçimde açıklandığında, felsefeyi, sadece işim diye haklı çıkarmak benim tarzım değildir. Bizim yaşadığımız gibi bir dünyada felsefeyle uğraşmanın ne kadar şaibeli olduğunun, Tanrı bilir, farkındayım. Ama -yapılan şeyler için hep gerekçe arandığından ötürü- belki felsefeyle uğraşma-

nın belli bir gerekçesi vardır. Şöyle ki, henüz bölümlenmemiş, kollara ayrılmamış, cisimleşmemiş bir bilgi biçimi olarak felsefe bana, başka bakımlardan yadsınacak olan şeyin en azından bir bölümünü iyileştirmek için bu bölümlenmiş dünyanın sınırları içindeki tek fırsatı temsil ediyor gibi görünüyor. Eğer insan teker teker her anda kendisiyle kurbanlar arasında özdeşlik kuramazsa, farkındalık ve hatırlama teyakkuzuna geçemezse, kendi cisimleştirmesinin zorunlu biçimlerinde, bu meselelerin içini görerek ve daha nesnel biçimde bunları bilinçli hale getirerek en azından *bir şey* yapan, bizim yapamadığımız şeyin küçük bir kısmını yapan felsefe belki de tek bilinç biçimidir. Ayrıca bunu evrensel biçimde yapmanın herhangi bir kişinin gücünü açık ara aşacağının kabul edilmesi gerekir. Öte yandan, içinde yaşadığımız dünyanın, şimdiye dek göstermiş olduğumdan daha farklı bir bakış açısından -şimdi benim yaptığım gibi, bu konuda metafizik sorunlarının yörüngesinde döndüğümüz zaman- felsefeye karşı bir güvensizliği harekete geçirmiş olduğu da söylenmelidir. Felsefe daha derine indikçe ve sırf varolanların yüzeyinden daha fazla ayrıldıkça, sırf varoluştan uzaklığı ve derinliği nedeniyle, felsefenin, şeylerin gerçekten olduğu tarzdan, aslında oldukları şeyden, Beckett'in ifade ettiği gibi *comment c'est*'den[1] uzaklaştığı duygusuna insanın kendisini kaptırmaması da o kadar zorlaşır. İnsan, çevremizi saran bilincin cisimleştiği tüm yanılsamaya karşı bir direniş olarak gerekli olan felsefi düşüncenin derinliğinin aynı zamanda doğruluktan da saptırdığı duygusuna kapılıyor. Zira bazen insan, bu aynı varoluşun -ki felsefenin içine gireceği ve ötesine gideceği vazgeçilmez dürtüsüdür o- varolan tek şey olduğundan ve *en ufak biçimde* üzerine düşünmeye değer olduğundan kuşku duyuyor. Kavramın ve anlamın bunalımıyla ilgili değerlendirmeler ve geçen ders gösterdiğim varoluşa yeniden anlam vermenin olanaksızlığı tam olarak bu doğrultuyu gös-

1 Adorno'nun *Aesthetic Theory*'de sıksık alıntıladığı Beckett'in son romanının (Paris 1961) adı.

teriyor. Ayrıca, bu değerlendirmeleri yalnızca, bu aralar ortaya koyduğum soruna uygulamaya gerek duyacağınıza inanıyorum; bir yandan, nasıl kurulmuş olursa olsun, herhangi bir anlam inşasının bize yasak olması, ama öte yandan felsefenin görevinin basitçe olan şeyleri yansıtmak ya da Kant'ın ifadesini kullanırsak kopyalamak değil, kesinlikle *anlamak* olması sorununu kolayca göreceksiniz. Bu, felsefeyi gerçek bir kararsızlık içine sokmuştur. İnsan bazen yaygın pozitivist bilimin, sınıflandırma prosedürleriyle yalnızca en lüzumsuz, önemsiz ve dolayısıyla en dıştaki ilişkileri yakalamada doğru olduğu duygusuna kapılıyor. Oysa öz, bir kere ortaya çıkarıldı mı, derinlik amaçlar. Metafizik bir düşünür olarak, yani anlamaya çabalamak dışında başka bir şey yapamayan kimse olarak, insan bazen anlamanın kendisinin kurtulunması gereken bir yanılsama olduğuna, varlığının her niteliğiyle karşı koyduğu sırf olguları kaydeden lüzumsuz zihnin sonunda haklı olabileceğine yönelik ürkütücü kuşkuya mağlup olur. Bir yerde, sağduyu ve insanın önemsizliği, metafizik anlama dahil edilmelidir. O, spekülasyonun derinliği yanlış olmayacaksa yani *aldatmacalı* bir anlam veren derinlik olmayacaksa, dünyanın başka türlü değil de sadece olduğu gibi olmasını sağlayan ilke olarak spekülasyon kapsamına alınmalıdır.

Ne var ki, öte yandan, her şeyden önce bizi metafizik meseleler üzerine düşünmeye ve bu dersler boyunca tartıştığımız konuları gündeme getirmeye teşvik eden düşünce sevinci, adeta yükseliş sevinci, sırf olanın ötesine yükselmenin sevincidir. Felsefeyle uğraşan birine acı veren en sancılı düşüncelerden bir tanesi, bu felsefe yapma sevincine yol verirken -sırf varlık tarafından doğrulukla uyuşturulmamasını redderken- tam da bu doğruluk tarafından uğursuz bir durumun içine çekilmekte olmasıdır. Eğer bilginin, sırf olguların kaydedilmesi, düzenlenmesi ve özetlenmesiyle yavan yer değiştirmesi, düşüncenin yükselişine karşı son sözü söylemiş olsaydı, doğruluğun kendisi gerçekten bir kuruntu olacaktı; hiç doğruluk olmayacaktı, zira doğruluk, sırf varolan-

ların işe yarar özetlenişinden, düzenlenişinden öte bir şey olmayacaktı. Burada ifade ettiğim ve bence, felsefi spekülasyonun kaçınılmaz bir *uğrağı* olan kuşku, bugün yüce bilinçten ziyade *adaequatio rei atque intellectus*'a daha yakın olabilen o önemsiz, pozitivist farkındalıktır. Bu ikilemden tek çıkış yolunun doğruluk düşüncesinin kendisi üzerine düşünmek ve doğruluğu bir *adaequatio*, olgusal koşullarda sırf bir ölçüm olarak değil, oldukça farklı doğa ve boyuttaki bir varlığa yönelik benimsenmiş ve sırf kaydetmekten öte oldukça faklı bilinç usullerine bağlanmış bir usul olarak doğruluğu kavramak olacağına inanıyorum. Ama zihnin gerçekten kırkayağın ayaklarını saymaktan başka bir şeye dayanmadığı -ve düşündüğüm her şeyin o zihin kavrayışına karşı yalnızca tek bir direniş olduğunu söyleyebilirim- bu yavan ya da pozitivist motif karşısında, ona muhalif olan dürtü muhtemelen ancak, kazanacağın şeyi bırak ilkesinin benimsenmesiyle ayakta kalabilir. Demek ki, düşünmenin temas etmesine izin verilmeyen bazı sözde yüksek alanları ya da benim doğa kaynakları demeyi tercih edeceğim şeyi koruyarak değil, ama mitolojiden arındırma ya da aydınlanmayı en uç noktaya kadar zorlayarak ayakta kalınacaktır. Yalnızca bunda, hiç değilse, filozofun, kendi özdüşünümü aracılığıyla önemsizliği tamamına erdirmeyle, mutlak vahşet olan şeyin tamamlanışıyla bitirmeyeceğine dair biraz umut vardır. Hannah Arendt'in eserleri nasıl incelenirse incelensin hiç fark etmez, ayrıca ben bunlara son derece eleştirel bir gözle bakarım; Arendt, kötülüğü önemsizlikle özdeş görmekte kuşkusuz haklıdır.[1] Ama ben tam tersini önereceğim; kötülük önemsizdir demeyeceğim, hâlbuki önemsizlik, yani atalet ilkesine boyun eğen, olduğu gibi olan dünyaya kendisini uyarlayan bilinç ve zihnin biçimi olarak önemsizlik kötüdür. Bir de bu atalet ilkesi hakikaten kökten kötü olan şeydir. O yüzden diyeceğim ki, bugün eğer metafizik düşünmenin herhangi bir şansı olacaksa ve "yeni güvenlik" [*neue Geborgenheit*][2] ve benzeri saçma, boş

1 Krş. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Münih 1964.

2 Otto Friedrich Bollnow'un (Stuttgart 1956) aynı adlı kitabına bir do-

laflarla yozlaşmayacaksa, savunmacı olmayı, savunulacak ve asla kaybedilmeyecek bir şeye işaret etmeyi bırakacak ve kendisine karşı düşünmek zorunda olacaktır. Bu da, en ufak biçimde bir düşünme hakkına sahip olmak için kendisini nihai, kesinlikle düşünülmez olanın karşısında ölçmesi demektir.

Baylar, Bayanlar, geçen derste Auschwitz'ten sözetmiştim ve demiştim ki, orada olmuş olanlardan -bunun için yalnızca Auschwitz adını kullandım, gerçi elbette o ad düşünülemez olanın yani tüm bir tarihsel aşamanın ötesindeki düşünülemez olan bir şey anlamına gelir- ötürü metafiziğin en içteki motifleri değişmiştir. Buna, isterseniz, ahâki-felsefi ters bir anlam verebilirim ve diyebilirim ki, Hitler bize yeni bir buyruk vermiştir: açıkça, Auschwitz'in tekrarlanmaması gerektiği ve onun gibi bir şeyin asla yeniden varolmaması gerektiği. Bu buyruğu mantıkta inşa etmek olanaksızdır; Kantçı buyruğa benzer bir temeli vardır. Kant kendi buyruğunun basitçe verili olduğunu belirttiği zaman, söz konusu iddia kuşkusuz her türden zalimce otoriter ve akıl dışı unsurları taşımakla kalmaz, ayrıca -geçen dönemki derslerimde[1] size açıklamaya uğraştığım gibi- doğru eylem alanının sırf akılsallıkla örtüşmediği, bir "ilave"ye[2] de sahip olduğu farkındalık taşır. Genel bir kural olarak, Auschwitz'in ya da atom bombasının ya da burada birbirine bağlı tüm o şeylerin neden tekrarlanmaması gerektiğini ifade etmeye dair bir girişimin, onun hakkındaki düpedüz cılız bir şey olacağına, çünkü sonunda zihnin ikincil alanı olan akılsallık alanına, ancak gasp edebildiği bir yargılama hakkını taşıyacağına inanırım. Burada mantık uygulanmaya kalkışılır kalkışılmaz, çözümsüz bir diyalektiğe sürüklenileceği de -ve bunun, kesin o alanda yeri vardır- doğ-

kundurma; krş. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, s. 9 ve ilerisi, kitabın pek çok yerinde.

1 Bkz. s. 134, 1. dipnot.

2 Ek kategorisine dair krş. *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 226 ve ilerisi; ayrıca krş Eckart Goebet, "Das Hinzutretende. Ein Kommentar zu den Seiten 226 bis 230 der *Negativen Dialektik*," *Frankfurter Adorno Blätter IV*, Münih 1995, s. 109 ve ilerisi.

rudur. Bir tarafın -bunun, hangi taraf olduğuna her zaman yazı tura atarak karar verilebilir- işkence ettiği ve korkunç zulümler yaptığı, böylece öteki tarafın da, iddiasına göre, karşı tarafı öyle yapmaktan alıkoymak için işkence yapmaya mecbur olduğu, çağımıza oldukça özgü korkunç yarı sömürgeci savaşlardan bir tanesini ele alın. Böylesi değerlendirmeleri geçerlilik ya da başka bakımlardan araştırmak arzusunda değilim; ama sadece, bir kimse, işkence yapılmamalı gibi bir önermeye mantıksal temel sağlamaya kalkışır kalkışmaz kötü bir sonsuzluğa bulaşmış hale gelir ve hatta muhtemelen, bu önermedeki doğruluk kesinlikle böylesi bir diyalektiğin dışına düşen şey olduğu için, mantıksal argümanların en kötüsünü elde edecektir demek isterim. Ayrıca sizin bu ifadeyi akıl dışılığın bir biçimini savunuyor gibi ya da doğrudan sezgiyle erişilebilen kimi doğa yasalarına duyulan inanç olarak yanlış anlayacağınızı düşünmüyorum. Tüm bunlar, niyetimle ilgisizdirler. Altını çizmeyi arzuladığım şey, bilgiyle örtüşmeyen ama ahlâk felsefesinin kurucusu olan bu pratik andır. Başvurduğum ekstra-mantıksal unsur -bunu apaçık yapmak ve herhangi bir akıl dışılığı bertaraf etmek üzere- gerçekten felsefe ve akılcılık tarafından kaşla göz arasında ortadan kaldırılan şeydir. Ama iddia edildiği gibi kaşla göz arasında ortadan kaldırdıkları şey, akıl dışı anlar ya da değerler değil; tersidir oysa: o, açıkçası, bir zamanlar Brecht'in herhangi bir kişinin işkence edilebilir bedeni[1] adını verdiği şey üzerinde, fiziksel acı vermekten kaçınma anıdır.

Size, ahlâklılığın hakiki temelinin, katlanılmaz acıyla özdeşlik içinde, bedensel duyuda bulunacağını söylersem, çok daha soyut bir biçimde önceden açıklamaya çalıştığım bir şeyi farklı bir yönden gösteriyor olurum. Açıkça maddeci motifler içinde yaşayan, ahlâk olarak adlandırılabilecek yani doğru yaşama talebi, işte bu ahlâklılıktır. "Acı vermeyeceksin" buyruğunun metafizik ilkesi -bu buyruk *sırf* olgusallığın ötesine işaret eden bir metafizik il-

1 Bkz. 14. Ders, s. 178 ve s. 179, 1. dipnot.

kedir- karşı kutba, saf düşünceye değil, ancak maddi gerçekliğe, bedensel, fiziksel gerçekliğe başvurarak kendi gerekçesini bulur. Metafizik, diyorum ki, maddi varoluşu üstüne geçirivermiştir. Kesinlikle, metafizik soruların ve metafiziğin kendisinin, bu kadar görkemli ifade etmeme izin verirseniz, maddi olanın katmanına bu geçişi, ne türden olursa olsun resmi evet deyiş tarafından, işbirlikçi bilinç tarafından bastırılmış olan şeydir. Çocuk olarak bir kimsenin bu katman hakkında, böylesi şeylere dair çocukların sahip olduğu bulanık bilgiyle birlikte, hâlâ bir şeyler bildiğine inanırım. Sonradan toplama kamplarında düz anlamıyla gerçekleştirilmiş bölge odur; çocuk olarak insan, başıboş köpekleri toplama kamyoneti ya da benzeri şeyler geçtiği zaman olduğu gibi bilinçaltı deneyimlerde onun hakkında bilgi sahibi olmuştur. İnsan en önemli şeyin o olduğunu; asıl meselenin o, leş ile kasap arasındaki bölge olduğunu biliyordu. Ayrıca bu bilinçdışı bilgi -bilinmesi gereken en önemli şey buydu- hiç kuşkusuz, Freud'un kanıtlamış olduğu üzere, bu alanla aşırı ölçüde yakından bağlantılı ve bir hayli ilişkisi olmuş bebek cinselliğinden hiç de daha az önemli değildir. Bu en berbat fiziksel varoluşun, bu fenomenlerde yüzleştiğimiz haliyle insanlığın en yüksek çıkarlarıyla bağlantılı olması duygusunun, şimdiye kadar doğru düzgün pek düşünülmemiş olduğunu, düşüncenin yalnızca onun kenarından geçip gitmiş olduğunu söyleyeceğim. Öğrenciler olarak gördüğümüz eğitimin, tıp öğrenimindeki anatomide, belki de bu meseleler hakkında bir şeyler bulabileceğimiz tek yer olduğuna inanıyorum. İlk yarıyıllarında o bölgenin öğrencilerde uyandırmış olduğu korkunç heyecan, tüm bunlar doğruluğun saklı olduğu yerin orası olduğuna ve hepsinden önemlisi tekrar tekrar bizi o alana körleştiren uygarlaştırma mekanizmalarından kendimizi mahrum etmek demek olduğuna işaret ediyor görünüyor. Sanki neredeyse felsefe -ve büyük, derin, yapıcı felsefenin çoğu- tek bir dürtüye boyun eğmiş gibidir: pis kokuyu ve çürümeyi leş yerinden uzak tutmak. Derinliğini en sefil yerden kazanan sırf bu me-

safe yüzünden, felsefe hiç kuşkusuz kendisini zayıf, sahte ve sefil bir şey haline getirmenin kalıcı tehlikesi altındadır. Sırası gelmişken, size sunduğum, ne kadar parçalı olursa olsun, düşüncelerin belki de savaştan bu yana, bildiğiniz üzere,[1] bana hakikaten konuyla ilgili tek metafizik ürünlermiş gibi görünen Beckett'in oyunlarının neden daima bu alanda son bulduğunu anlamanıza yarayabileceğine dikkat çekeceğim. Beckett'in, içinde insanların yaşam ile ölüm arasında ot gibi yaşadığı -zira aslında toplama kamplarında ot gibi yaşamışlardı- kül kavanozlarından, atık tenekelerinden ve kum yığınlarından asla uzak tutamadığı ucuz alay, işte bu alay bana, önem taşıyan şeylerin tam olarak bunlar olduğu bilgisini savuşturmak üzere basbayağı umutsuz bir girişim gibi geliyor.

Eğer kültür dediğimiz her şeyin, doğanın bastırılmasına ve doğanın denetim dışı izlerine bağlı olduğu anlaşılırsa, o zaman bu kültürün en katlanılmaz bulduğu şey, demin sözünü ettiğim karanlık katman durumunda olduğu gibi, ısrarla kendi etki alanına burnunu soktuğu doğal dışavurumların tam anlamıyla denetlenemediği yerler olur. Kültürün kötü kokuyu def ettiği, çünkü bir keresinde Brecht'in şimdiye dek insanlık kendisine muazzam bir zırvalık sarayı inşa etmiştir[2] sözüyle hakikaten muhteşem ve esinleyici biçimde formüle ettiği kültürün kendisinin kokuşmuş olduğu söylenebilir. İnsanların o karanlık alanı kabul etmemelerinin gerekçesinin, kültürün doğayı iğrenç ve haksız bastırışı -bir bastırma ki, kendisi insanların hatalı ve kör doğal eğilimleridir- olduğuna inanıyorum. Eğer bugün neredeyse dayanılmaz

1 Adorno burada Beckett'in *Endgame* adlı oyunu üzerine kaleme aldığı kendi yazısına başvuruyor. (Krş. GS 11, s. 281 ve ilerisi) Adorno'nun Samuel Beckett'e olan ilgisi artık tümüyle *Frankfurter Adorno Blätter III* (Münih 1994) içinde belgelenmektedir.

2 Benzer biçimde *Negatif Diyalektik*'te: "O [kültür] pislikten iğrenir; çünkü kötü kokar, çünkü -Brecht'in muhteşem bir dizede ortaya koyduğu üzere- onun konağı zırvalıktan yapılmıştır. O dize yazıldıktan yıllar sonra kültürün başarısız olduğunu karşı çıkılmaz bir biçimde Auschwitz kanıtlamıştır. (*agy*, s. 366) Brecht'in metninin izi sürülememiştir.

bir düzeye ulaşmış olan felsefenin ideolojik, ikiyüzlü karakteri gerçekten sağaltılmak isteniyorsa, bu muhtemelen, söz konusu dönüşümün elde edilmesi gereken yer olan τόπος νοητός, tanınma noktası olur. Eğer kültür kavramına dair -uç terimlerle- açıklamaya çalıştığım şey doğruysa ve eğer bugün felsefenin tek *raison d'etre*'nin söylenemez olana erişmek olduğu doğruysa o zaman Auschwitz ve Auschwitz dünyasının, pozitivist olmayan ama derin ve spekülatif bir zihin değişimine sahip olanlar için şaşırtıcı olmayan bir şeyi açıklığa kavuşturmuş olduğu söylenebilir: o da kültürün tam özünden başarısız olmuş olmasıdır. Bu ayrıca *Kapital*'in sonradan ortadan kaldırdığı taslaklarındaki, o zamana dek varolan tüm kültürlerin dar kafalılığından söz ettiği muhteşem formulasyonlarda Marx tarafından belirtildi.[1] Aynı fikir elbette, tüm ilgisini kültürel üstyapıya yoğunlaştırdığı için ona herkesten daha derin dikkat sarfetmiş Nietzsche tarafından ifade edilmişti. Gerekçe en açık biçimde felsefe, sanat ve akılcı bilimin, öyle ya da böyle kendilerinin ideal konuları diye hitap ettikleri insanlar üzerinde aslında etkili olmamış olması gerçeğinde görülebilir. Kısmen Ortaçağ, kısmen Barok tarif edilemeyecek derecede güzel bir görüntü ve el değmemiş bir kentin orada yaşayanlar üzerinde en ufak bir yararlı etkisi olup olmadığı sorusu ortaya atıldığında bir Bamberg ziyaretini hatırlarım. Sadece "Bamberg" kelimesini anarsam, sanırım soru kendisini yanıtlar.[2]

Ama kültürden söz ettiğim zaman onun insanlar karşısında başarısızlığından daha fazlası söz konusudur; zira basitçe artık onun kendisini insanlara adaması gerektiği, onlara uygun bir şey olması ya da onlara bir şeyler vermesi gerektiği yönünde talepte bulunarak kültürün kazandığı özerklik iptal edilemez. Özellikle büyük dışavurumlarında kültür, bir çeşit toplumsal, eğitsel bir kuruluş olmayıp kendi doğrusunu -eğer böyle bir doğrusu var-

1 Kaynağı bulunamadı.
2 Kaynağı bulunamadı.

sa- yalnızca kendi içinde taşır. İnsanlar için ne anlama gelebileceğini, onları hesaba katarak *değil,* ama saf ve tutarlı biçimde kendi içinde oluşturulmasıyla ancak yerine getirebilir. Ne var ki, böylesi, sevgi noksanlığı, insanların gereksinim duydukları özel tarzdaki uyarlama hatası olarak kültürün aleyhinde kullanıldığı böylesi her bir eğilimin olduğu dünyanın gidişatının körlüğüdür. Ama o bir kenara, sahteliğin de zihnin özerk bölgelerinde takılıp kaldığına inanıyorum. Bir de kimilerinizi rahatsız edecek tarzda nesnel zihnin ürünlerinde eleştirilebilen şeyi şayet böyle ön plana çıkarsam, bunu öyle yaparım çünkü ideolojinin örtüsünden insanları kurtarırken, tam da doğruluğu sahtelikle, akılsızlığı akılla karıştırdığı sahtelik anının farkına varmaları için bunun şart olduğuna inanırım. Belki bunu en açık biçimde, yıllar önce Amerika'dan dönüşümden hemen sonra diriltilmiş kültür[1] adını verdiğim alanda, geleneksel doğruluk, güzellik ve iyilik değerlerini sanki hiçbir şey olmamış gibi yeniden ısıtıp önümüze koymuş bir kültürde görürüz. Şurası bir gerçek ki, diriltilmiş kültür alanının kendisi tam da, önceden söylediğim üzere kültürün kaçmaya uğraştığı süprüntü, çerçöptür. Bu diriltilmiş kültür, ortadan kaldırmış olduğu yıkıntılara benzer; onları attıktan sonra, yeniden inşa edilmiş şehirlerimizin dış görünümlerinde sembolik olarak ortaya konan sefil bir biçimde, eğreti bir tarzda kendini yeniden onların üzerine kurmuştur. Kafa ile kol emeği arasındaki ayrım yoluyla her zaman *kısmen* ideoloji olmuş kültür, artık *tamamen* ideoloji haline gelmiştir. Bunun karşısında insan bir antinomiye yakalanır; zira kim bu kültürün korunmasını dilerse o kişi bu kültürün sahteliğine ve genel olarak ideolojik yanılsamasına kendini ortak eder; ama her kim böyle yapmaz ve bir *tabula rasa* oluşturulmasını talep ederse, kültürün üzerinde yükseldiği ve kültür dolayımlarının aslında yumuşmış olduğu barbarlığı doğrudan destekler. Sessizlik bile bu çemberin dışına çıkamaz; zira

1 Krş. 1950 tarihli 'Die auferstandene Kultur' yazı, GS 20.2, s. 453 ve ilerisi.

sessiz kalan, hiçbir şey söylemeyen bir kimse -ve Tanrı bilir, öyle yapmanın cazibesi yeterince güçlüdür- söylemesi gereken şeyleri söyleme yetersizliğini doğrulamakla kalmaz, ayrıca bu öznel yetersizliğini nesnel doğruluk söz konusu olduğunda berrak bir kopuşa izin veriyor olarak yorumlar. İşlenmiş bir suç gibi kültürün doğu blokunda feshedilmesi yani kültürün sırf bir iktidar aracına dönüşmesi, yalnızca benzerlerin benzerlerle başına gelir; zira kültür her zaman iktidarın ağına düşmüştür. Ancak, bu feshedilmenin kendisi kültürden daha iyi bir şey değildir; hatta daha kötüdür, zira kültürün içermiş olduğu ve denetimin hep aynılığının ötesine gitmiş vaat ve umut unsurunu bile boğar ve onu -bu doğrudan baskı halinin özgürlük olduğuna halkı ikna etmeye uğraşırken- doğrudan bir baskıya geri döndürür. O yüzden bu kültürel ve felsefi antinomiye işaret ederken siyasal bir antinomiyi de ifade ettiğime inanıyorum.

ON ALTINCI DERS

22 Temmuz 1965

Metafizik konularına dair herhangi bir şey söyleme olasılığı olup olmadığını soruşturmaya dalarak bu konuları tartışmayı ertelemiş olduğumu düşünmenizden korkarım.[1] Ama o soruşturma mevcut idealist teorilerde olduğu gibi, ne türden olursa olsun, belli bir konuya dair değil, kültürün kendisine yönelik bir soruşturma olmuştur. Sözüm ona metafizik sorularını tarihsel-kültürel bir bilinç haline dayandırarak metafiziği kültürün durumuyla ölçüyor gibi görünüyorum; oysa metafiziği, insanın bağlı olduğu tüm koşulları aşarak mutlak bir doğrulukla donatan mevcut kavramlara göre böyle hiçbir kurucu ilişki söz konusu türden bilince yüklenmemelidir. O yüzden, yaygın olarak kültür denen şey ile metafizik sorularının iç içe geçmesine dair bir şeyler söylemeyi size borçlu olduğumu düşünüyorum. Argümanımdaki kimi can alıcı noktalarda -şu anda yürüttüğüm tartışma insanların yöntemsel tartışma dediği şeydir- metafiziğin kültür-içi deneyimlerinden hâlihazırda kabul edilmiş epistemolojik sonuç *çıkarmamış* olduğuma, yani mutlağın deneyiminin verili kültürel bilincin durumuna dayanırken mutlağın kendisine onun tarafından dokunulmamış olduğuna dikkat etmiş olacaksınız. Metafiziğin olasılığını soruştururken bu hususa kati biçimde

1 Dersin başında, bir ya da iki cümle kaybolmuş gibi görünüyor; her halükârda kaynak metin şöyle başlıyor: "... Ich meine damit konkret, Sie könnten denken ..."

açıklama getirmenin burada yararlı olacağını düşünüyorum; böylece can alıcı sorundan kaçındığım ya da tutarsız düşünme yoluyla suları bulandırmaya uğraştığım izlenimine kapılmazsınız. Benim konumum şöyledir: böylesi bir soru, -olmuş olan şeyler nasıl olanaklı oldu- metafiziğin doğasına dair soru üzerinde yalnızca epistemolojik ya da nozolojik bir etkiye sahip olmakla kalmaz; ayrıca gerçekten ve *doğrudan* metafizik yanıtları etkiler. Bir başka deyişle, meydana gelmiş olanlar ile metafizik düşünceler arasında artık anlamlı bir bağlantı kurulamadığı her bir anda, yaşamın içkin anlamına dair ya da meydana gelen her şeyin altında yatan kozmik plana dair metafizik tezin doğruluğunun sorgulanması gerektiğine inanıyorum. Dünyanın gizemli yönlerine -herhangi bir şeye gizemli yönler atfetmek her zaman belalı olmuştur- dair büsbütün soyut kavrama, metafizik anlam (sadece onun farkında oluşumuz değil) varsayımının kendisine son çare olarak başvurulduğu an paramparça olmaktadır. Zira aklımız dışında hiçbir şeye sahip olmadığımıza; somut deneyimimizle ölçmekten başka bir seçeneğimiz olmadığına; artık deneyimimizi tanımlayan kümelenmeler içinde tüm bu geleneksel olumlayıcı ya da olumlu metafizik tezlerinin -en basit biçimde böyle ortaya koyabileceğimi düşünüyorum- basitçe küfür haline geldiğine inanıyorum.

Ortaya çıkan umutsuzluk karşısında teolojiye sığınan pek çok insan vardır. Bunun onlar üzerindeki ve onların mutlak kavramı üzerindeki taleplerinin -bu şeylerin[1] bizzat mutlağın anlamı içerisine yerleştirilebileceği iması- mutlağı etkili biçimde şeytana çevirdiğinin söylenmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu olasılık zaten, Tanrı'yı dipsiz bir boşluğa[2] dönüştüren "büsbütün öteki"

1 "Bu şeyler" ifadesini "Auschwitz ya da atom bombası veya bağlantılı tüm bu şeyler" diye okuyun. (krş. s. 191)

2 "Büsbütün öteki" kategorisini ilk kez, akıl almaz olanı, *mysterium tremendum* ve nihayet ilahi olanın kendisini bu terimle tanımlamış Marburglu Protestan teolog Rudolf Otto (1869-1937) ortaya attı; ne var ki, *mysterium* diye anılan şey, yani dinsel gizem, hakiki *mirum*, belki de en uygun biçimde ifade etmek üzere, "büsbütün ötekidir," *thateron, anyad,*

öğretisi olarak diyalektik teolojinin içinde saklıydı. O, daha sonra karşı konulmaz gücüyle, onları karşıtlarına, uğursuz bir mitolojiye ya da demonolojiye dönüştüren bir biçimde geleneksel teolojik kategorilerin, deneyimle sınandığı Kafka'nın eserini istila etti.[1] Aklımda olan işte budur. İşte o yüzden, şimdi önerdi-

---

alenium, aliud valde'dir, kendini onun karşına dikmesiyle ve o nedenle zihni taşlaşmış şaşkınlıkla doldurmasıyla alışılmış ve anlaşılmış olanların âleminin dışına düşen ve dolasıyla "mahremin" dışında kalan yabancı ve kafa karıştırıcı şeylerdir. (Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1. bsk. 1917], Münih 1991, s. 31)

Otto, büsbütün ötekinin uğraklarını özellikle mistisizmde bulur: "Mistisizm özünde ve temelinde bir *mirum*, 'büsbütün öteki' teolojisi taşır." (*agy*, s. 36) Horkheimer son yıllarında bu kategoriye olumlu bir karşılık vermiş gibi görünüyor; hiç olmazsa teoloji ve eleştirel kuram üstüne bir söyleşinin "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" başlığıyla yayımlanmasına itiraz etmedi. (krş. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gummior*, Hamburg 1970). Ne var ki, aslında tüm söylediği şuydu: "Eleştirel kuram, teolojik olana, ötekine dair en azından bir fikir taşır." (Horkheimer, *Gesammelte Schriften, vol. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt/Main 1985, s. 398) Ayrıca "Yahudiliğin bana bu kadar ilginç geldiği nokta: *öteki* ile değil *ötekiler* ile özdeşlik"ten söz etti. (*agy*, s. 401) Başka bir yerde teolojiyi "bir özlem ifadesi," "masum kurban üzerinde katilin muzaffer olamayacağı bir hale duyulan özlem" olarak betimler. (*agy*, s. 389) Adorno buna katılacaktır.

1 Krş. Adorno'nun *Aufzeichnungen zu Kafka*:

Kafka'nın teolojisi -böyle bir şeyden en ufak biçimde söz edilebilirse- Lessing'in kavramını ortodoksluğa, Aydınlanmanın Tanrısına karşı savunduğu aynı Tanrı'ya karşı ahlâk kurallarını tanımaz. Ama bu, bir *deus absconditus*'tur. [gizli tanrı –ç*n*] Kafka, desteklediğine yanlışlıkla inanılan diyalektik teolojinin suçlayıcısı haline gelir. Onun kesinlikle Ötekisi mitik güçlere yakınlaşır. Tüm insanbiçimci ve mitolojik niteliklerden arınmış, bütünüyle soyut, belirsiz Tanrı, korku ve titremeden başka hiçbir şey işlemeyen, kaçınılmaz, karmaşık duygular içinde ve tehdit eden bir Tanrı'ya dönüşür. Kökten bilinmez olanın önündeki şiddette, zihinde örnek alınan, Kafka'daki dışavurumcu içselliğin mutlak olarak inşa ettiği onun "saflığı" doğada sıkışmış antik insanlığın haklarını iade eder. Kafka'nın eseri, katışık, mitolojiden arındırılmış bir demonoloji olarak saflaştırılmış kader kendini ortaya koyduğunda zamanın göz alıcılığını kaydeder. (GS 10.1, s. 283)

Adorno'nun Aydınlanma'nın teolojisinin onarılmasına yönelik daha

ğim kültür ile metafizik arasındaki bağlantıların gözümüzdeki gözlüklerle ya da arkasına hapsolduğumuz[1] cam pencerelerle ilgisi olmadığını, ama en temel düzeyde doğrudan gerçeklikle ilişkili diye andığım olaylarla ilgisi olduğunu anlamanızı isterim. Nitelikten niceliğe doğru bir değişime yol açıyorlar; şöyle ki, böylesi korkular hep olmuş ve teolojik gerekçelendirme onlarla uzlaşmayı hep umutsuzca güç bulmuşken, eskiden yalnızca bireysel durumlarda gizemli ve akıl sır ermez görünen şey, artık dünyanın nesnel ve evrensel gidişatının o kadar çok parçası haline gelmişti ki, bu nesnel düzenin baskınlığı karşısında sözüm ona kozmik plan ya da kaderle uyum içindeki herhangi bir girişim ister istemez deliliğe düşer. Bunalım teolojisi -Karl Barth'ın Romalılara Mektup[2] üzerine yorumuna dek geriye giden diyalektik teolojiye verilen ad- metafizik ile kültürün, soyut ve zayıf biçimde ayaklandıkları şeyle kaçınılmaz iç içe geçişini tespit etti. Kuşkusuz kültürün içkinliğini ve kültürel kategorilerin

---

aşağıda kalmayan eleştirel bir tutumu olması, onun 1964 tarihli Paul Tillich ile girdiği yazışmada görülebilir: "Tüm ontolojiyi -Heidegger ve Bultmann'ın dil felsefesini izleyerek- 'Tanrı *sözü* ile' değiştiren teolojinin yeni evresi hakkında ne düşünüyorsunuz? Heidegger'le birlikte dilin 'varlığın evi' olmasına izin verirler ama evde 'varlık' yoktur!" (Theodor W. Adorno Archiv, Paul Tillich'den Adorno'ya, tarihsiz [Ekim başları, 1965]) Adorno'nun yanıtından:

Sizin andığınız anlamda, bu arada onun "dönüm noktasından" itibaren Heidegger'in hazırladığı, Tanrı-sözü teolojisine, sizin yaptığınızdan daha az itiraz etmiyorum. Böylesine geçmişi hatırlatan dilin misitik kavranışı ancak pozitif teoloji bağlamında bir anlam taşır. Aksi halde dil felsefesi, bir tür dil fetişizmi haline gelir. Tanrı olmadan Tanrı sözünün ne anlama gelmesi beklenir? Hayır, bu yetmez ve teolojinin liberal-seküler ahlâkileşmesini yeniden canlandırmakla kalmaz, bu teologlar, dilin, yani konuyu değiştirmek üzere, oldukça benzer bir işleve sahip olduğunu savunan mantıksal pozitivistlerle ortak hareket edecekler. (Paul Tillich'e, 9.10.1965)

1 Muhtemelen, "sözüm ona yeni Kantçı felsefeyle" tanışıklığını betimlemek üzere Kleist'ın kullandığı metafora bir dokundurma. (krş. NaS IV.4, s. 376 ve ilerisi, n. 99).

2 Krş. Karl Barth, *Der Römerbrief*, 1. yorum 1919, 2. yorum 1920; şimdi 15. bsk., Zürih, 1989.

ve düşüncelerin metafizik olanlarla karışımının, bu düşüncelerin kendilerini nesnel doğruluklarından yoksun bırakma ve onları özne ya da bu hareketin atası Kierkegaard'ın adlandırdığı üzere zihin (*Geist*) düzeyine indirme eğilimi taşıdığını tanımış olmaları, tüm bu düşünürlerin -Emil Brunner,[1] Ebner,[2] Friedrich Gogarten[3] ve Barth bir yana diğerleri (görüşleri kötü bir dönemece girmiş başkaları olmuş olsa da[4])- muazzam erdemidir. Kierkegaard ayrıca böylesi eğilimlerin düşüncelere "aracı olduğunu" söyledi; gerçi, ukalalık için beni bağışlarsanız, *ucun kendi içinde* bir dolayım olan Hegelci dolayım kavramını büsbütün yanlış anlamıştı. Kierkegaard, bu dolayım kavramını mutlak ile sınırlı, olumsal insan zihni arasındaki bir tür köprü gibi dışarıdan anladı. Kendini aldatan kültür ile metafizik düşüncelerin içeriden çürümesinin bu iç içe geçmişliği, diyalektik teologlar tarafından olağanüstü dürüstlük ve keskinlikle kaydedildi. Ama (Hermann Schweppenhäuser'in[5] hâlâ yayımlanmamış kitabında kanıtlandı-

1 Kaynak metinde "Konstantin Bruın" geçiyor, ama hiç kuşkusuz Zürih'ten Sistematik ve Pratik Teoloji Profesörü Emil Brunner (1889-1961) denmek isteniyor; kendisi diyalektik teolojinin ortak kurucularından biridir ve ayrıca Adorno ve Horkheimer ile birlikte, 1931 tarihli, Protestan teolojisinin proleterya ile seküler kültür ile "tanışması"na dair Frankfurt söyleşisi denen etkinliğin bir katılımcısıdır. Krş. 'Das Frankfurter Gespräch', Paul Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, ed. Renate Albrecht ve René Tautmann, Frankfurt/Main 1983, s. 314 ve ilerisi).

2 Ferdinand Ebner (1882-1931), Avusturyalı ilkokul öğretmeni ve Katolik dil felsefecisi, *Der Brenner* dergisiyle bağlantılı çevrenin bir üyesi idi.

3 Friedrich Gogarten (1887-1967), Protestan teolog ve Ernst Troeltsch'un öğrencisi. 1933'ten beri Göttingen'de bir kürsüsü olmuştur.

4 Adorno öncelikle 1933'te "Efendimizin Kilisemizin önüne koyduğu yeni ödevi çağımızın büyük olaylarında, Tanrı'nın sözlerine bağlı kalarak kavramaya uğraşmamız gerektiğini" öne sürerek "İncil ile ulusal karakterin birliği" üstüne yazmış Gogarten'ı düşünüyor. (Aktaran Erich Trier [inceleme]: "Friedrich Gogarten, Einheit von Evangelium und Volkstum?' Hamburg 1933, *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 [1934], s. 307 [cilt 2]).

5 Adorno, Schweppenhäuser'in 1967'ye kadar yayımlanmamış doktora tezine, özellikle "Postscript" başlıklı son bölümüne başvuruyor. (krş.

ğı üzere) yanıtın, metafiziğin çürümesinin karşısına koydukları, mutlak biçimde farklı ve belirsiz olanda yattığına inanmaktan ötürü içgörülerinin meyvelerinden mahrum oldular ya da öznelci konuma -en şiddetli şekilde itiraz ettikleri konuma- hapsolmuş kaldılar. Bu mutlak biçimde öteki kavramı, öyle düşünmüşlerdi, ihtiyaç duyulan şeydi. Bu mutlak biçimde öteki kavramına dair söylenebilecek olan şey, onun ya büsbütün belirsiz ve soyut kalması, böylece sergilemesi beklenen şeyi sergileyemeyecek olması ya da kendileri, bu teologların eleştirisine konu olan belirleyiciler edinmesidir. Zira bunlar içkinliğin belirleyicileridir; ya da nihayet bu içerik, -bu düşünürlerin çoğu tarafından tutulan yol budur- dogmatik ve gelişigüzel bir atılım içinde dışarıdan toplanır, böylece bu teolojik duruşun çekirdeğini oluşturan diyalektik aynı zamanda onun tarafından yürürlükten kaldırılır. Gerçek şu ki, aşkınlık ile kendisinin en kapsamlı tümlüğü olarak insan zihninin özünün özü arasında varolan tuhaf biçimde kayıtsız bir belirleyici olan mutlak ruh ilkesi, ifade ediyor gibi göründüğü şeyi bıkmadan usanmadan tahrip etmektedir. Böylesi özümsemeye kulak asmadığı farzedilen mutlak diye formüle etmeye uğraştığı şeyi durmaksızın kendine katar. Bu yüzden, -bu hususta Hegel, bir başka deyişle, kendisinin ötesine götürülmeye ihtiyaç duyar- içinde her şeyin dinginliğe erdiği farzedilen onun yüce kavramı olan mutlak, kendi içinde diyalektik haline gelir. Böylece kendisi için mutlak haline gelen ruh aynı zamanda, olan her şey yüzünden, bir insan kavramı olarak, dolayısıyla öne sürdüğü düşüncenin aşkınlığını ya da mutlaklığını tahrip ederek zihne katılır.

Bundan, mutlak biçimde öteki öğretisine rağmen geleneksel teolojinin kelimelerini kesintisiz kullanmayı sürdürmüş diyalektik teologların *çıkarmadığı*, çıkarılacak ilk sonucun, artık asil, yüce kelimelerin -meseleyi tekrarlayacak olursam, Auschwitz gibi şeyler, kelimeler dışında düşünülemez- kullanılamayacak olma-

Hermann Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, Frankfurt/Main 1967; 2., gözden geçirilmiş yorum, Münih 1993).

sı olduğuna inanıyorum. Bu sadece, zaten sergilemiş olduğum gerekçelerle -azametli kelimelerin kolayca deneyimle ölçülemez hale gelmiş olması- değil ama çok daha, bir başka deyişle, fazla şeytani gerekçelerle, en asil ve yüce kelimeleri kendi kullanımı için sahiplenmek bugün kötülüğün karakteristiği olur. Zulmettikleri, tahrip ettikleri şeyler için kullandıkları terimlere -aşağılık, böcek benzeri, murdar, insandan aşağı ve kalanların hepsi- lanetli gibi davranırlarken, yüce ve azametli diye bilinen tüm kavramları tekelleştirmiş olmaları uygulamada totaliter hareketlerin alamet-i farikasıdır. Bahsetmiş olduğum ikiyüzlü doku ya da örgü öylesine sıkı dokunmuştur ki, uymayan ve dolayısıyla hakikaten ötekiliği temsil eden kim olsa, neredeyse her zaman aşağılık olarak küçük düşürülür; oysa idealler neredeyse kavranamayacak kertede kepazelik için paravan haline gelmiştir. "Sahicilik jargonu" üzerine olan metnimde kendime koyduğum (zaten belirtmiş olduklarımdan başka) en önemli hedeflerden bir tanesi de, kısaca anmama izin verirseniz, bu mekanizmayı çözümlemekti ve yüce, yüksek geleneksel kelimelerin somut biçimde nasıl aşağılıklığın, sömürünün ve kötülüğün kılıfı haline gelmiş olduğunu göstermekti. Bu varlık deneyiminin birtakım kelimeleri ağzına alamamasının -hepinizin sahip olabileceği ve epeyce farklı bir biçimde olsa da ilkin muhtemelen Hugo von Hofmannsthal'ın "Chandos" mektubunda kaydettiği- kelimelerin temsil ettikleri şeye dair bir şeyler de söylediğini inkâr etmek için insanın epey sığ ve bir başka deyişle, epey adcı dilci bir filozof olması gerekecekti. Savunduğum ve en azından bu derslerde kimi büyükçe parçalar halinde size sunabildiğim teoriye dair can alıcı noktalardan bir tanesinin, hâlihazırda baskın olandan farklı olması olduğuna; dilin tarihsel-felsefi yazgısının aynı zamanda onun değindiği konunun tarihsel-felsefi yazgısı olduğuna dair benim görüşümün olduğuna inanırım. Bu, tesadüfen, Alman idealizmine ve özellikle Wilhelm von Humboldt'a hiçbir biçimde yabancı olmayan bir bakış açısıyla desteklenmektedir: dilin düşünceyi, düşüncenin dili inşa

etmesinden daha aşağı kalmaması. Bu anlayış bu arada adcılık tarafından ayaklar altında o kadar dümdüz edilmiştir ki, düşünce üzerine herhangi bir derin düşünce, tersi olduğu kadar dilin düşünceye ne ölçüde aracılık ettiğini size gösterse de, pek az insan onu hatırlamaktadır. Karl Kraus'un bütün eseri, dilde cisimleşmiş içeriklerin çürümesinin tarihinin, dilin yazgısı olduğunu kanıtlayan bir çalışma olarak anlaşılabilir, böylece ona göre burjuva toplumu içinde dilin düşüşü, büyük fikirlerin kendi kendilerine oldukları şeyin bir dizinidir.

Belki burada söylediğim şeyi ve bu son derslerde sizin için anahatlarını çıkarmaya uğraştığım metafiziğe yönelik bakış açısını oluşturan şeyin ne olduğunu, sanırım geçen yıl meydana gelmiş bir şeye dair hikâyeyi anlatarak açıklığa kavuşturabilirim. Ahlâki dürüstlüğünden ötürü çok değer verdiğim bir yazarla birlikte tatildeydim; kendisi -bir Yahudi, zulüm görmüş birisi- yıllarca bir toplama kampında kalmıştı ve kamplarda görmüş olduğu şeyleri kaydedecek ve somutlaştıracak kadar güçlü olmuştu. Kurbanlara karşı hâlâ yapabileceğimiz tek görevi yani onları unutmamayı başarabiliyorsak, bunu, raporu sayesinde, borçlu olduğumuz birkaç kişiden birisidir.[1] Bu adamla yürüyüşe -yüksek dağlardaydık- çıktım ve laf Beckett'en açılınca, söz konusu yazara karşı şu yorumu açığa çıkaran aşırı şiddetli bir duygu sergiledi: "Eğer Beckett bir toplama kampında bulunmuş olsaydı, bu umut kırıcı şeyleri yazmaz; insanlara cesaret veren şeyler yazardı." Bu görüşte -o adamın katlanmış olduğu şeylerden sonra bütünüyle anladığım ve saygı duyduğum öznel motivasyonda- ortaya serilmiş kargaşanın, bugün metafizik kavramlarla ilgilenirken ideolojinin benimsemiş olduğu özel karakteri aydınlattığını düşünüyorum. "Siperlerde ateist yoktur" diyen bir Ame-

1 Adorno H. G. Adler'den (1910-88) ve kitabı *Theresienstadt 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte Soziologie Psychologie*'den (Tübingen 1955) söz ediyor. H. G. Adler'e dair ayrıca krş. GS 20.2, s. 495; Beckett'in anılan sözüne dair şu metni krş. *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 367 ve ilerisi.

rikan sözü vardır; eski bir Alman deyimi de tehlikenin hepimize aynı doğrultudaki şeylere dua etmeyi öğrettiğini söyler; esasında bu kahraman insan oldukça benzer biçimde iddiada bulunmuştu. Bu argüman mantıksızdır çünkü insanların basbayağı hayatta kalmak uğruna "olumlu" düşünmeye zorlandığı durumların kendileri, saf kendini korumaya ve böylesi bir durumda, düşündükleri şeyin *doğruluk içeriğinin* büsbütün altının oyulduğu ve düpedüz tahrip edildiği noktaya dek sırf hayatta kalmak üzere ihtiyaç duydukları şey üzerine düşünmeye zorlayan zorunluluk durumlarıdır. Beckett bir toplama kampında bulunmuş olsaydı *Adlandırılamayan* ile *Oyunu Sonu*'nu yazmamış olacağı muhtemeldir; ama bunun, yazmış olduklarını daha iyi ya da kötü yapmış olmasının muhtemel olduğunu düşünmüyorum. Bu bağlamda tekrar tekrar karşılaşacağınız fikir, birilerinin insanlara bir şeyler vermesi, onlara cesaret vermesi gerektiği fikri, tüm bu şeyler, doğruluğu düşünmeyi *kısıtlayan,* ama daha önce size kanıtlamış olduğum üzere, doğruluğun insaniyetsizliğin yüzkarası olduğunu düşünen bir kimsenin pekâlâ başına bela olabileceği koşullardır. Ama ayrıca, bu düşünme tarzının, düşünce üstüne yerleştirilmiş bu talebin, onun onurlarında göründüğü insanlara bir adaletsizlik yaptığını düşünüyorum. Bu talep, görünüşte kurbanlara yönelik yardımsever ilgiden oluşturulmuşsa da aslında onları yönlendiren, hesaplayan bir düşünüşün nesnelerine indirger ve neye ihtiyaçları varsa ve ne istiyorlarsa peşinen verdiğini farzeder. Böylesi gösterişli biçimde soylu emirlerde açığa çıkan değerlendirmeye göre, hizmet eder gibi göründükleri insanlar gerçekte küçük düşürülürler. Metafizik, onlara, esasında aynen kültür endüstrisinin davrandığı gibi davranır. Ayrıca bugün herhangi bir metafizik soruya uygulanabilecek ölçütün, kültür endüstriyle bu suç ortaklığı karakterine sahip olup olmadığı olduğunu söyleyeceğim. Buna karşılık, uzun yıllar önce, savaştan hemen sonra daha biz Amerika'dayken, Horkheimer'le birlikte

Kogon'un "SS devleti"[1] üstüne kitabını okuduğumuzu hatırlıyorum ve meydana gelmiş olanlara dair tam anlamıyla bize fikir veren ilk kitap o olsa da her ikimizin de tepkisi, okumayı bir tür muazzam özgürleştirici deneyimlemiş olmaktı. Deneyimlediğimiz şeyi, bu şeylerle ilgilenmiş, böylesi deneyim için cesaretten yoksun olacak kadar mevcut kavramların kölesi olmuş pek çok insan dışında herkeste aynı olabileceğine inanacak kadar demokratımdır. Eğer bu cehennemi daireden -böylesi bilincin zayıflık ve alınganlığının gayet iyi farkında olduğumdan ötürü söz konusu olasılığı abartmak istemiyorum- bir çıkış yolu varsa, bu muhtemelen zihnin, vahşetin son uç noktasını özümsemesi, düşünmesi ve bu ruhsal deneyim karşısında onun üzerinde ustalık kazanması yeteneğidir. O, yeterince azdır. Zira açıkçası böylesi bir imgelem, böylesi bir aşırı olumsuzluğu düşünme yeteneği, kendisini böylesi durumlara kaptırdığında insanın başına gelen şeyle karşılaştırılamaz. Yine de kullanılmış olmayı hissetme değil, durmak bilmeden en uç noktaya gidilmiş olduğunu hissetme becerisinde uygun düşen tek saygının bulunduğunu düşüneceğim: her şeye rağmen, zihnin kendisini, yukarıda olan şeye ne kadar az olursa olsun, yükseltmesi olasılığına duyulan saygı. Ayrıca bir kimseye cesaret *verilmediyse*, (eğer o formülü kullanabilirsem) onun gerçekten daha fazla cesaret verdiğini ve kazıklanmış hissettirmediğini ama en kötüsünün bile düşünülebilen bir şey olduğu ve düşünüm içinde kaldığından ötürü beni büsbütün yabancı ve farklı bir şey olarak karşılamadığı hissine sahip olduğunu düşünüyorum. Hep kendi asılsızlığını beraberinde getirdiğinden ötürü avuntunun kendisi viran olduğuna göre, böylesi bir düşüncenin muhtemelen herhangi bir avuntudan daha fazla rahatlatıcı olduğunu sanıyorum.

Kant'ta, yüce duygusundan söz ettiği *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki dinamik anlamda yüce teorisinde bir parça vardır. Bu

1 Bkz. s. 180, 2. dipnot. Horkheimer, 24.5.1947 tarihli bir mektupta kendi *Der SS-Staat* okumasından aktardı, krş. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt 17: *Briefwechsel* 1941-1948, Frankfurt/Main 1996, s. 814.

parça, Kant'ın artık on sekizinci yüzyıl rokoko söyleyiş tarzını kullanmadığı ama 1780 civarında ortaya çıkmış büyük Alman ve İngiliz lirik şiir sanatı havasını, kendi dilinde bile benimsediği parçalardan birisi, dikkat çekici bir parçadır. Orada yüce duygusundan doğal güçlerin sınırlılığı karşısında deneyimci kişinin hissettiği güçsüzlük ile öte yandan, bu doğal kudretten daha üstün ve güçlü olmasıyla özgürlüğün özü olarak zihnin neşesi arasındaki özel bir titreşim olarak söz eder.[1] Böylesi bir teorinin hâlâ Kant'ta sahip olduğu geniş ihtişamla karşılaştırıldığında, Tanrı bilir, bizler şimdi ufacık bir adaya yığılmış durumdayız. Ayrıca bugün ifade etmeye uğraştığım şey kesinlikle benliği, Kant'ın iddia edebilmiş olduğu özerklik ve yüceliğin kalıntısını bile geri kazanmaya cüret etmez. Ama hâlâ ondan geriye, kolay kavranılmaz ve sınırlı olsa da bir şeyler kalır ve belki de o, herhangi bir değişimin, olumsuzluğun sadece geçici yüzeydeki fenomende değil, temel katmanda yer aldığı nihai olumsuzluğun bilincine varabilme yeteneğine dayandığı gerçeğinde bulunur. Belki günümüzde değişimler ancak, doğrudan değişim

1 Adorno'nun andığı metin *Yargı Yetisinin Eleştirisi* § 28'dedir:
Doğa estetik yargıda üzerimizde hiçbir erki olmayan güç olarak görüldüğünde *dinamik olarak yüce*dir. Eğer doğa bizim tarafımızdan dinamik açıdan yüce olarak yargılanacaksa, korku yaratan olarak tasarımlanmalıdır. ... Ama bir nesne *ondan* korkulmaksızın *korkutucu* görülebilir – eğer onu yalnızca ona direnç göstermeyi isteyeceğimiz ve gene de tüm direncin bütünüyle boşa çıkacağı bir durumu *düşünebileceğimiz* bir yolda yargılarsak. [Adorno son cümleyi kendi nüshasında şöyle açımlar: "*Yargı Yetisinin Eleştirisi*: daha ziyade: görüntü, gerçeklikte saklı korkuya aracılık eder."] Atılgan, öne çıkmış ve bir bakıma gözdağı veren kayalar, şimşekleriyle ve gümbürtüleriyle gökyüzüne yığılan fırtına bulutları, yok edici bütün bir şiddetleri içindeki volkanlar, geçtikleri her yeri altüst eden kasırgalar, kabarıp köpüren uçsuz bucaksız okyanuslar, güçlü bir ırmağın çağlayanları vb. tümü de direnme yetimizi onların gücü ile karşılaştırıldığında önemsiz bir küçüklüğe indirgerler. Ama görünüşleri ne denli korkutucu ise o denli çekici olur – eğer kendimiz güvenlik içindeysek. (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2006, s. 130-31).
Adorno son paragrafın kenarına şu açımlamayı yazar: "Genç Goethe'nin şiiri gibi." Krş. NaS 1.1, s. 243, *agy*, n. 284.

hedeflemeyen düşünceler yoluyla yapılabilmektedir. Ayrıca bir kimse ne zaman "Evet ama şimdi burada ne yapmam bekleniyor?" gibi soru yöneltmeyen düşünceleri ciddi ciddi ifade etse, sırf şu ya da bu praksise kendini teslim etmemiş olmak dayanılmaz olduğundan ötürü, siyasal ya da başka türlü hiçbir sınır gözetmeyen devamlı bir galeyan uğultusuyla[1] (sesssiz bir uğultu da olabilir) karşılanır. Bu, "Pekâlâ, tüm korkunç olasılıklarıyla birlikte dünyanın olduğu haliyle durması mı beklenmektedir? Ona karşı kimse bir şey yapmamalı mı?" argümanıyla -ona karşı herhangi bir şey söylemek zordur- ussallaştırılmakta ve oldukça iyi ussallaştırılmaktadır. Bu ihtiyacı takdir ederim; ona karşı herhangi bir şey söylemeyi göze alacak en son kişi olacağım. Bayanlar ve Baylar, sizden yalnızca, burada şimdi bir şeyler yapma zorunluluğunun ve taşıdığı düşünceye zincir vurma eğiliminin düşünceyi, bir şeylerin gerçekten değiştirilebileceği yere erişmek üzere daha ileri gitmesi gerektiği yerde bir duraklamaya uğratıp uğratmadığını göz önüne almanızı rica ediyorum. Bir keresinde şimdi -ironik ve melankolik bir anlamda- teori zamanı dediğimde, sadece bunu kastetmiştim. Bugün bizi körleştiren büyü özellikle, onun, durmaksızın insanları, büyüyü bozacaklarına *inandıkları eyleme* geçmeye kışkırtması; gerçekten de onu bozacak koşullar ve kendileri üzerine *düşünmeyi* engellemesi gerçeğinden meydana gelir. Bu iki fenomen arasında kesin bir bağlantı olduğuna inanıyorum: bir yandan sonuçsuz -diyelim- düşünme karşısında insanların dışa vurduğu galeyan ile öte yandan böylesi bir düşünmenin taşıdığı özgürleşme anı. İnsanlar uğruna eylem isteyenler, aksine inansalar bile, onları kendi olasılıklarından, insanlıklarından yoksun bırakarak onların haklarını yemektedirler. Aynı cevabı beni "insanları sevmekten yoksun" olmakla suçlayanlara da veririm; çünkü praksis için hiçbir kılavuz vermem ve hiçbir teselli sunmam. Sevgi yoksunluğuna dair bir konuşma olduğu zaman neredeyse her zaman bu sevgiyi bir yolunu bulup

1 Cümlenin bir kısmı kaynak metinden çıkarılmıştır.

kötülüğe yöneltecek bir arzu olması hakkında onları uyarırım. Ayrıca ona rağmen, Strindberg'in *Black Banners*'daki sözleri hiç kuşkusuz doğrudur: "Kötüden nefret etmeyeceksem, nasıl iyiyi sevebilirim?"[1]

Size sergilemeye uğraştığım biçimde toptan tuzak olarak bugünün dünyası gerçekten anlaşılacaksa, nasıl eleştirisiz olunacak, nasıl olan şeylerin karşısında niteliksiz bir sevgi tavrı benimsenecek bilmiyorum. Ama elbette bunu itiraf ederek, kendisini, kafasını ya da duyargaçlarını ufak bir biçimde bile uzatmaya kalkışan herhangi bir şeye karşı, büyük bir ahlâki temellendirme duygusuyla birlikte, salıverilmeye hazır tüm içgüdü ve duyguların hedefi yapar. Mevcut kültürün süpürülüp atılması ve mutlak biçimde yeni bir başlangıç yapılması arzusu felaketten beri Almanya'da çok güçlü olmuştur. Ayrıca bugün metafiziğin konumu sorununun bu arzuyla yakından bağlantısı olduğuna inanıyorum; şöyle ki, ancak bu kültürün enkazı sonunda ortadan kaldırılırsa metafiziğin işaret ettiği ve bu görüşe göre sırf kültür tarafından gizlenmiş olan asıl doğruluğa erişim kazanılabileceğine dair bir inanç olmuştur. Bu yeni başlangıç talebi, metafizik düşünürü bir parça güvenilmez bir konuma yerleştirir; o daha ziyade savaştan sonraki ilk yıllarda molozları karıştıran kadınlar gibidir. Çoğunuz o kadar genç ki, bir zamanlar görmeye alışkın olduğumuz o kadınları muhtemelen duymamışsınızdır. Yeni bir başlangıç düşüncesi olağanüstü zorlayıcıdır. Böylesi eğilimler Hitler'den önce bile varolmuştur. Ne var ki, bunda garip bir duygu ikilemi var: bir yandan eleştirel görüş -bu derslerde size göstermiş olduğum türden düşünceler- yıkıcı diye damgalanmakta ve bohça onun üzerine salıverilmekte; ama aynı zamanda yıkım kavramı, onu diğerlerine karşı olumsuz biçimde kullanmış aynı insanlar tarafından tekelleştirilmektedir. Burada, kendisinin, uygarlığın tüm atık ürünlerini, tüm yabancılaşmış, şeyleşmiş

1 August Strindberg'in romanı *Black Banners* (krş.. A. Strindberg, *Schwarze Fahnen*, Münih/Leipzig 1916, s. 254).

düşünüşleri yok etme yoluyla şeylerin doğru biçimde değerlendirilmiş sahiciliğine yolu açacak doğru yani olumlu yıkıcı olduğuna inanan Herr Heidegger'i düşünüyorum. Bununla birlikte, ardından gelen olaylar -geri dönülmez biçimde diyeceğim- bu kültürün yok edilmesi girişiminin, bir zamanlar her şeyin sırf θέσει olduğu kaybolmuş mutlağa doğrudan erişim elde etme umuduyla yürütülen bu yıkımın, barbarlığa ve faşizme yol açmış olduğunu kanıtlamıştır. Artık kültürde (ve ona karşı savunmacı ya da olumlayıcı bir duruş benimsemekten kuşkulu bulunabileceğimi düşünmüyorum) -öyle sözüm ona yozlaşmış dışavurumlarda değil fiili kavramında- eleştirilecek çok şey vardır. Ama kendi kabahati yüzünden kültür kuşkusuz başarısız olmuşken ve bunun için cezalandırılıyorken, kendi başarısızlığı yüzünden hayat geçirilen dolambaçsız barbarlık daima daha kötüsü olmaktadır. Bu, bence, içine düşüp inanmaktan sizi alıkoymak istediğim; kültür başarısız olduğu için; sözünü tutmamış olduğu için; insan özgürlüğünü, bireyselliğini, gerçek evrenselliğini yadsıdığı için; kendi düşüncesini yerine getirmemiş olduğu için haliyle hurda yığınına atılmalı ve aracısız güç ilişkilerinin kinik inşasıyla neşe içinde değiştirilmesi gerektiğini öne süren metafizik bir safsatadır. Ortak bilinçdışında şimdi gizlenen en tehlikeli hatalardan -hata kelimesi, onun için çok zayıf ve düşünseldir- bir tanesi, olmayı vadettiği şey olmayan bir şey olduğu için, henüz kavramına denk gelmediği için, onun haliyle karşıtından daha kötü olduğunu, tahrip ettiği saf dolayımsızlık olduğunu varsaymaktır. O halde bunlara dayanarak da kültürün diyalektik doğasından kaynaklanan gerekçelerle, bugün kanıksanmış olan kültürün metafizikten soyut ayrılışı onaylanamayacaktır.

ON YEDİNCİ DERS

27 Temmuz 1965

Geçen derste metafizik ile kültür arasındaki karşılıklı ilişkiden söz ettim ve bugün kültürün göz alıcı başarısızlığının, metafiziğin olasılığının kökten altını oyduğunu söylemiştim. Ama öte yandan şimdi, kültürün başarısızlığının, düşünceye doğal duruma bir tür serbest geçiş sağlamadığını -yalnızca yanlış anlamadan kaçınmak üzere değil, ama düşüncenin bütünlüğünün bunu gerektirmesi nedeniyle- eklemek isterim. Böyle yapamıyorum çünkü kültürün başarısızlığı, böyle ifade etmeme izin verirseniz, onun kendi doğallığından kaynaklanmaktadır; bu, doğal bir şey olarak onun kendi kalıcı karakterinin sonucudur. Bu kültür başarısız olmuştur, çünkü insanlığın düpedüz o ilkeye sığmaz olduğu bir durumda kültür, sırf kendini korumaya ve onun değişik türevlerine tutunmuştur. Kültür, artık doğrudan zorunluluk yoluyla zorlayıcı kendini korumaya mahkûm değildir ve artık hem iç hem de dış doğa olmak üzere doğa üzerinde egemenlik ilkesini belirsiz bir geleceğe kadar genişletmeye zorlanmamaktadır. Öte yandan, şimdi düşüncenin, bilince dolaysız gelen metafiziği, saf kategorilerin derlemesi gibi sahiplenmeye kalkışması boşuna ve yararsızdır; zira bilgi asla kendi dolayımlılığını ya da bir başka deyişle her anlamda kültüre bağımlı oluşunu inkâr edemez. Felsefenin kendisi bir kültür parçasıdır, kültüre boğulmuştur; ayrıca sanki kendisini kültürün üstüne çıkaran kimi sözde ilk sorular

tarafından dolaysızlaştırılmış gibi davranması, onu kendi koşullarına körleştirir ve kültürel koşulluluğuna hakikaten yenik düşer; bir başka deyişle dolambaçsız ideoloji haline gelir. Dolayımlarını reddedebilen bilgi yoktur; ancak onları yansıtırlar. Hem sözde ilk deneyimler hem de insan yapımı bir şey olarak kültürün basmakalıp kategorileri devredilmez bir biçimde dolayımlıdır ve bu dolayım içinde kendi olumsuzluğuna sahiptir. İster Güney Afrika'da isterse Vietnam'da olsun, içindeki şeylerin bildiğimiz gibi olduğu ama meydana geldiklerine dair bilgiyi yalnızca zorlanarak bastırdığımız kültür bizimkisi gibi düzenlenmiş bir dünyada yaşadığı sürece böylesi bir dünyada kültür ile içinde zevk aldığımız tüm soylu ve yüce şeyler süprüntü üzerinde duran kapak gibidir. Ama asıl niteliklerini kültürden bağımsız biçimde paylaştığımıza inandığımız sürece doğa, her şeyin değişmeden aynı kalması gerektiğine; Kafka'nın[1] dediği gibi henüz hiçbir ilerlemenin meydana gelmediği, Schelling'in ağzıyla konuşursak "aeon"[2] içinde, iyi, asılsız günlerde durmamız gerektiğine dair kültürel bir öngörüden daha fazla bir şey değildir.

Artık Aristoteles'in metnini başlangıç noktam olarak almadığım ama doğrudan kendi düşüncelerimin bir kısmını sunduğum bu son derslerde üzerine konuştuğum düşünce karmaşası hakkında, sanırım, bir kimsenin içinde düşünmesi gereken çerçeve budur. Zaten ölüm sorunuyla ilgili bu karmaşa hakkında defalarca konuşmuştum. Ölüm, kültüre, uygarlık ağına en iyi bağlantılarla bile üstesinden gelinemeyecek ve karşısında boy gösterilemeyecek büsbütün yabancı bir şey gibi dalar. Ayrıca, kültür ölümle birleşmemiş olduğu için -ya da öyle yapmış olduğunda, Evelyn Waugh'ın romanı *The Loved One*'da[3] görüldüğü

1 Krş. Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II in der Fassung der Handschriften*, ed. Jost Schillemeit, Frankfurt/Main 1992, s. 123: "İlermeye inanmak, henüz hiç ilerleme olmadığına inanmak demek değildir. Bu, inanç olmayacaktır."

2 Adorno ile Horkheimer'ın 1960-1 kış döneminde verdikleri ileri felsefe seminerini dayandırdıkları Schelling'in "Die Weltalter" (bkz. s. 26, 2. dipnottaki kaynak) üstüne yazdıklarına dokundurma.

3 1948'de Londra'da yayımlandı.

kadar kendini gülünç duruma düşürmüştür- felsefe, metafiziğe zorla girme geçidi olarak, alenen ya da zımnen, ölümü kullanmıştır. Yeri gelmişken, bu sadece Heidegger'den beri meydana gelmemiştir; ölümün, metafizik spekülasyonun hakiki mahmuzu olduğu, insanların ölüm karşısında çaresizliğinin, deneyimin sınırlarının ötesine sızmanın yolunu araştıran düşüncelere itici güç sağladığı hep söylenmiştir. Ölümün metafiziği bana ilkece aciz görünmüştür; ama insanın ölüm üstüne düşünmemesi gerekir anlamında değil. Tuhaf biçimde Heidegger, ölüm üzerine düşünmeyi[1] tam da ölüm üzerine düşünmekten vazgeçirmek üzere kullanmaya uğraştı ve bu onun, bir yandan ölümün yapısı dediği şey üzerinde düşünme yoluyla sahicilik kavramını ve dolayısıyla ana spekülatif itici gücünü kazandığı ama öte yandan, onun aşağılamak üzere dediği gibi, ölümü "kara kara düşünen"[2] herkese sanki kendi yaptığı kara kara düşünmekten en ufak bir biçimde farklıymış gibi, aslında sanki -elbette düşünmeye kapalı ve nüfuz edilemez olan- ölüme dair herhangi bir düşünüşün, kara kara düşünmekten başka bir şey olma ihtimali varmış gibi öfkelendiği felsefesinin en yabansı özelliklerinden bir tanesidir. Sadece düşüncesinin ne kadar tutarsız olduğunu ve böylesi ana bir meselede bile ne çok ayrıcalıkla, denetim isteğiyle düzenlendiği size göstermek üzere bu noktaya dikkatinizi çekiyorum. Ölümün metafiziğinde bana acizlik gibi görünen şey, Heidegger'in eleştirdiği kara kara düşünmenin verimsizli-

1 Varsayıma dayalı okuma.

2 Krş. *Varlık ve Zaman* § 53:
Ölüme yönelik Varlık ile kafamızda olan, ölümün bir "gerçekleşmesi" değilse, "olası haliyle onun ereğini çok düşündüğümüzü" de demiş olmayız. Bu, bu olasılığın muhtemelen ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğine dair kafa yorarken, bir kimsenin "ölüme dair düşündüğü"nde hareket ettiği yoldur. Elbette ölüm üstüne böyle kara kara düşünmek, onu, olasılık olarak kendi karakterinden tümüyle ayırmaz. Aslında her zaman, yaklaşan bir şey olarak kendini kara kara düşündürtür; ama böyle kara kara düşünme halinde onun nasıl elimizin altında olduğunu hesap ederek onu zayıflatırız. (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 305-6; krş. bu formülün aktarıldığı Adorno'nun *Sahicilik Jargonu (agy*, s. 131)

ği ya da ölüm karşısında ağzı sıkı olmaya istekli bir duruş ya da buna benzer bir şeyin uygun olduğuna dair inanç değildir. Aklıma gelmişken, oldukça benzer formülasyonlar Jaspers'de de bulunabilir; ölümün destansı olasılıklarını işleyişlerinde, görünüşte o kadar birbirine zıt bu iki düşünür pek iyi anlaşmışlardır. Heidegger'in metafiziği acizdir, çünkü o, ya ölümü anlamlı olacak bir şey düzeyine yükselterek ve dolayısıyla sonunda insanları toplumlarının ve devletlerinin onlar için hazırladığı ölümü olabildiğince neşeli biçimde kabullenmeye hazırlayarak -tıpkı Üçüncü Reich zamanında bu üniversitede Profesör Krieck'in,[1] öğrencileri kastederek, ancak fedakârlığın "sizi" özgürleştirdiğini ilan etmesinde olduğu gibi- ölümün bir çeşit propagandası olarak ister istemez yozlaşmaktadır ya da -ölümü varoluşun anlamı olarak haklılaştıran ölüm metafiziğinin bu yönünü bir kenara koyarak- ölüm üzerine herhangi bir düşünce, *Sahicilik Jargonu*'nda[2] alıntıladığım varoluşun mutlak yokluk olasılığı olarak ölüm tanımı ya da Heidegger'in, öldüğümüzde arkada bir ceset bıraktığımızı ciddiyetle ilan ettiği daha az bilinen bir

1 1928'den itibaren Frankfurt/Main'daki Pädagogische Akademie'de profesör olan nasyonal sosyalist Ernst Krieck (1882-1947) 1933'te Johann Wolfgang Goethe-Universität rektörü oldu. Arnold Gehlen üzerine bir raporunda Horkheimer, Gehlen'in kurumlar teorisini "ancak fedakârlığın bizi özgür kılacağına" yönelik "Krieck'in tezi" ile karşılaştırırken aynı alıntıyı anar. (Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt 18: *Briefwechsel* 1949-73, Frankfurt/Main 1996, s. 420). Eserinde bulunmamış bir alıntının Krieck'e doğru biçimde atfedilip edilmediği *Sahicilik Jargonu*'ndaki parça açısından kuşkulu görünüyor: "1938'de Nasyonal Sosyalist bir subay, sosyal demokrasinin düsturunun tartışmalı bir çeşitlemesi olan şu cümleyi yazmıştır: 'Fedakârlık bizi özgür kılar.'" Verilen kaynak: "Krş. Herbert Marcuse'nin eleştirisi: *Zeitschrift für Sozialforschung*, cilt VII (1938), s. 408." Ne var ki, Marcuse'nin eleştirisi Franz Böhm'ün bir kitabına (Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand, Leipzig 1938) dairdir; Krieck'in kitabının incelemesi bir sonraki sayfadadır, hem Horkheimer hem de Adorno yanlış hatırlıyor görünüyor.

2 Krş. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, 2012, s. 107: "Ölüm, mutlak Dasein imkânsızlığının imkânıdır." (*Varlık ve Zaman* § 50'den aktarma)

başka formülasyonu gibi, ister istemez öylesine genel ve biçimsel türdendir ki, bunlar totoloji anlamına gelir.[1]

Ölüm karşısında bilincin bu yetersizliğinin, ondan sözüm ona anlamı çıkarmasındaki başarısızlığının, sırf konuşulmakta olan şeyin mutlak erişilmezliğiyle bağlantılı olmadığına inanıyorum. Ölüme dair hiç anlamlı bir biçimde konuşup konuşamayacağımıza dair hakikaten akıl sır ermez soruyu bir kenara koyarsak, başka bir şeyin, gerçekten bilinçle ve de bilincin mevcut haliyle, tarihle bağlantılı bir şeyin oyunda olduğuna inanıyorum. Belki bir kez daha size, henüz bütünleşmemiş bir şey olarak doğa, ölüm biçiminde topluma ve kültüre dalsa da, buna rağmen ölüm deneyiminin, bize yani yaşama yönelen tarafın, kuşkusuz kısmen toplum tarafından belirlendiğini -ve bu muhtemelen, ölümden kalkarak bir metafizik yazma girişimine karşı argümanlardan en güçlüsüdür- hatırlatmalıyım. Ölüm değilse bile ölmek kesinlikle toplumsal bir fenomendir ve herhangi bir kimse insanların nasıl öldüğünü araştırma zahmetine girerse, o kimse, bize yöneltilen ölümün bu yanında öteki fenomenlerde olduğu kadar çok kültür dolayımları bulacaktır. Ama benim demek istediğim farklı bir şeydir, insan bilincinin açıkçası ölüm deneyimine dayanabilecek yetenekte olmayışıdır. Burada insani ve bilinçli tarihimizin ötesine dek geriye uzanan bir tür biyolojik olguyla mı yoksa tarihsel bir şeyle mi uğraşıyoruz emin değilim. Ne olursa olsun, gerçek şu ki, bildiğimiz öteki *animalia*'nın tersine insanlar ölmeleri gerektiği gerçeğinin genelde bilincinde olan apaçık tek canlıdır. Ama bana öyle geliyor ki, -ayrıca toplumsal düzenlemelerle bağlantılı

1 Adorno'nun aklında muhtemelen *Varlık ve Zaman* § 47'den bir parça vardı:
Yine de bir kimse öldüğünde artık-dünyada-olmayan-Varlığı (bunu aşırı biçimde anlarsak) hala bir Varlıktır, ama cismani-Bir şey-değil-sadece-yakında-mevcut-bir-Varlık anlamında. ... Dasein *qua* [olarak *-çn*] varolanın sonu, yakında mevcut bir şey olarak aynı varolanın başlangıcıdır. ... Teorik bakış açısından yakında mevcut bir ceset bile hala, kafası yaşam düşüncesine odaklanma eğilimindeki patolojik anatomi öğrencisi için muhtemel bir nesnedir. (*agy*, s. 281-2)

gerekçelerle zihinsel örgütlenmemizin bu bilgiye denk olmamasından kuşku duyuyorum- bu bilgiyle birlikte, bir başka deyişle, bu can alıcı konuda doğal kökenimiz üstüne düşünecek bir yere kadar kendimizi doğanın üstüne çıkarmış olsak da, öte yandan bu aynı konuda hâlâ öylesine doğa tarafından yönetiliyoruz. Kendini koruma, kendini sürdürme çıkarımıza öylesine bağlanıyoruz ki, bu deneyime ancak, merak uyandıran soyut bir biçimde sahip olabiliyoruz. Burada çok temkinli olmak isterim: ölmek zorunda olduğumuzu her an aklımıza canlı biçimde getirmiş olsaydık... Her halükârda, bu, benim keşfim değil; Schopenhauer'in *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı yapıtının dördüncü kitabında hayatlarının genel gidişatı içinde insanların kendi ölümlülükleri düşüncesini dert etmeyişlerini hayretle kaydettiği bir parça vardır. O, bunu Maya peçesiyle, dolayısıyla *principium individuationis* ile açıklar. Bunda, daha ziyade, insanların bir bakıma kendi zihinleriyle eşit olmadıkları içsel bir karşıtlık; dahası, insanların üzerinde artık denetim kurduğu potansiyellerle bağlantılı dünyanın fiili düzenlenişini göz önüne aldığınızda, ardı arkası kesilmeden çoğaltılan ve yoğunlaştırılan bir karşıtlık olduğunu söyleyeceğim.[1] Bilincimiz, açıkçası ölüm deneyimine dayanamayacak kadar çok zayıf kalmıştır; çok zayıftır çünkü o, bilincin kendisinin bir türevi olduğu, çevrilmiş bir enerjisi olduğu biyolojik yaşamın aşırı ölçüde kölesidir. Bilinç kendisini, onun formu, saf düşüncenin formu içinde sonsuz bir şey diye kurguladığı için, oynak ve za-

1 Krş. §54'den aşağıdaki parça:
Yalnızca insan, soyut kavramlarında kendi ölümünün kesinliğini beraberinde taşır, gene de, en tuhafı, bu kesinlik ancak, kimi vesilelerle imgelemine canlı biçimde ölümü getirdiği tek tük anlarda onda kaygı doğurur. Doğanın kudretli sesi karşısında derin düşüncenin elinden pek bir şey gelmez. Düşünemeyen hayvanlarda olduğu gibi insanda da, insanın doğa, dünyanın kendisi olduğunu söyleyen ve böylelikle kesin ve asla uzak olmayan kendi ölümleri düşüncesinden belirgin biçimde rahatsızlık duymayan ama herkesin sonsuza dek yaşayacakmış gibi yaşamlarını sürdürdüğü en içteki bilincinden yayılmış olan kesinlik üstün gelir. (Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 388 ve ilerisi).

yıf zeminini anımsatan her şeye karşı kendini güçlendirir. Buna, Ernst Bloch'un zamanımızda olağanüstü bir vurguyla tekrar tekrar ifade etmiş olduğu bir fikir eklenebilir.[1] Yakından bağlantılı olduğu ütopya motifi dışında belki de o, Bloch'un metafiziğinin belirleyici motifidir: içinde bulunduğumuz dünyada, her birimizin *olabileceği* şeye uzaktan eşleşen tek bir insan yaşamının olmaması. Aklıma gelmişken, bunu değiştirmek, izin verirseniz şu şekilde söyleyeyim, kendi olasılığımızı kendimize denk kılmak ve potansiyelimiz ile gerçekliğimiz arasında bir özdeşlik elde etmek için gereken tüm şeyin eğitim olduğu yanılsaması hâlâ ona eşlik etse de bu, Helvetius'un Aydınlanma'da kavradığı eski bir düşüncedir.[2] Elbette böyle yapmaktan bizi alıkoyan mekanizmaların, Helvetius'un ve genelde Aydınlanma düşünürlerinin, basitçe bilinçli hale getirerek değiştirilebileceğine ve mükemmelleştirilebileceğine inandıkları benliğin ta kendisinin örgütlenişinin de-

1 Adorno bu motifi, Bloch'un *Spuren* adlı eserine dair yazısındaki "Kleine Grille" ve "Weiter geben" başlıklı bölümlerine bağladı:
Bireysel bilincin ortaya çıkarmaya yardımcı olduğu kalıntılarda, yanılsamanın kurtarması, ütopya üzerine olan kitapta benlikle karşılaşma adı verilen şeyde kendi ilgi odağına sahiptir. Bloch, öznenin, insanın hiç kendisi olmadığını ileri sürer; hem olasılıktan henüz ortaya çıkmamış gerçek dışı bir şey hem de olabileceği şeyin düşünümü olması bakımından o, yanılsamadır. Nietzsche'nin aşılması gereken bir şey olarak insan düşüncesi, şiddet olmayan bir alana doğru yumuşatılmaktadır: "çünkü insan hâlâ bulunması gereken bir şeydir." (GS 11, s. 238)
Ne var ki, kendisiyle özdeş olmayışının gerekçesi maddi bir gerekçedir: Evrensel takas toplumu içindeki insanlar kendileri olmayıp değer yasasının aracısıdırlar. Zira şimdiye kadar Bloch'un tarih öncesi adını vermekten kaçınmadığı tarihte, insanlık bir özne değil, nesne idi. "Ama hiç kimse, olduğunu düşündüğü şey değildir ve temsil ettiği şeyden bile daha azıdır. Ayrıca aslında herkes, olmaya başladıkları şey lehine bir şey olmaya, çok az değil, çok fazla eğilimlidir." (*agy* s. 239)

2 Helvétius'un toplum felsefesinde eğitimin işlevine dair krş. Max Horkheimer, "Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie," Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt 9: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Frankfurt/Main 1987, s. 362 ve ilerisi; Günther Mensching'in, Adorno ve Horkheimer'in tez danışmanlığını yaptığı doktora tezi, *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*, Frankfurt/ Main 1971.

rinlerine uzandığını artık biliyoruz. Şayet hakikaten kendimiz olsaydık; şayet her insanın yaşamında -benim eski kafalı bir Aydınlanma düşünürü olduğumu sanabilirsiniz ama geleneksel burjuva standartlarına göre dâhininkine benzeyen bir potansiyele sahip olmayan, en sefilinden olsa bile, hiç insan olmadığına son derece eminim- radikal biçimde taşınan sonsuz olasılığa, şayet olmadığımız ama olabileceğimizi derinden bildiğimiz şeyle gerçekten özdeş olmuş olduğumuz -gerçi aksine inanmak isteyebiliriz- böylesi bir duruma erişmiş olsaydık; ancak o zaman ölümle barışık olma olasılığına sahip olmuş olabileceğimizi söyleyeceğim. Ancak o zaman muhtemelen ölüm deneyimine denk olacağız ve söz konusu olasılık başka bir koşula bağlandığı sürece o, sırf bir yalandır. Tarihe ve insanlığın tarihsel yaşamının en derin katmanına bağlı statik bir ontolojinin uyduruverdiği bozuk uyarlamalarının aksine bence, ölüm metafiziği böylesine derindir.

Bugün yapıldığı haliyle ölüm metafiziği, bana öyle geliyor ki, insanların eski zamanlarda ölümü daha katlanılır yapan şeyi, deneyimin birliğini, kaybetmiş olmalarının daha çok nafile bir tesellisidir. Genelde, bir kimsenin ideoloji olmaksızın bu meseleler üzerine serbestçe düşünmek için muhtemelen tahrip etmek ihtiyacı duyacağı tüm yeniden diriltilmiş metafizik sistemlerin sorunlu özelliğinin bir tür vekil gibi davranmaları olduğunu; bugünün popüler metafizik sistemlerindeki en derinden kuşku uyandıran şeyin, bunların hep, çevreden ve sanki uzaktan olsa bile, aslında şeylerin o kadar kötü olmadığı mesajını taşımaları olduğunu söyleyeceğim. Yani, onlar, kesinlikle sorunlu hale gelmiş birtakım zorunluluklar hakkında insanlara tekrar güven vermeye çabalıyorlar. Burada özellikle *zamana* işaret ediyorum. İnsanların zamanın farkında olmalarında ve tam da bir sürekli zaman deneyimi olasılığının derinden altüst olmuş olmasında çok az kuşku olabilir. Sırf aslında onun yansıması olsa da o, bana mevcut metafizik sistemlerin, artık deneyime açık olmayan bu zaman kavrayışını şimdi kurtarmaya kalkıştığı ve zamansallığı

varoluşun kendisinin bir bileşeni olarak sunduğu bu duruma kesin bir karşılıkmış gibi geliyor. O yüzden bu sistemler artık deneyimlenmeyen şeyleri akla getirme eğilimindeler. Mevcut metafizik düşünürlerinin artık toplum için önemli olmayan arkaik koşullara, özellikle tarımsal koşullara ya da basit, kasaba takas ekonomisininkilere bu tuhaf tarzda yakınlık göstermelerinin de -yüzeysel, sosyolojik denen yorumdan çok daha derine giden- asıl gerekçesi budur. Heidegger'in ölüm öğretisinde "varoluşun bütünlüğü"nün zorunlu anı olarak sunulan ve gerçekten tüm bu ölüm metafiziklerinin kökündeki epik ölüm denen şey, artık olanaklı değildir; çünkü böylesi bir yaşam bütünlüğü artık yoktur. Walter Benjamin'in *Schriften*'ine[1] yazdığım Giriş'te "hayatın eseri" gibi bir kavramın bugün sorunlu hale gelmiş olduğu fikrini ifade etmeye kalkıştım. Çünkü varoluşumuz uzun zamandır kendisine içkin organik-benzeri bir yasaya uymayı bırakmıştır, ama böylesi bir içkin yayılmayı yadsıyan her türden kuvvet tarafından belirlenmektedir; ölümün anlamlı bir şeye karşılık gelebileceği böylesi yaşam bütünlüğü inancı zaten bir kuruntu karakterindedir. Ama daha ileri gitmeliyim. Şimdiye kadar elbette bütünlük kavramının bir tür yapay metafizik olduğu açık hale gelmiştir, çünkü anlamlı varlık ya da anlamlı hayat iddiasını, *Gestalt* kuramında olduğu gibi derhal verilmiş olan bir şeyin pozitivist referansıyla desteklemeye kalkışır. Ama bunun bile bir adım ötesine gitmek isterim. Yaşamın o türden epik bütünlüğünün, Kutsal Kitap'ta geçen İbrahim'in yaşlılıktan ve hayata doymuş olarak öldüğü fikri olup olmadığı; hikâye edilebilsin ve kendi ölümüyle sona erebilsin diye zamana yayılan bir yaşamın bu arzulu görüntüsünün her zaman sırf bir biçim değiştirme olup olmadığı sorulabilir. Kendine yeten yaşam ile ölüm arasında böylesi bir uyumun geçmişte varolmuş göründüğü her yerde, uyum atfedilenlerin yaşamı öyle oransız bir yüke maruz kalmıştır ki, insanların bugünlerde söyleme eğiliminde oldukları

1 Krş. GS 11, s. 567.

haliyle bunlara öyle yabancılaşmıştır ki, ölümün heterojenliğini ayrımsayacak kadar bile uzaklaşmadıklarına ve bir tür zayıflıktan ötürü kendilerini ölümle bütünleştirdiklerine dair kuşkudan kaçamıyorum. Sonuç olarak, kendi içinde anlamlı eksiksiz bir yaşam fikri, destansı ölüm kavrayışıyla birlikte muhtemelen terk edilmelidir; zira felaketlerin, yabancı gerçekleri ve uzak geçmişten olayları her zaman kendine çekme gücü olmuştur. Eğer ölümcül biçimde bitap insanlar ölüme olumlu bakıyorsa, bu, büyük olasılıkla ölümün onlar üzerinden bir yükü kaldırdığı bir durumdur. Bu metafizikler tarafından öğretilen ölüme güya olumlu yakınlığın gerekçesi, bugünlerde zihne cebren gelen ve benim zaten belirtmiş olduğum gerekçeden başkası değildir: söz konusu yaşam o kadar az etmiştir ki onun sonlanmasına pek az direnç olmuştur.

Gelgelelim, kendimizle özdeşolmama sürekli hali göz önüne alındığında aksinin beklenebilmesinden ötürü, ölümle pek az birleşebiliyor olmamız dikkat çekicidir. Ayrıca bana, kendini koruma içgüdüsünün gücü -burada bir içgüdüden söz edilmesi arzulanıyorsa, Freud tam da bunu benlik dürtüsü[1] kavramını ortaya koyarak onaylamıştı- bile, kendi başına alınırsa, onu açıklamak için yetersiz görünüyor. Bu meseleleri gözlemleyebildiğim

1 Freud'un güdülere dair ilk teorisinde ego-güdüleri kavramı, kendini koruma kavramıyla eşanlamlı olarak, cinsel güdülerle karşıtlık içinde kullanılır:

Bu içgüdüler her zaman birbirleriyle uyumlu değildirler; çıkarları sıklıkla çatışma içine girer. Fikirler arasındaki karşıtlık yalnızca farklı içgüdüler arasındaki mücadelenin bir ifadesidir. ... Özellikle oldukça önemli bir bölümü, cinselliğe, cinsel zevklerin yerine getirilmesine hizmet eden içgüdüler ile bireyin kendini koruma amacı taşıyan yani birey-içgüdüleri olan diğer içgüdüler arasındaki inkâr edilemez bir karşıtlık tarafından oynanır. Şairin dediği gibi, zihnimizde iş gören tüm organik içgüdüler "açlık" ya da "aşk" diye tasnif edilebilir. (Sigmund Freud, *Complete Psychological Works*, çev. James Strachey, cilt 11 (1910), Londra 1962, s. 213-14)

Eros ve ölüm güdülerinin anti-tez oluşlarıyla iş gören Freud'un daha sonraki teorisine göre, kendini koruma güdüsü Eros güdüleri arasında kalan özel bir vakıadır.

kadarıyla, yaşlı olmayan ve ölüme hiçbir direnç göstermeyen narin, ölümü olumsal ve tuhaf bir biçimde rastlantısal olarak deneyimleyen insanlarda durum budur. Eski zamanlarla karşılaştırıldığında bugünlerde çok fazla sayıda insan kazalara kurban gidiyorsa, bu bana ölüm deneyimindeki yapısal bir şeyleri gösteriyor gibi geliyor: tam da kendimizin bilincinde olan görece özerk varlıklar olduğumuz ölçüde ölümü, hatta ciddi hastalıkları bile dışarıdan başımıza gelen bir bela gibi deneyimlememiz. Aynı zamanda, ne var ki, insanlar çok yaşlıyken öldüklerinde yaşlarının büyüklüğünün genellikle keyifli bir şeymiş gibi görünmediği de doğrudur. Burada, ölüm üzerine düşünmenin göz ardı edemeyeceği, ama içinde şimdiye dek kendisini tuhaf biçimde ilgisiz göstermiş olduğu ölümün dünya içi yönlerinden bahsediyorum. Burada, epik idealdeki ileri yaşla bağlantılı huzursuzluktan söz etmiyorum. Ama deneyimim uzadıkça, oldukça yaşlı insanların çöküşüyle birlikte, *non confundar* yani ölümden sonra bir şeylerin kalması umudunun da aşınması gerçeğinde tahmin edilemeyecek boyutlarda, ayrıca kederli bir şeyler vardır. Çünkü özellikle bir kimse onları severse, ölümsüz diye bakmak isteyeceği o bölümün köhneliğinin öyle bir farkında hale gelir ki, artık kendisiyle özdeş olmayan böylesi perişan, yatalak bir yaratıktan arta kalan şeyin ne olduğu güç bela kavranabilir. Böylelikle gerçekten, Hegel'in sırf saf varoluşları diyeceği şeye indirgenen oldukça yaşlı insanlar, ölüme en uzun süre kafa tutmuş olanlar, mutlak hiçleşme düşüncesini en güçlü biçimde uyandıran kimselerdir kesinlikle. Yine de, rastlantısal ve harici bir şey olarak -daha ziyade bir kimsenin kaynağını bilmeden yakalandığı bir hastalık gibi- bu ölüm deneyimi zihnin özerkliği ile bağlantılı bir an içerir. Bu, zihin kendisini, sırf olduğumuz şeyden o kadar güçlü koparmıştır ki, kendisini öyle özerk kılmıştır ki, kendi başına bu durumun sırf varoluşun her şey olmayabileceği umuduna neden olduğu andır.

Eğer idealizmin öğrettiği özne ile nesnenin özdeşliği tezine

bağlı kalınmazsa; eğer kendisini eleştirel biçimde düşünen özne, zihin kendisini varolan her şeyle denk saymaz ve onları "yutmaz" ise, dünya ona dönüşmüşken onun dünyayla özdeşleşmez hale geldiği zihnin küçük bir kör-olumsallığa-kapılmış-olmama anı üstlenmesi, bir başka deyişle, oldukça çelişkili bir umut biçimi meydana gelebilir. Ayrıca ölümsüzlük düşüncesinin tuhaf sürerliğinin ta kendisi buna bağlanabilir. Zira bana öyle geliyor ki, bu düşünce kendisini, bilincin en ileri olduğu yerde resmi dinlerden daha özlü bir biçimde ortaya koyuyor. Çocukken bile bu son şeylere ne kadar az dikkat sarf edildiğine -söz gelimi, Protestan ilahi kitabında sadece birkaç sayfa- şaşırmıştım; hâlbuki onlardan bir din için önemli olabilecek tek şey olmaları beklenecektir. Burada size içinde, hakikaten görkemli, canlandırıcı, mistik bir spekülasyonla, iyiliği nedeniyle bu hayatın tümden boşuna olmadığı gerçeğinin alegorileri olarak yazarın ölüm döşeğinin yanında gösterilen kitaplarının yorumlandığı, aslında Anatole France olan yazar Bergotte'un ölümünü resmeden Marcel Proust'taki muhteşem bir parçayı hatırlatacağım.[1] Benzer şeyleri, tüm

1 Krş. Marcel Proust, *Remembrance of Things Past*, çev. C.K. Scott Moncrieff, Londra 1957, *The Captive*, I. Kısım, s. 243 ve ilerisi. Adorno'nun *Kleine Proust-Kommentare*'de (krş. GS 11, s. 213 ve ilerisi) de yorumladığı metin, onun ölümsüzlüğe dair düşünüşünü her şeyden daha çok etkiledi. Bergotte, Vermeer'in *Delft Manzarası* adlı tablosundaki "sarı duvarın küçük bir parçasını" incelemek istediği sergi ziyareti sırasında ölür:
O, öldü. Temelli mi öldü? Kim söyleyecek bunu? Ruhçuluk deneylerimiz kesinlikle, ruhun ölmediğine dair dinsel dogmalardan daha fazlasını kanıtlamaz. Tüm söyleyebileceğimiz şu ki, bu hayatta her şey öyle bir düzenlenmiştir ki, sanki önceki bir hayatın yükümlülüklerinin ağırlığını taşıyarak hayata geliyoruz. Bu gezegendeki hayatın koşullarında saklı olan, kendimizi iyilik yapmaya, titiz olmaya hatta nazik olmaya mecbur edecek hiçbir sebep yoktur, ne de hep bilinmeden kalacak ve Vermeer adı altında güç bela tanınacak olan bir sanatçının çok fazla bilgi ve beceriyle yaptığı sarı duvar parçasında olduğu gibi, yetenekli sanatçının tekrar tekrar bir sanat yapıtına baştan başlamaya kendini mecbur etmesi için, ki bunun kurtların yiyip bitirdiği bedenine pek az etkisi olacaktır. Mevcut hayatımızda yaptırımı olmayan tüm bu yükümlülükler; nezaket, vicdanlılık, kendini adama üzerine kurulu, oraya kimin eliyle konduğunu bilmeden hükümlerini yüreklerimizde taşıdı-

olumlu insanların tiksindiği ve eserlerindeki her şeyin, hiçliğin aslında ne içerdiği sorusu etrafında; neredeyse bir boşluk topoğrafyası denebilecek soru etrafında döndüğü Beckett'in eserlerinde de göreceksiniz. Bu eser gerçekten, aynı zamanda hiçliğin sırf hiçlik olmadığını kavramak üzere, ama eksiksiz bir olumsuzluk *içinde* böyle yapmak üzere bir girişimdir.[1] Ama bu da olağanüstü nezaket ve dikkatle söylenmelidir. Ayrıca Proust'un parçasında az önce başvurduğum yazarın, doğrudan hiçbir ortak yanları bulunmayan Kafka'nınkine garip bir benzerlik taşıyan bir formül seçmesi belki de hiç tesadüf değildir. Bu bağlantıyı *Edebiyat Üzerine Notlar*'ın[2] ikinci cildindeki "Kleine Proust-Kommentare"de açımlamaya kalkıştım ve şimdi bunun hakkında konuşmak istemiyorum. Ama insanlar gerçekten ne kadar az yaşarlarsa -ya da belki de daha doğrusu, ne kadar çok aslında yaşamamış olduklarının farkına varırlarsa- onlar için ölüm o kadar çok ani ve korkutucu hale gelir ve ölüm o kadar çok talihsizlik olarak görünür. Sanki ölümde kendi şeyleşmelerini deneyimlemiş gi-

---

ğımız için boyun eğmiş olduğumuz o bilinmeyen yasaların -o yasalar ki, zihnin her bir derin eseri onları bize yaklaştırır ve bunlar ancak ve hâlâ aptallara görünmezler!- egemenliği altında belki de bir kere daha yaşamak üzere ötekine dönmeden önce o dünyada doğmak üzere ayrıldığımız bu dünyadan büsbütün farklı bir dünyaya ait görünüyor. Bu nedenle, Bergotte'un büsbütün ve temelli ölmemiş olduğu düşüncesi hiçbir biçimde olanakdışı değildir. (*agy*, s. 250 ve ilerisi)

1 Krş. Adorno'nun "L'innommable" üstüne planladığı yazı taslağı: "Hiçlik hiçle aynı şey midir? İşte, B[eckett]'te her şeyin etrafında dönüp durduğu soru budur. Kesinlikle her şey ziyan edilir, çünkü hiçbir şeyin alıkonmadığı yerde yalnızca umut vardır. Hiçliğin tamlığı. Sıfır noktasında üstelemenin nedeni budur." Ayrıca: "Umut gibi pozitif kategoriler B[eckett]'te kesilikle negatif kategorilerdir. Umut hiçliğe yöneltilmektedir." (kaynak: Rolf Tiedemann, "'Gegen den Trug der Frage nach dem Sinn.' Eine Dokumentation zu Adorno's Beckett-Lektüre," *Frankfurter Adorno Blätter III*, Münih 1994, s. 73, 44).

2 Krş. GS 11, s. 213 ve ilerisi; Proust ve Kafka karşılaştırmasına ilişkin olarak: "Burada... En azından Almanca çevirisinde, Kafka'dan yankılar taşıyan bir cümle buluyoruz. Bu: 'Bergotte'un bütünüyle ve temelli ölmediği düşüncesi hiçbir biçimde olanakdışı değildir.'" (*agy*; krş. Proust, *Remembrance*, s.251).

bidirler: başından beri ceset olduklarını. Böylesi bir deneyim, aksi halde karşıt kutuplarda olan yazarlarda, Benn[1] ile Trakl'da garip biçimde özdeş biçimler alan dışavurumcu şiirin en farklı parçalarında ifade edildi. Günümüzde ölüm terörü geniş ölçüde, yaşamanın ne çok ona benzediğini görmenin terörüdür. O yüzden eğer hayat doğru yaşanmışsa, ölüm deneyiminin kökten, en içteki oluşumunun da değiştirilebileceği söylenebilir.

Bu son derslerde tarihsel, içkin alan ile büyük metafizik kategoriler denen şeyler arasında açıklamaya uğraştığım bağlantıyı, en azından bir olasılık olarak, gösterebildiğim en aşırı spekülasyon muhtemelen budur. Ölüm ve tarih bir seçkinler topluluğu oluşturur. Bütünüyle kendini tanıyan ve umutsuzca kendini yansıtan ilk birey olan Hamlet kendi özünü mutlak biçimde fani bir şey olarak deneyimledi. Bireyin benlik olarak mutlak deneyimi ile onun mutlak faniliğinin deneyimi onda, gerisinin sessizlik oluşu, çakışır. Tersine bugün, bireyin aslında artık varolmayışından ötürü, ölümün büsbütün ölçülemez bir şey haline, bir hiçin yok oluşu haline gelmiş olması muhtemelen doğrudur. Ölen kişi, her şeyden yakayı kurtarmış olduğunu anlar. Ölümün böylesine dayanılmaz oluşunun nedeni de budur. Bu olguda, demin göstermiş olduğum tuhaf biçimde ölüm ufkunun yerinden edilmiş olduğunu, bireyin çöküşünün iyi tarafı diye adlandırabileceğim şeyin ortaya çıktığını belirterek kapatacağım. Bu, bireyin hiçlik deneyiminin yalnızca benlik zayıflıklarımızı, yalnızca işlevselleşmemizi ortaya koymakla kalmaması, ama ayrıca bu çağın eşiğine kadar bireyleşme kategorisinde hep devam etmiş olan aldatıcılık ve suç türünden bir şeyleri de alıp götürmesidir.

1 Sözü edilen ilk şairin adını sekreter anlamamış; herhalde Heym olduğu sanılıyor.

ON SEKİZİNCİ DERS

29 Temmuz 1965

Baylar ve Bayanlar, bu derslerden biri sona erdiği zaman, planlanmış olan yolun az bir miktar kadar katedilmemiş olması doğal -ya da doğal olmayan- bir yasa gibi görünüyor. Benim durumum budur. Yani derslerin ikinci yarısını[1] dayandırdığım "Metafizik Üzerine Düşünceler" yazmasında bulunan şeylerden size yalnızca parçalar sunabilmiş oldum ve ummuş olduğum kadar yakınına varmamış oldum. Bu kısmen, yazılı ve sözlü ifade biçimlerinin arasındaki farklılık yüzünden böyledir. Yazarken meseleyi olabildiğince açık seçik ifade etmek zorunda kalırız ve açık ifade uğruna olağanüstü yoğunlaşmaya razı olabiliriz. Canlı insanlara konuşurken saf düşüncelerin ifade edilebileceği ve konuştuğumuz insanlara konuyu açıklamak için, kendi sinir donatımızı izleyerek elimizden gelenin en iyisini yapmamız gerektiği kurgusuna bağlı kalmak absürt ve kötü anlamda hocalık olacaktır. Ne var ki, bunun, sizin gibi insanların benim gibi bir kişiyi

1 Bkz. s. 11, dipnot ve s. 164, 1. dipnot. 29.7.1965'te Adorno metafizik üstüne son dersini verdiğinde 3.5.1965'te dikte edilmeye başlanmış olan *Meditationen zur Metaphysik*'in ilk elyazması nüshası tamamlanmıştı. Hâlâ Zur Metaphysik başlığını taşıyordu, ama 18.5.1965 tarihli ikinci nüshadan sonra *Meditationen zur Metaphysik* diye bilindi. Adorno da notlarında *Metaphysische Thesen* diye anarken *Reflexionen zur Metaphysik*'i bir başlık olarak anan başkaca bir kaynağa rastlanmamıştır.

dinlemeye geldikleri zaman, yazdığım şeylerden, sözlü bir derste olanaklı olandan çok daha özlü şeyleri duymayı umduğunuz için, neredeyse kaçınılmaz biçimde düş kırıklığına uğrayacağı bir dezavantajı vardır. Kısaca, eğitimli dilinde söylersek aporia içinde kalınıyor; daha az eğitimli dilinde söylersek: nasıl yaparsanız yapın yanlış oluyor. O halde bugün size, bu bölük pörçüklüğün bütünüyle farkında olarak, söylemiş olduğum şeylerin, anlatmış olduğum haliyle, kendi başınıza onun üstüne düşünmeye ve özellikle size yutturulmuş fikir ve klişeler yığınından kurtulmaya sizi yüreklendirmekten daha fazlası olmayacağını söyleyeceğim. Bu derslerden, metafiziğin ya da karşıtının nasıl ve hangi biçimde günümüzde olanaklı olduğunun kapsayıcı bir anlatımını size vermiş olmasını ummak aptalca bir cüret olacaktır. Ayrıca şuna iyice açıklık getirmek isterim ki, hiç böylesi bir iddiam yoktur.

Metafizik deneyim kavramı hakkında farklı yerlerde konuştum;[1] belki bu son derste ona dair birkaç kelime daha etmek kötü bir şey olmayacaktır. Metafizik deneyimiyle demek istediğim şey, elbette temel dinsel deneyimler denen şeylere indirgenemez. Gerekçesi basitçe, böylesi temel deneyimlere erişme iddiasındaki teoloji katmanını -yani kaba anlamıyla böylesi temel deneyimleri herhangi bir yazılı teolojiden daha yukarıya koyan mistik katman- araştırmaya biraz zaman harcandığında pek alışılmamış ve, bunu söylemem lazım, pek şaşırtıcı bir şeyin farkına varmaya başlanmasıdır. Umulacağı üzere hiçbir biçimde temel, dolaysız niteliği olmayan ama eğitimle çok şiddetli biçimde aracılık edilen şey, işte o mistik metinler ve ana mistik deneyimlerin tasvirleridir. Söz gelimi, gnostisizm, Yeni Platonculuk, Kabala ve sonraki Hıristiyan mistisizmi arasındaki çetrefilli karşılıklı ilişkiler, dogma tarihindeki herhangi bir şeye denk bir tarihsellik alanına yol açar. Ayrıca Yahudi mistisizminin belgelerinin üç aşağı beş yukarı dağınık bir halde toplandığı külliyatın, Kabala'nın, geleneğin başlığını taşıması elbette hiç de

1 Bkz. s. 15 ve ilerisi, 101-2 ve 104, çeşitli yerlerde.

tesadüf değildir. Temel, dolayımsız bir görüntü düşlenenden çok daha az vurgulanır; zannedilenden daha fazla, dinsel deneyim denen şeyin τόποι'si, saf öznelliğe gösterilenden çok daha fazla dikkate alınır. Nedenlerinin neler olabileceğini tartışmak istemiyorum; bu gerçekten din felsefesinin bir konusudur. Bir gözlemle yetineceğim: mistik-metafizik düşünürlerin gözünde, kutsal kitaplarda söylenenden oldukça farklı bir şey anlamına gelmesi bakımından sembolik hale gelen neredeyse varolan tüm mistik spekülasyonlar kendilerine kutsal metinler diye bilinen metinlerde destek bulurlar. Sözgelimi, "*Zohar*" kitabında düzenlendiği haliyle Tekvin'in ilk bölümünün ünlü yorumunda dünyanın yaratılış tarihi, tanrısallığın kendi içerisinde meydana gelmiş yaratmanın içsel sürecinin tarihi olarak yorumlanmaktadır.[1] Aklıma gelmişken, bu, daha sonraki bir evrede pozitif felsefe adı altında ünlü hale gelmiş Schelling'in spekülasyonları için modeldir.[2] Bu

1 Adorno, Zohar spekülasyonlarından Scholem aracılığıyla haberdar olmuştu; Scholem'in ilk bölüm çevirisi ve özellikle de çeviriye yazdığı giriş (*Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar von G[erschom] Scholem*, Berlin 1935). Krş. Adorno'nun 19.4.1939 tarihli Scholem'e yazdığı mektup (Theodor W. Adorno, "Um Benjamins Werk. Briefe an Gerschom Scholem 1939-1955," *Frankfurter Adorno Blätter V*, Münih 1998).

2 Daha 1804 yılında Schelling "pozitif felsefe" deyimini kendi felsefesini, akılcılık ile deneyciliğe eşit derecede karşıt diye anmak üzere kullandı; bu felsefe -gerçekle bağlantısı bakımından "negatif" diye görülen- akıldan memnun değildi, ancak gerçeğin kendisine yöneltilmişti: "Pozitif felsefe... sırf düşüncede olan şeyi ya da deneyimde ortaya çıkan herhangi bir şeyi başlangıç noktası kabul etmez. ... Onun ilkesi ne deneyimde ne de saf düşünmede bulunmaz. Dolayısıyla ancak mutlak biçimde aşkın olandan yola çıkabilir ..." (Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, haz. Manfred Frank, 3. bsk., Frankfurt/Main 1993, s. 146) Araştırmacılar, Schelling'in hem "varoluşçu bir felsefe" hem de "felsefi bir din" için temel olduğunu iddia ettiği son zamanlardaki düşüncesini gericilik değilse bile sahteciliğin eşiğinde diye ele almışlardır; ancak son zamanlarda o da idealizmi aşma girişimi diye görülmüştür. Kabala içindeki teolojik spekülasyona gelince, Adorno'nun aklında muhtemelen, bir yanda Schelling, öte yanda Zohar, Isaak Luria ve Jakob Böhme'nin olduğu taraflar arasındaki ilişkileri irdeleyen Jürgen Habermas'ın bir yazısı vardı. (krş. Jürgen Habermas, "Dialektischer

konuların doğruluğuna dair herhangi bir şey söyleme arzusunda değilim; ama sizi en azından bir problemden haberdar etmek isterim.

Felsefi ve her şeyden öte akademik eğitimimiz boyunca -ne kadar örtük olursa olsun, bu eğitim doğa bilimleri örneğine dayandığı sürece- gelenek ile biliş arasındaki uzlaşmaz bir antiteze sessizce alışkın hale gelmiş oluyoruz. Geleneğe karşı en şiddetli sövgünün, modern felsefe denen şeyin başlangıcına damgasını vurmuş iki filozofta, kendilerini gelenekten kurtarmış Descartes ile Bacon'da bulunması tesadüf değildir. Ne var ki, bu konumun altında yatan fikrin, -yaşanmış olan deneyimin dolayımsızlığı karşısında geleneğin, ilk elden bilinemeyecek olan şeyin hiçe sayılması fikri- neredeyse sorgusuz sualsiz kabul ettiğimiz bu motifin, böylesi pek çok geleneksel unsurun bünyesinde farkında olmadan, bizim geleneksel *değil,* saf, özerk biliş saydığımız bilgi bulundurduğu göz önüne alındığında gerçekten böylesine geçerli olup olmadığı (ben burada yalnızca konuyu gündeme getireceğim) tartışmaya açıktır. İnsan, öznenin güya bir tür *actus purus,* saf edimselliğin bir parçası olarak biliş yetisine sahip olmasının -ve bunun da örtük biçimde tüm modern felsefenin epistemolojik ideali olduğunu- hiçbir biliş konusuna karşılık gelmeyen bir soyutlama olduğunu; geleneksel yani tarihsel anın güya ispatlanmış bilgiye genelde kabul edilenden daha derin biçimde nüfuz etmekle kalmayıp ayrıca o bilgiyi olanaklı kıldığını düşünme eğiliminde olabilir. Hatta insan, düşüncenin dolayımlılığı başlığı altında defalarca dikkatinizi çekmiş olduğum anın, bu geleneksel anın bünyesinde, herhangi bir bilişin içinde varolan örtük tarihin bünyesinde bulunduğunu zannedebilir. Ayrıca bu ve pozitivist düşünme arasındaki can alıcı eşiğin, düşüncenin bünyesinde bulundurduğu bu devredilemez geleneksel

---

Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes," Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien,* Neuwied/ Berlin 1963, s. 108 ve ilerisi).

anın farkında olup olmadığı; bilginin onu kendi içinde yansıtıp yansıtmadığı veya onu basbayağı yadsıyıp yadsımadığı sorusuna dayanması (her halükârda bugün böyle olduğunu düşüneceğim) olasıdır ki, elbette bu can alıcı eşik, bilginin basbayağı kendini bu geleneksel ana vermesi gerektiğini öne sürmek demek değildir. Geleneğe karşı doğrultulmuş eleştirinin, tanrı bilir, kendi gerekçeleri ve meşruluğu vardır. Ama onun kendisini bu andan büsbütün mahrum bırakabileceğine inanmak da nahifliktir. Hakikat muhtemelen, her iki uçta şimdi olduğu gibi bir *tabula rasa* yaratmak ve böylelikle ya dogmatizme ya da zamansız ve dolayısıyla doğası gereği hayali bir pozitivizme yenik düşmek yerine, hem bilgi içerisinde geleneksel anın devredilemez varoluşunu tanıyan hem de ondaki dogmatik unsuru eleştirel bakımdan tespit eden bir tür öz-düşünümde yatıyor. Belki, bu yüzden, metafizik deneyimi, genelde öne sürüldüğü gibi sımsıkı dinsel deneyime bağlamaya razı olmayışımı; öyle yapmaya razı değilim çünkü her şeyden önemlisi, San Juan de la Cruz gibi Katolikliğin çok büyük şahsiyetlerinden kalma bu türden deneyimin, bugün içinde yaşadığımız tarihin felsefesine ilişkin varsayımlar göz önününde tutulursa, artık pek erişilebilir görünmediğini anlayacaksınız. Onun gerçek doğruluk içeriğine dair sükûnetimi koruyacağım.

Sanırım bu konulara çok daha belirleyici katkı, felsefi bakış açısından, eserini, bir deneyim yoğunlaşması ve deneyim olasılığının bir keşfi olarak son derece ciddiye almamız gereken Marcel Proust tarafından yapılmıştır. Sırası gelmişken, şimdi içinde hareket ettiğimiz alandan sanat ile sözde bilim arasındaki ayrımın büsbütün asılsız ve sırf iş bölümünün uydurması olduğunu belirteceğim. Demek istediğim -Herr Bollnow'un metafizik üstüne bir tartışmaya cidden katkıda bulunacak diye nitelendirilmesi gerekirken Marcel Proust'un gerekmediği fikri- ama pekâlâ... daha fazla yorum yapmadan sadece sözkonusu fikri anacağım. Burada size Proust'un metafizik deneyim teorisini tekrarlamak arzusunda değilim. Sadece, burada uğraştığım şeyin belki en

açık dışavurumlarından bir tanesinin, içinde belli adların söz konusu deneyimi teyit edebileceği tarz olduğuna işaret edeceğim. Proust'ta bunlar, Illiers ve Trouville, Cabourg ve Venedik[1] adlarıdır. Benim böylesi adlarla benzer bir deneyimim olmuştu. Çocukken tatilde Monnbrunn, Reuenthal, Hambrunn gibi adları okuduğunuzda ya da duyduğunuzda şu duyguya kapılırsınız: keşke orada, o yerde olsam, o kadar. Bu "o"nun -o ne demekse- söylenmesi olağanüstü zordur; burada Proust'un izinden de giderek onun mutluluk olduğu söylenebilecektir muhtemelen. Böyle yerlere sonradan erişildiğinde ya o orada değildir ya da "o" bulunmaz. Sıklıkla bunlar sadece saçma sapan kasabalardır. Eğer hâlâ oralarda, hiç kuşkusuz bu deneyimin bağlandığı, tek bir açık ahır kapısı varsa ve gerçek canlı inek, dışkı ve benzeri şeylerin kokusu varsa pek müteşekkir olunmalıdır. Ama tuhaf olan şey, "o" orada olmadığında bile, Monbrunn adında saklanmış herhangi bir ikmali orada bulmadığında bile yine de hayal kırıklığına uğramaz. Eğer doğru yorumluyorsam -ayrıca tıpkı Kant'ın yasakladığı[2] tarzda, bu derste lafı bir parça dolandırdıysam beni affetmelisiniz- gerekçesi şudur: insan, deyim yerindeyse, fenomenin çok yakınında, onun içindedir ve insanın, tümüyle onun içinde olduğu için, aslında onu birden fark edemeyeceği duygusuna kapılmış olmasıdır.[3] Bir zamanlar, yıllar önce, *Minima Moralia*'da kendi yücelikleri -idealist anlamdaki yüceliği kastetmedim- olan şükür ve minnettarlığa dair yazmıştım; çünkü şükretmek bilincin mutlulukla kurabileceği tek ilişkidir, oysa mutlu *olan* kişi, bilinç bünyesinde ona yönelik herhangi bir bakış açısı

1 Proust'taki yer adları tahmin edilmiştir; zira kaynak metinde yalnızca atlama işaretleri vardır.

2 Adorno, *Arı Usun Eleştirisi*'ndeki amfiboli üzerine olan bölümdeki bir parçayı düşünüyor: "Bu arı anlağın eleştirisi... anlaşılır dünyaların önüne düşmemize... izin vermez; bundan başka onların kavramıyla bile oyalanmamıza izin vermez." (*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, s. 294 (A 289, B 345)). Ayrıca krş. NaS IV.4, s. 17 ve başka yerlerde.

3 Adorno'da mutluluk ve yer adlarının kümelenmesine dair krş. *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 373, ve NaS 1.1, s. 279, 1. not.

edinebilmeye çok yakındır.[1] Böylesi anlarda insan, aslında onu kandırmış olmaktan ziyade bir şeylerin geri çekildiği -tıpkı eski bir mutluluk sembolü olan gökkuşağında aşina olunduğu üzere- tuhaf bir duyguya kapılır. O yüzden, mutluluğun -ayrıca metafizik deneyim ile mutluluk arasında olağanüstü derin bir kümelenme de vardır- nesnelerin bünyesindeki ama aynı zamanda onlardan uzakta bir şey olduğunu söyleyeceğim.

Ancak, bu örneği anarken, böylesi spekülasyonların nasıl da olağanüstü derecede güvenilmez olduğunun farkına vardım. Demin bu deneyimlerden oldukça keyfi biçimde bir katman seçmiştim; bir başkası ise, belki çok daha hayati olanı *déjà vu* deneyimi yani belli türden çocuk kitaplarınca teşvik edilebilen "Ben bunu daha önce ne zaman söylemiştim?" duygusudur. Böylesi deneyimlerde insan, empirik dünyanın koşullarına yenik düşer; insanın kendi psikolojisine, kendi arzularına, kendi isteklerine eklediği tüm yanılma olasılıklarına yenik düşer. Tüm metafizik deneyimler -burada bir önerme olarak saptamalıyım- yanılabilir deneyimlerdir. Galiba genelde, sırf her halükârda olacak olanların kopyaları ya da canlandırımı olmayan, yaşanması gereken tüm deneyimler hata olasılığı, büsbütün ıskalama olasılığı taşır. Ayrıca gelenek kavramına ilişkin olarak önceden belirttiğime oldukça benzer bir tarzda bu, bir parça bilgiyi ne kadar yükseğe koyarsak o kadar az hataya, düş kırıklığına yatkın olduğuna inandığımız ψευδῆ yani bilimsel-idealist düşünmede bizi ağına düşürmüş olan hilelerden bir tanesi olabilir. Bu ölçüte göre, gerçekten önem taşıyan her şey bilinmeye değmeyecek şeyler olarak dışlanacaktı; hâlbuki -bana öyle geliyor ki- gerçekte ancak reddedilecek olan şey, düş kırıklığına uğratabilecek olan şey, yanlış olabilecek şey sözünü ettiğim açıklığa[2] sahip olabilir; yani önem taşıyan tek şey olabilir. Düş kırıklığı olasılığının bulunduğu yer, kavram kimliği altında hâlihazırda toplanmamış haliyle, açıklık

1 Krş. *Minima Moralia*, s. 109 ('İkinci Hasat').

2 Krş. s. 116.

kavramıdır. Ayrıca, metafiziğin olasılığına dair bu derin düşüncelerin anlamı içinde empirizme özel bir akrabalık bulunduğunu söylemeliyim. Çünkü empirik kaynaklara vurgusuna rağmen empirizm, en azından, asli bilginin kavramlara denk *gelmeyen* bir şey olarak görülmesi ama deyim yerindeyse rastlantı eseri ayağıma gelmesi ve böylelikle öyle *yapmayabileceği* olasılığını her zaman içermesi bakımından metafizik bir unsur ifade eder. O yüzden böylesi bilginin doğasında, hâkim mantığa göre kesinlikle rastlantısal kavramı tarafından dışlanan bir anlam unsurunun ondan türetildiği bir rastlantısallık vardır. Galiba yanılabilirlik, böylesi metafizik deneyim olasılığının koşuludur. Ayrıca, en zayıf ve kırılgan deneyimlere en güçlü biçimde bağlanmış görünüyor.

Öte yandan, bununla birlikte, demin söylemiş olduğum şeyin olağanüstü kuşkulu oluşundan -bir kuşkulu oluş ki, düşüncenin herhangi bir şey olmak istiyorsa ondan ayrı tutulamaz olduğuna inanırım- karşıt görüş açısından kulağa epeyce sapkın gelen eleştirel bir kavrayış edinebilirsiniz. Hepiniz, eleştirel toplum teorisinin ve özellikle onun günümüzün modernci kaba teoloji biçiminde popülerleşmiş halinin, Hegelci ve Marksçı *şeyleşme* kavramını kanıt göstermeye bayıldığını ve ona göre ancak şeyleşmeden büsbütün muaf olan şeyin bilgi ya da hakikat sayılabildiğini bilirsiniz. Ama tasvir etmiş olduğum metafizik deneyimin özellikle yanılgılı ve kaçınılmaz biçimde sorunlu doğasını şayet hatırınızda tutarsanız, tamamlayıcı bir tarzda, şeyleşme kavramı saf alçaltıcı olmaktan uzak bir anlam kazanabilir. O, Marx'ta olduğu gibi bünyesinde idealizmin tümünün bulunduğu bir anlamdır; şöyle ki, varsayım, ben olmayan şeyin, özdeş olmayanın bile kendini deyim yerindeyse büsbütün fiili olana, mevcut ben'e, *actus purus*'a ayırabilmesi gerekecek biçimde yapılır. Bunların hiçbirinin basit bir iş olmadığını, bu soruların o kadar kolay olmadığını; elbette Hegel sonraki evrelerinde bunu öngörmüştü. Ayrıca Hegel'de pek rahatsız edici bulduğumuz gerici acımasızlığın özellikleri,

kesinlikle tüm nesnelliğin, öznenin o olmadığı şeyde mutlak hazır bulunuşunda, canlı özne diye adlandırılabilecek şeyde eksiksiz çözülme anının da aldatıcı bir unsur taşıdığının kavranmasıyla bağlantılıdır. Önceden, saf mistik deneyimin az çok kuşkulu bir konu olduğunu; kavramından beklenenden çok daha az saf ve manevi ama çok daha fazla somut bir şekilde nesnel olduğunu söylediğimde aynı bu aldanmadan bahsediyordum.

Size söylediğim şey, eğer ortaya çıkan bilgi düşünce olmaya layık olacaksa, biliş ister istemez yanılabilir olmalıdır düşüncesiyle keskin bir karşıtlık içinde görünüyor. Ayrıca bu çelişkiyi, hele hele geriye kalan acınacak kadar az dakikalar içinde, bertaraf etmeye kalkışmayacağım. Bununla birlikte tam da andığım kutuplaşma -bir yandan hedefi ıskalayabilmesinin, büsbütün yanlış olabilmesinin metafizik deneyimin bir koşulu olması; öte yandan ona karşıt ve onun tarafından özümsenemeyen nesnel bir ana ihtiyaç duyması- bu iki motifin birlikte, belkide metafizik deneyim kavramıyla kastedilen şeyin farkına yalnızca onun aracılığıyla varılabileceği, diyalektik biçimi, diyalektik görüntüyü[1] oluşturduğunu söyleyeceğim. Teolojinin nesnel kategorileri -Herman Nohl[2] tarafından yayımlanan Hegel'in erken dönem teoloji yazılarında ortaya konduğu gibi- o halde giderek artan, diyalektik bir özdeşlik süreci içerisinde öznelliğe, yaşama dönüştürülen olumlu anın kalıntıları olmakla kalmaz yalnızca, ayrıca içkin diyalektiğin zayıflıklarını aslında tamamlar. Bir bakıma diyalektik tarafından özümsenmeyen ve sırf öteki olarak herhangi bir belirlenimden yoksun olacak şeyi geri ister. Nitekim yalnızca kemikleşmiş toplum değil, ayrıca, defalarca belirtmiş olduğum[3] *nesnenin önceliği* anı da metafizik katego-

1 Adorno, diyalektik imge kavramını Benjamin'den devraldı, ama ona kendi kuramı içinde karakteristik biçimde yeniden biçim verdi; Adorno'nun deyimi kullanışına dair krş. Tiedemann, *Begriff Bild Name*, s. 92 ve ilerisi.

2 Krş. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften hrsg. von Herman Nohl, Tübingen 1907.

3 Bu derste, en azından elde kalan kısmında değil; ama krş. *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 173 ve ilerisi; GS 10.2, s. 741 ve ilerisi.

rilerin nesnelliğine sokuldu. Ayrıca bu iki an -bir yandan size yer adlarıyla örneklediğim bilincin yanılabilir oluşunun parıltıları öte yandan nesnenin öncelliği- arasında bana öyle geliyor ki, tuhaf bir kümelenme vardır. Onun, sözde bir olgunun bir tür ulamsal yapısı gibi kavranabileceği sırf tamamlayıcı bir şey olmasından ziyade belli anlarda aniden boşaltılan birisi olması doğrudur. Eğer nesnel her şey bilinç tarafından buharlaştırılıyorsa -bu özellikle metafizik nesnelere uygulanır- düşünce, saf edimin öznelliğine geri çekilir. Ondan sonra nihayet, öznenin kendisi tarafından yürütülen dolayımın varlığını bir tür saf dolayımsızlık olarak kabul eder. Bunun, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde metafizik düşünceleri öznenin tam katılımı diye aslında saf aklın kendisinden başka bir şey olmayan diye yorumlamaya kalkışmış Kant'ın sonunda neredeyse belli belirsiz biçimde, söz konusu öznellik için tam da önceden eleştirmiş olduğu ve kökten dışarıda bıraktığı nesnel benzerler araştırdığı bir konuma taşındığı, oldukça önemli bir olguyu açıklamaya katkısı olur. En yüksek iyi kavramı ile insanlık kavramının bile, böylece, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde[1] yeniden diriltilmesi kayda değer bir olgudur. Ancak, tüm bunlara rağmen, gelişen aydınlanma yolunda metafizik deneyim olasılığının daha solgun ve daha dağınık hale gelme eğiliminde olduğu söylenmelidir. Bugün biri Proust okuduğunda, eserinde o kadar muazzam rol oynayan -gerçi orada bile bunlar beklenenden daha fazla kuru ve sınırlıdır- böylesi metafizik deneyim anlatımları, bunlar aracılığıyla zaten eleştiriye maruz bırakıldığı Romantik bir ana sahip olur. O, sanki bir yerlerde yaşam diye bir şeyin zerre kadar olanaklı olduğunu -bu şeyleşmenin karşı-motifidir- bulmuş olma sevincinin, yaşamdan geriye kalan bu izleri yaşamın kendi anlamıyla doğrudan eşit tutarak deneyim konusunu ayartmış olması gibidir.

Sonuç olarak, metafizik deneyimin, aslında ona aşırı ölçüde yabancı bir tabakaya kadar peşine düşülmesi gerekecektir. Zira

1 Bu bağlamda krş. Adorno'nun *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* ders dizisi, NaS IV.10, s. 118 ve ilerisi; *agy*, s. 262 ve ilerisi.

gerçekte o artık yalnızca olumsuz biçimde hayatta kalmaktadır. İçinde metafizik deneyimin hâlâ kendini belli ettiği biçimin, Romantik arzulama alanı olarak kendini kuşkulu hale getirmiş olan şey değil, ama "Hepsi bu mu?" sorusuna yol açan deneyim -ayrıca bu oldukça katı anlaşılmalıdır ve metafizik düşünmenin kendisi için bir tür genel ilke yapılmalıdır- olduğunu söyleyeceğim. İçinde geçtiğimiz "durumlar" arasında[1] belki de verimsiz bekleme durumuna en büyük benzerliği taşıyan, bir kerelik bir varoluşçu gibi konuşursam, deneyimdir: o, hiç kuşkusuz metafizik deneyimin kendini en güçlü biçimde bize belli ettiği biçimdir. Beste öğretmenim Alban Berg birçok kez bana kendi eserinin can alıcı ve en önemli bölümleri saydığı şeyin ve en çok sevdiklerinin, içinde verimsiz bekleme durumlarını ifade ettiği barlar olduğunu söylediğinde üzerimde unutulmaz bir izlenim bırakmıştı. O, bu şeyleri o kadar derinden deneyimlemişti ki, bir sanatçının, Tanrı bilir, ihtiyacı olmasa da, bunlar bilinç seviyesine ulaşmıştı. Ama bunun bile sahiciliği garanti altında değildir; zira herhangi bir yaşamın olmadığı yerde, içinde varolduğumuz dünyada olduğu gibi dolayımsızlığın böylesine ciddi feshedildiği yerde ayartmanın, yaşamın kalıntılarını, hatta baskın halin olumsuzluğunu mutlakla karıştırmaya iki kere gücü yeter.

Burada, isterseniz, size sunmuş olduğum değerlendirmeler ile bu değerlendirmelerin çok şey borçlu olduğu Hegelci felsefe arasında can alıcı bir ayrıma ulaşırız. Bu ayrım, Hegel'in felsefesinin, somut olumsuzlama ilkesini can damarı yapmış olsa da, bünyesinde söz konusu felsefeyi olumlamaya ve dolayısıyla ideolojiye sıçratan bir an taşıdığı gerçeğinde yatmaktadır: yeterince üzerine gidilmesiyle ve kendisini yansıtmasıyla olumsuzlamanın olumlamayla birlikte olduğu inancı. Bayanlar ve

1 "Durum" kavramını kategori değeriyle Jaspers donatmıştı; Heidegger daha az vurgulamıştı, ama Sartre'ın varoluşçuluğunda en önemlisiydi; krş. *Varlık ve Hiçlik*'teki "Özgürlük ve Olgusallık: Durum" başlıklı kısım, Londra, 1972.

Baylar, olumlu olumsuzlama öğretisi, benim Hegel'de izlemeyi kesinlikle ve açıklıkla reddettiğim bir husustur. Böyle daha başka hususlar da var, ama bu tartışma bağlamında anmam gereken budur. Bir kimse şöyle düşünme eğiliminde olabilir: eğer mevcut durum, hepimizin deneyimlediği kadar olumsuzca gerçekten deneyimleniyor ise ve onu ifade etmek üzere bir tür günah keçisi gibi ancak onu üstlenmiş olduğum kadar (bu beni öteki insanlardan ayıran tek farklılıktır) deneyimleniyor ise bu olumsuzluğun *olumsuzlanmasıyla* olumlunun zaten elde edilmiş olduğu düşünülebilir ve bu da muazzam bir ayartmadır. Ayrıca size somut olumsuzlama biçiminin, günümüzde metafizik deneyimin canlı kaldığı tek biçim olduğunu söylediğim zaman ben kendim en azından söz konusu fikir doğrultusunda hareket ediyordum. Ama bu geçiş kendi başına zorlayıcı değildir: Zira olumsuzlamanın olumsuzlanması olumludur dediysem, söz konusu fikir kendi içinde özdeşlik felsefesinin bir tezini taşıyacaktır ve ancak, sonda ortaya çıkması beklenen özne-nesne birliğini şimdiden varsaymışsam yerine getirilebilir. Ne var ki, bugün erkenden ileri sürdüğüm fikri -fikirlerin doğruluklarının onların yanlış olma olasılığına bağlı olması- ciddiye alırsanız, bu fikrin, sırf olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla zaten olumluya sahip olduğum önermesiyle geçersizleştirildiğini göreceksiniz. O takdirde,[1] içindeki hiçbir şeyin yanlış olamayacağı ve muhtemelen o yüzden, söylenen her şeyin giderek artan bir umutsuzlukla kaybolacağı yanlış, aldatıcı ve galiba mitik kesinlik âlemine dönülecektir. Düşünce için aslında, madenci özdeyişinin yasakladığı şeyi yapmaktan başka hiçbir olasılık, hiçbir fırsat yoktur: karanlıkta lambasız, olumsuzlamanın olumsuzlanması yüksek kavramı aracılığıyla olumluya sahip olmadan, yavaş yavaş yol katetmek; karanlığa bir kimsenin yapabildiği kadar derin dalıp gitmek. Zira bir şey kuşkusuz doğrudur: artık hayatın olmadığı yerde, onun ka-

1 Geldiği anlam: bir olumluluk olarak olumsuzlamanın olumsuzlanması düşüncesiyle birlikte elde edildi.

lıntılarını mutlakla, anlam parıltılarıyla karıştırma ayartısının olağanüstü büyük olduğunu söylemiştim; o sözümü geri alma arzusunda değilim. Yine de yaşamı aşan bir şey olma vaadi taşımazsa hiçbir şey canlı olarak bile deneyimlenemez. O halde bu aşkınlık, düşünce taraftarı *olmaktadır* ve aynı zamanda taraftarı *olmamaktadır*; söz konusu çelişkinin ötesi hiç kuşkusuz oldukça güç ve muhtemelen olanaksızdır.[1]

---

1 Son dersinin sonunda Adorno notlarının yirminci sayfasına (krş. Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10806) ve dolayısıyla neredeyse "Meditations on Metaphysics"in dördüncüsünün sonuna ulaşmıştı. (krş. *Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 375). Ne var ki, ders notları bir biçimde bu noktadan sonra da, beşinci "Meditation"un ilk üçüncüsü dâhil, devam ediyor. (krş. *agy*, s. 376 ve ilerisi);

Adorno açıkça dersi en azından o noktaya kadar götürmek istediğine göre -zaten Adorno'nun bazılarıyla, gelgelelim, dersin sonunda planlanmış sıralamanın dışında ilgilenmiş olduğu- kalan notlar burada yazıldıkları gibi (küçük punto açıkça, ana metinden farklı olarak sonraki eklemeleri gösterir) listelenecektir:

Olan şeyden umutsuzluk aşkınsal fikirlere yayılıyor.

Paradoks iftiraya geçiyor (zaten Kierkegaard'ta, yoksulluğa karşı tutumunda, bulunan bir eğilim).

Kant'ta -gerçekleştirilemez- metafizik fikirlerin, en azından akılla çatışmayacağı varsayıldı; bugün absürt. İnsan merkezciliklerine ve kozmolojilerine dikkat. Kopernik devriminin muğlaklığı.

Metafizik düşüncelerin kaderinin bir metafizik düzeyine yanlış yükseltilişi.

Umutsuzluğun, umutsuzca kaybedilmiş olan şeyin varlığını garantilediğine dair yanılsama. Dinsel huzurun umutsuzluk üzerindeki feryadı. Şükür!

Tıpkı toplumsal bakımdan araçların amaçların yerine geçmesinde olduğu gibi metafizik bakımdan noksan olan noksan olan şeyin yerini alıyor. Olmayan şeyin doğruluğu önemsiz hale geliyor; savunuluyor çünkü iç açıcı olarak insanlar için iyidir. Epikürcülük durumuyla ilgili olarak ilginç bir ters çevirme; o da tarihsel bir diyalektiğe tabidir.

Metafizik pragmatizme dönüşüyor.

Olumsuzluğun doğruluğu olumluluk diye devrilmemelidir.

Hegel'in gerçek eleştirisi: Olumsuzun olumsuzlanmasının olumlu olduğu doğru değildir. (Sonuçlu mantığın mutlak üstüne izdüşümü. Özdeş olmayanın özdeşliğe doğru çözülmesi.)

"Hayatın anlamı" sorunu.

Onun, soru soranın hayata verdiği şey olduğu bağlantılı fikir.

Bayanlar ve Baylar, bunu söylerken, içimde benim kendi düşüncelerimin, düşünmenin olanaksızlığıyla ki, onun da yine düşünce olması gerekir, birleştiği bir noktaya eriştiğim gibi bir his var.[1]

Ama anlam nesnel olarak tüm faaliyetlerin ötesinde olmalıdır; aksi takdirde yanlıştır, sırf bir kopyadır.

Tüm metafizik nesnel bir şey amaçlar.

Özneler kendi yapılarına hapsedilmişlerdir; metafizik, kendi benlerinin hapishanesinin ötesinde ne kadar uzağı görebileceklerine dair derin düşünmedir.

Anlam üstüne herhangi bir başka soru bir dünya reklamıdır.

Naziler: dünyanın bir anlamı vardır. Bu idealizmin anlam sorununa kayışındaki terörist unsur onu geriye dönük olarak mahkûm eder: O, zaten doğru olmayışını yansıtır.

Yansıtma ideolojinin temel görüngüsüdür.

Efsun olarak anlam sorununun toptanlığı.

Eğer intihar etme eğilimli bir kimse hayatın anlamını sorarsa, çaresiz yardımcı, bir tanesini adlandıramaycaktır.

Öyle yapmaya kalkışırsa, zırvalamaktan hüküm giyebilir.

Anlamı olan hayat, onun hakkında soru sormayacaktır; sorudan uzak duracaktır.

Ama tıpkı gerçek dışı gibi soyut nihilizm.

Şu sorunun hiçbir cevabı olmayacaktır: o takdirde siz kendiniz neden yaşıyorsunuz?

Bütünü amaçlamak, hayatın net kârını hesaplamak tam da hesaplamanın kaçınmaya uğraştığı ölümdür.

Anlamın olduğu yerde, o açıktadır, kendi üstüne kapanmış olan şeyin içinde değil.

Hayatın hiçbir anlamı olmadığı tezi, pozitif bir önerme olarak, antitezi kadar yanlıştır; ancak boş bir olumlamaya karşı hamle olarak doğrudur.

Schopenhauer'in Alman idealistlerine yakın bağı.

Doğa dinlerini yeniden alevlendirmek; iblis olarak kör arzu.

Schopenhauerci akıl dışılığa karşı tektanrıcılıkta doğruluk.

Dilsiz dünyanın ortasında dehanın uyanışından önceki evreye çekiliş.

*Özgürlüğün inkârı; bu, Dördüncü Kitaptaki [*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*] arka kapıdan kaçışı çok zayıf düşürür.*

Tümden belirlenimcilik Hegelci mantıktaki tümlüklerden daha az mitik değildir.

Totum, totemdir. (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10806-10808)

1 Adorno'nun "yine de düşünülmüş olması gereken şeyi düşünmenin olanaksızlığı" paradoksuna ilişkin olarak krş. Kierkegaard: "Paradoks bir kabul değil, varolan, bilen bir zihin ile ebedi doğruluk arasında-

Ve tüm umduğum şey, en azından işte o birleşme düşüncesini size verebilmiş olmaktır.

ki ilişkiyi ifade eden bir kategori, ontolojik bir belirlenimdir. (kaynak: Søren Kierkegaard, *Die Tagebücher,* haz. Hayo Gerdes, cilt 2, Düsseldorf, Cologne 1963, s. 80 [VIII, A 11]). Ama ayrıca bkz. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'teki eleştirisi: "Son, açlıktan kırılan kale olan paradoksun teolojik kavranışı, geçmiş kurtarmadır – içinde Kierkegaard'ın gözüne çarpan skandalon'un düpedüz dine küfür diye çevrildiği dünyanın gidişatının onayladığı bir olgudur. (*agy*, s. 375)

KISALTMALAR

Adorno'nun yazdıkları, çevrildiyse, İngilizce baskılarından alıntılandı. İngilizce çevirinin olmadığı durumlarda Almanca baskılara, *Gesammelte Schriften* (Gretel Adorno, Susan Buck-Morss and Klaus Schultz ile ortaklaşa baskıya hazırlayan Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 1970-) ve *Nachgelassene Schriften*'e (Haz. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt/Main 1993-) başvuruldu. Aşağıdaki kısaltmalar kullanıldı:

GS 1 *Philosophische Frühschriften*, 3. bsk, 1996

GS 3 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 3. bsk, 1996

GS 5 *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie/Drei Studien zu Hegel*, 4. bsk, 1996

GS 6 *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*, 5. bsk, 1996

GS 8 *Soziologische Schriften I*, 4. bsk, 1996

GS 9.1 *Soziologische Schriften 1. Erste Hälfte*, 4, 1975

GS 10.1 *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen/Ohne Leitbild*, 2. bsk, 1996

GS 10.2 *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe/Stichworte/Anhang*, 1977

GS 11 *Noten zur Literatur*, 4. bsk, 1996

GS 20.1 *Vermischte Schriften I*, 1986

GS 20.2 *Vermischte Schriften II*, 1986

NaS 1.1 *Beethoven. Philosophie der Musik*, haz. Rolf Tiedemann, 2. bsk, 1994

NaS IV.4 *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* (1959), Haz. Rolf Tiedemann, 1995

NaS IV.10 *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Haz. Thomas Schröder, 1995

NaS IV.15 *Einleitung in die Soziologie* (1968), Haz. Christoph Gödde, 1993

EDİTÖRÜN SONSÖZÜ

Genellikle Adorno'nun akademik öğretimi ile eserleri, ayrı koldan yan yana ilerledi; ama bu, hep böyle değildir. 1932 yaz döneminde henüz atandığı öğretim görevliliğinde ilk derslerini, hala basılmamış doktora tezinin konusu olan Kierkegaard'ın felsefesine ayırmıştı. Sonradan, ülkeye dönmelerinden sonra, Adorno ve Horkheimer, hem *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin hem de *Metakritik der Erkenntnistheorie*'nin içeriklerini 1956 ile 1958 yılları arasında ortak verdikleri felsefe seminerlerinden oluşturdular. Ama kuralın en çarpıcı istisnası, Adorno'nun 1968'de yazmış olduğu, basılmış olduğu zaman zaten "tartıya koymak zorunda olduğu şeyleri" temsil eden *Negatif Diyalektik*'tir. (krş. GS 7, s. 537) Adorno'nun türü hakkındaki çekincelerine rağmen, onun *opus magnum*'u diye adlandırmaktan kendimizi alamadığımız bu kitap 1960/1 kış döneminde "Ontoloji ve Diyalektik" başlığı altında verdiği dersler sırasında billurlaştı. Adorno'nun Mart 1961'de College de France'da aynı başlık altında verdiği ders, Adorno'nun "anti-sistem"inin başlangıç noktasını oluşturan Heidegger'in felsefesinin sistematik, eleştirel irdelenişi olan *Negatif Diyalektik*'in ilk bölümünün ilk haliydi. Daha sonra, 1964'ten 1966'ya kadar, Adorno'nun verdiği art arda gelen en az üç ders dizisinin, o dönem kendisinin yoğun olarak üzerine çalıştığı, *Negatif Diyalektik* için önemli olan temaları olmuştu. Zaten kitabın bitmiş olduğu 1967 yaz döneminde ve izleyen kış döneminde kitap felsefe seminerinde tartışıldı. Bütünüyle korunmamış olsalar bile *Negatif*

Diyalektik üzerine dersleri, Adorno'nun kendi yazdıklarıyla bağlantılı olarak elinde tuttuğu derslerin tek kanıtıdır. İlki "Tarih ve Özgürlük Kuramları" başlığıyla 1964/5 kış dönemi için duyurulmuştu ve *Negatif Diyalektik*'te, 3. Kısım'daki ilk iki "model"de, Kant ile Hegel'in çalışmalarına ayrılan tematik kompleksleri ele aldı. Peşinden 1965 yaz döneminde elinizdeki kitapta bulunan ve *Negatif Diyalektik*'teki son "model" olan "Metafizik Üzerine Meditasyonlar" ile ilişkili "Metafizik, Kavram ve Sorunlar" başlıklı ders dizisi geldi. 1965/6 kış döneminde yapılmış olan son ders dizisi, belli bir mesafeden bir özdeşsizlik diyalektiği düşüncesi şekillendirdi; Adorno bu düşünceye "negatif diyalektik" adını verdi ve aynı başlığı kitabında olduğu gibi derslerin başlığı için de kullandı. Adorno'nun bu derslerdeki niyeti "yaptığım şeye dair bir tür yöntembilimsel derin düşünme" (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10813) -*Negatif Diyalektik*'in önsözünde (s. XIX) geçen "yazarın önemli çalışmalarının yöntembilimi"nkine denk düşen bir tanım sağlamaktı.

Dersleri ile bağlantı kurulan kitabı arasındaki ilişkiye dair Adorno "Negatif Diyalektik" başlıklı derslerinin başlangıcında, o zamanlar içinde öğretmek zorunda olduğu ortamı aydınlatan birtakım değerlendirmeler yaptı:

Malumunuz, geleneksel üniversite tanımı araştırma ile öğretimin birliği olmasını ister. Gene malumunuz hâlâ savunulan bu düşüncenin gerçekleştirilmesi oldukça sorunludur. Benim kendi çalışmam bu sorunsalın fena halde ceremesini çekiyor, zira başa çıkmak zorunda olduğum öğretim ve idari görevlerin miktarı, nesnel bir biçimde istenmekle kalmayıp her şeyden öte kendi eğilim ve yaradılışıma uyan bir tarzda okul zamanında sözüm ona araştırma görevlerimi -eğer felsefeden araştırma diye söz etmek istenirse-neredeyse yerine getirmeyi olanaksız kılıyor. Böylesi bir durumda, böylesi bir baskı ve zorlama altında insan, en iyi köylü kurnazlığı diye betimlenebilecek birtakım nitelikler geliştiriyor. Derslerimin azımsanmayacak bir bölümünü, son altı yıldır üzerinde çalıştığım ve *Negatif Diyalektik* adını taşıyacak

olan bereketli ve oldukça meşakkatli kitabımdan türeterek... bu durumdan, azami derecede yararlanmaya uğraşacağım. ...Bir öğretim görevlisinin ancak tamamlanmış, geçerli ve hata kabul etmez sonuçlarla hizmet etmesi gerektiğine dair, pozitivist bakış açısının özellikle eğilimli olacağı usüllerde olduğu gibi, böylesi bir usüle karşı çıkılabileceğinin farkındayım. Bir zaruretten keyif almayı dilemediğim halde bu bakışın felsefe kavramına tamamıyla uyduğunu; felsefenin sürekli bir *status nascendi* içindeki bir düşünce olduğunu ve diyalektiğin büyük kurucusu Hegel'in dediği gibi felsefede önemli olanın sonuç kadar süreç olduğunu, süreç ile sonucun aynı şey bile olduğunu sanmıyorum. Bunun ötesinde, felsefî düşünmenin, onu pozitif bilimlerden ayıran, kesinsizliği denediği, deneyimlediği içsel bir anı olduğunu ve bunu daha fazla soruşturmanın bu derslerdeki kaygılarımın en küçüğü olmayacağını düşünüyorum. Dolayısıyla, burada size sunduğum derin düşünceler, erişebileceğim kesin dilsel biçimlere ulaşmamış olduğu sürece, gücüm elverdiği sürece böylesi deneysel özelliklere sahip olacaktır. Ayrıca gerçekten sizleri, elinize evlerinize güvenle götüreceğiniz belli bir miktar bilgi vermekten ziyade benimle düşünmenizi ve kendi derin düşüncelerinizi yürütmenizi isteyeceğim şeyle yüreklendirmek isterim. (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10812f)

Negatif Diyalektik'e ilişkin ders dizilerinin önemli bir özelliği, üç dersin tümünün -Ontoloji ve Diyalektiği dâhil edersek- dört dersin tümünün, kitap halindeki paralel metinlerin henüz son biçimlerine erişmemiş olduğu bir zamanda yapılmış olmalarıdır. Böylece dersler, Adorno'nun ortaya koymak isteyeceği üzere, oluşum halindeki bir çalışmadan çıktı ya da daha iyisi *Negatif Diyalektik*'in hâlâ süren gelişimindeki özel bir evreyi yansıttı. Okuyucu onlarda, "Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*" üzerine derslerde söylenmiş olan şeyleri teyit edilmiş bulabilir:

Adorno'nun dolambaçlı ve yan yollara sapan düşünüşüne eşlik edebilmek, yazarın bitmiş eserlerinde takip edemediği olası-

lıklara yol açarak Adorno'nun eserlerinin özelliği olan kapalı ve kesin biçiminin kırıldığını ortaya çıkarır. ... Yalnızca derslerinin transkripsiyonu, Mime'in mağarasında kılıcını döven Siegfried gibi, filozofun kendi kavramlarına biçim verdiği yer olan atölyesine bir göz atmamıza, düşünce zahmeti içinde onu görmemize izin verir. (NaS IV.4, s. 420 ve ilerisi)

Yorumlarından kolayca çıkarılabilecek olduğu üzere, Adorno'nun kendisi, derslerinin deneysel karakterine karşı epeyce kararsız bir tutuma sahipti. Bir yandan deneysel yönün, felsefi düşünmenin tamamlayıcı bir anını temsil ettiği varsayıldı ki, öte yandan Hofmannsthal'ın "biçim problemi yok eder" özdeyişine uygun olarak, Adorno yine de onun, deneysel aşamanın geçici niteliğini "yok edecek" bağlayıcı, kesin bir formülasyonunu elde etmeyi umdu. Adorno'nun bitmiş eserlerinden çok daha fazla açıklıkla derslerinde ortaya çıkan bir niteliğinin, onun felsefesinin özel niteliğinin muhtemelen, kelimenin sağlam anlamıyla dilsel biçim ile sonuçlandırılamayan düşünüş arasındaki gerilimde araştırılması gerekir.

İçeriğinin "Metafizik Üzerine Meditasyonlar" ve *Negatif Diyalektik*'in kapsamının ötesine geçmesi bakımından "Metafizik" üstüne dersler, hemen önce ve sonra gelen derslerden ayrılır. Bu derslerin üçte ikisi Aristoteles'in *Metafizik*'ine ayrılmıştır. Adorno'nun öğretim etkinliklerine dair mevcut bilgimizle görebildiğimiz kadarıyla Grek felsefesi üstüne yalnızca iki defa ders vermiştir. 1953-4 Kış döneminde ve izleyen 1954 Yaz döneminde "İdealizm Sorunu" konulu iki parçalı bir ders verdi; ikinci bölümde "Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'ne Girişi", ilk bölümdeyse Sokrates öncesi düşünürler, özellikle Parmenides ve Herakleitos'la, Platon'un Formlar öğretisi ve Aristoteles'in bu öğretiyi eleştirisini ele aldı. Geride yalnızca Adorno'nun dersler için tuttuğu kısa notlar kaldı; bunlardan derslerin çerçevesi tam olarak yeniden oluşturulabilirken, argümantasyonun pek azı toparlanabilir. (Krş. Theodor W. Adorno, "Das Problem des Idea-

lismus. Stichworte zur Vorlesung," *Frankfurter Adorno Blätter V*, Münih 1998). 1965 Yaz döneminden "Metafizik" üstüne derslerindeki Aristotelesçi kategorilerin irdelenmesi, antik felsefeden Adorno'nun geniş biçimde ele aldığı, ondan geriye elimizde kalmış tek konudur. Bu tartışmaların geçerliliği, bugün felsefenin karşı karşıya kaldığı en ciddi sorunu ortaya koyan Metafizik üstüne derslerin son üçte birlik kısmı, "Auschwitz'den sonra yaşamaya devam edip edemeyeceğiniz" (*Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 363) sorusuyla birlikte Adorno'nun onları yerleştirdiği bağlamdaki gibi o kadar da felsefe tarihindeki kilit eserlerden birisiyle uğraştıkları olgusunda yatmaz. Aristoteles'e ayrılan bölüm az çok müstakil ve "Metafizik Üzerine Meditasyonlar"a dair serbestçe doğaçlama yorumlarla bağlantısız görünse de Adorno'nun düşünümlerini Aristoteles'in felsefesine duyulan tarihsel bir ilgi harekete geçirmemektedir, ama düşünümler daha ziyade kendi düşüncesinden kaynaklanan sorunlar tarafından yönlendirilmektedir. Böylelikle, bunların Aristoteles'in kendi metinlerine dayandırılması gerekmez, ama geniş ölçüde Eduard Zeller'in yaptığı yorumla yetinilebilir. Ancak Kant'tan sonra olanaklı olan "negatif" metafiziğin kategorileri karşısında Aristoteles'in kategorilerinin özdeşliği ve farklılığı filolojik bir sorun değildir. Söz gelimi, *Systematische Theologie* adlı yapıtında -"Metafizik Üzerine Meditasyonları" yazarken Adorno'nun yazardan ödünç istediği özellikle üçüncü ciltte- "yaşam-boyutları" diye bilinen tartışmasında "varlığın ana nitelikleri" olarak Aristoteles'in δύναμις ile ἐνέργεια arasında yaptığı ayrımı açıkça benimsemiş olan Paul Tillich'in aksine, Adorno bu arada tarihin böylesi üst-zamansal kategorilerden ne anlamış olduğunu; düpedüz güdümlü bir dünyada Aristoteles'in kategorilerinin hâlâ geçerli olup olmadığını ve nereye kadar geçerli olacağını ortaya çıkarmaya uğraşır. Aristoteles'in *Metafizik*'inin irdelenmesinin *Negatif Diyalektik*'in kitap halinde hiçbir karşılığının olmayışı, antik dünyanın kitabın hiçbir yerinde ya da bu nedenle Adorno'nun tüm felsefesin-

de bulunmadığı anlamına gelmez. Antik dünya bulunur ve bu, Adorno'nun yazılarının ortaya koyabileceği Grek filozoflarından görece nadir söz edişten çok daha ileri kertededir. Onun antik felsefeye adanmış hiçbir eseri olmasa bile, Adorno'nun düşüncesi, tıpkı öteki büyük felsefelerin yapmış olduğu gibi Platon ve Aristoteles'e dayanır, en azından pozitivizmin onu bastırdığı eşiğe kadar. Adorno'ya göre "izini sürebildiğimiz kadarıyla, düşünce tarihi bir aydınlanma diyalektiği olmuştur." Antik olana karşı olması ve mitolojiden arındırmayı desteklemek dışında Heidegger'den farklı olmadığı *Negatif Diyalektik*'te onun antik düşüncedeki kökenlerine dek izini sürdü. "Antik dünyanın metafizikçilerinin -düşünme ile Varlığı tespit etmek üzere onları ayırmış olan Parmenides'ten Aristoteles'e kadar- zahmet ve güçlüğü, bölünmeyi zorlamaya dayanır. Mitolojiden arındırma bölünmedir; mit bölünmemiş olanın aldatıcı birliğidir." (*Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 118) Yokluğunda hiçbir düşüncenin düşünülemediği özdeşlik ve birlik modernlik felaketinde sonlandırıldığı için, çoğul, özdeş olmayan ile dayanışma içindeki Adorno'nun "Auschwitz'den sonra düşünmesi" bir kez daha Aristoteles'in ulamsal ayrımlarını soruşturur; "ilkini" soruşturan bir "son felsefe." Mitik köken kavramı, ἀρχή'nin yakınlığı Adorno'nun anavatanı için ne kadar kuşkulu olursa olsun, yine de "Yunanistan kelimesini duyduğunda kendini hep evinde hissetmiş" olan Hegel ile aynı fikirde olmuştur.

Zaten metafizik üzerine düşünmek, tıpkı Adorno'nun derslerini verdiği 1960 ortalarında olduğu gibi, otuz yıl sonra bunlar basıldığı sırada da zamana aykırı görünüyor. Adorno'ya göre metafizik, katılımcıların söyleşinin içeriğinden, geleneksel olarak metafizik denen sorunlardan daha çok birbirleriyle uğraştıkları bir "söyleşiden" daha fazla bir şeydi; o, felsefenin doğruluğun algılanmasıyla ilgisi olması gerektiğine ve "insanlığın söyleşisi" gibi rastgele bağlamlara ayrılamayacağına inanmaktan vazgeçmedi. (krş. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford

1980, s. 389 ve ilerisi). Aristoteles ile birlikte, düşünmenin kendisinin ve onun biçimlerinin varlık kategorisine yükseltildiği metafizik "düşünmeyi düşünme" diye, "kendisinin bilincine varmış kavram" diye anlaşılacaksa o zaman Adorno'yla birlikte bugün metafizik "metafiziğe dair, düşünmenin ve onun kurucu biçimlerinin *aslında* mutlak olup olmadığına dair düşünmekten başka bir şey olamaz." (bkz. s. 166) *Negatif Diyalektik*'te olduğu gibi "Metafizik" derslerinde bu soru koşulsuz bir "hayır" karşılığı alır ki, Adorno, *Dämmerung*'un yazarı Horkheimer ile bunda mutabıktır: "Metafizik yoktur; mutlak olan herhangi bir şeye dair olumlu hiçbir söz olanaklı değildir (Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, haz. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/Main 1987, s. 430), gerçi kendisi şunu ekledi: "Metafizik, metafizik olarak iddia edilebilecek herhangi bir ontolojik içeriğe dair olumlu bir öğreti olamaz; o, böylesi şeylere ilişkin *sorulardan* ibarettir. ...Vurucu bir biçimde ortaya koyarsak: negatif metafizik, pozitif metafizikten aşağı kalmayan bir metafiziktir." (Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, haz. Rudolf zur Lippe, cilt 2, Frankfurt/Main 1974, s. 166) "Metafizik deneyim" üzerine kaydedilmiş yorumlarında Adorno metafizik olanın deneyiminin, Kant'tan beri ilkece deneyimle yerine getirilemeyen alanın yine de olanaklı olmasında ısrar etmek isteyecektir. Yine de o, metafiziğin tarih boyunca ruhsal olanın en özlü kısmının, Auschwitz çağında "varoluşun maddi sorunlarına sıkıştırıldığı" (*Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 366) olumsallığın, ölümün, anlam kaybının su götürmez deneyimidir. Adorno'ya göre -Benjamin'in teoloji hakkında söylemiş olduğu gibi Adorno'nun, onun küçük ve çirkin olduğunu; bugünlerde yüzünü göstermemesi gerektiğini söylemiş olabileceği- metafizik, düşüncenin ihtiyaçla, insanların maddi istekleriyle kurduğu ilişkinin içine çekilmiştir; bu ihtiyaç ancak olumsuzluk olarak "ayakta kalır."

Düşüncenin en derin hücresinde gösterilen şey, düşünceye

benzemeyen bir şeydir. En küçük dünyevi özelliğin mutlağa uygunluğu olacaktır; çünkü mikrolojik görüş, kapsayıcı kılıf kavramla ölçülen, beceriksizce yalıtılmış olan ve özdeşliğini yıkan şeyin kabuklarını, örnek olmak dışında bir şey olmadığı kuruntusunu kırar. Böylesi düşünme ile çöküş zamanındaki metafizik arasında dayanışma vardır. (*agy* s. 408)

Metafizik artık hiç Platoncu Biçimler âlemine yol açmıyor, artık hiç κόσμος χωριστός'u garantilemiyor, yalnızca hem "şu aralar doğmuş metafiziğin" (*agy*, s. 372) ideolojisine karşı, hem de "olan şey" kültüne karşı bir son sığınaktır. Adorno'nun bir tür metafizik tanımı önermek üzere kendini kandırdığı tek yerde bu tanıma, *Tractatus logico-philosophicus*'un ilk önermesinin olumsuz biçimini verdi. Şöyle yazdı:

[Metafizik] bilimciliğe karşı [duruş sergiledi], sözgelimi Wittgenstein'ın bilincin temelde yalnızca olan şeyle uğraşması gerektiğine dair konumu. Bu, bir başka tanım ortaya çıkarır: Metafizik, olandan daha fazla olan bir şeyi ya da sırf olan olmayan ama düşünülmesi gereken şeyi bilmeye kalkışan -çünkü bizi böyle yapmaya, dendiği gibi, zorlayan şey de odur- bir bilinç biçimidir. (Adorno, *Philosophische Terminologie*, cilt 2, s. 167; Wittgenstein'ın özdeyişi için ayrıca krş. GS 8, s. 337 ve ilerisi)

Adorno'nun umudu, düşüncenin önünü kesen sınırlara dair düşünmenin, hapishanenin kapısını bir parça aralayabileceğiydi: "[felsefenin becerisi] kendi ötesini, açıklığa doğru düşünmesidir -bu, tam da metafiziktir." (bkz. s. 116) Adorno, "Eğer düşüncenin boynu vurulmazsa, aşkınlığa; süregelen acıyı feshetmekle kalmayacak ayrıca geri dönülmez biçimde geçmiş olan acıyı da iptal edecek bir dünya fikrine kadar akar" (*Negatif Diyalektik*, İngilizcesi s. 403) diye yazdığında, geçmişin acılarının iyileştirilemeyeceğine dair maddeci kederi içindeki dostu Horkheimer'ın kötümserliğine bir ölçüde katılmayı reddetti. Tüm acizliği içerisinde böylesi bir fesih, negatif bir diyalektiğe kalan metafizik bir minimumu temsil ediyor olabilir.

Derslerin düzeltilmiş metni, genellikle doğrudan her dersten sonra Institut für Sozialforschung'ta yapılan, bant kaydının çözümlenmesine dayanmaktadır. O zamanlar yeniden kullanılabilsin diye çözümlenmiş kasetler siliniyordu. Çözümlenmiş kaset kayıtları, Vo 10347-10808 kayıt numarasıyla halen Theodor W. Adorno Archiv'inde tutulmaktadır.

Editör, metni oluştururken, tıpkı doğaçlama dersleri düzenlediği zaman Adorno'nun gerçekten bunların yayımlanmasına izin vermişse, kayıtların ders havasını özellikle korumaya uğraşmasında olduğu gibi davranmaya gayret etmiştir. Kaydın metni fena halde bozulmuş olduğunda, sözgelimi *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* başlıklı dersleriyle karşılaştırıldığında, olağanüstü derecede çok sayıda müdahale yapılması gerekti. Kaydın çözümlenmesi açıkça ne Adorno'nun özelliklerine aşina ne de uzaktan da olsa derslerin konusunu anlayabilecek birisi tarafından yapılmıştı. Seyrek olmayan bir biçimde metinde atlamalar görülüyor, Grekçe sözcükler hep atlanıyor ve adlar sıklıkla yanlış anlaşılıyordu; ek olarak yazıya aktaran kişi doğru düzgün duyamadığında bir dizi olgusal yanlış meydana çıkıyordu. Yine de ilkece, söylenmiş olan ya da en azından amaçlanan şeyin ne olduğunu tahmin etmek ve örtük biçimde eklemek zor olmadı. Metinde sık sık düzeltme yapma zorunluluğu göz önüne alındığında editör kendisinin, güvenilir asıl bir nüshada bulunması uygun olmayacak, söz gelimi az önce anılan Kant dersleri durumunda yapılmamış olan, şeyleri düzeltmeye varacak kadar yetkili olduğuna inandı. Açık dilbilgisi kural ihlalleri düzeltilmiştir ve özellikle başta *nun, also, ja* gibi edatlar olmak üzere gereksiz sözcükler sırf uygunsuz boşlukları doldurdukları yerlerde silinmiştir. Hessen lehçesinin özelliğini izleyen Adorno'nun adlardan önce belgili tanımlık ("der Aristoteles") kullanışı aşırı sıklıkla ortaya çıktığı yerlerde silindi. Çok fazla dikkat dağıtan tüm tekrarlamalar tedbirli bir biçimde kaldırıldı ve hantal sözdizimsel yapılar ara

sıra değiştirildi. Adorno'nun yazılı metinlere uyguladığı kurallara aldırmadan, konuşma metnini olabildiğince açık ve anlaşılır biçimde ifade etmeye kalkışmak üzere editörün en az çekindiği konu, eksik noktalama işaretlerini eklemek oldu. Ne var ki, editör Adorno'nun metnini "geliştirmeye" yeltenmedi; yalnızca yapabildiği oranda *onun* metnini kurmaya uğraştı. Notlar, derslerde kullanılan alıntıların kaynaklarını vermekte ve Adorno'nun başvurduğu ya da başvurabileceği pasajları aktarmaktadır. Ek olarak, hem derslerde anlatılan şeyleri açıklamak hem de yazarın dersleri ile yapıtları arasında türlü türlü bağlantıların varolduğunu kanıtlamak üzere Adorno'nun yapıtlarından paralel pasajlar örnek gösterilmektedir. "Felsefi bağlamda ilişkilerini açığa çıkarmak ve dolayısıyla o felsefeyi anlamak üzere ona özgü vurguları ve ağızları ayırt etmek için bir yeti geliştirmeye ihtiyaç duyuyoruz; bu en azından kesin surette bilmek kadar önemlidir: böyle böyle olan şey metafiziktir." [bkz. s. 89] Notlar, Adorno'nun bu uyarısını takip eden bir okumaya yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Tamamında, Adorno'nun derslerinin yer aldığı ve halen hafife alınamayacak eğitim ortamı bağlamına dair okuyucunun bir bilinç kazanmasına yardımcı olmak kastedilmektedir. Notlar zaman zaman bir yoruma kaçan izlenim verdiğinde, bu izlenimin kasıtsız olmadığı hatırda tutulmalıdır.

GREKÇE SÖZLÜKÇE

τὸ ἀγαθόν (iyi)
ἀκίνητος, -ον (hareketsiz)
ἡ ἀἡάγκη (zorunluluk)
ὁ ἄνθρωπος (insan)
ἡ ἀνδρεία (cesaret)
ἀόρριστος, -ον (belirsiz)
τὸ ἄπειρον (sonsuz)
ἡ ἀρχή (ilke, başlangıç)
τὸ αὐτόματον (rastlantı)

γάρ (için)

δεύτερος, -a, -ον (ikincil), bkz. οὐσία, δεύτερα
ἡ δικαιοσύνη (adalet)
ἡ δύναμις (güç, gizilgüç)

εἰδέναι (bilmek)
τὸ εἶδος (form)
εἶναι (olmak)
ἕκαστος, -η, ον (her, her birey)
ἐνδέχομαι (olanaklı olmak, kabul etmek)
ἡ ἐνέργεια (edimsellik)
ἓν κατὰ πολλῶν (çoklukta teklik)
ἡ ἐντελέχεια (gerçekleşme)
ἔστιν (-dır)

ἔσχατος, -η, -ον (son), bkz. ὕλη, ἐσχάτη

ἡ ζωή (yaşam)
ἡμεῖς (biz)

οἱ θεοί (tanrılar)
ὁ θεός (Tanrı)
θέσει (konum)
ἡ θεωρία (çalışma, spekülasyon)

ἡ ἰδέα (ide)
ἴδιος, -a, -ον (kişisel, özel)

καί (ve)
ἡ κατηγορία (kategori)
τὸ [ἀκίνητον] κινοῦν ([hareket etmeyen] hareket ettirci)
ὁ κόσμος (dünya, düzen)

ὁ λόγος (konuşma, akıl, tanım)

ἡ μέθεξις (katılım)
ἡ μεσότης (orta hal)
μετά (sonra)
μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (bir başka türe geçiş)
μή (değil)
τὸ μὴ ὄν (doğru olmayan durum)
ἡ μηχανή (aygıt)
ἡ μορφή (biçim)

νοεῖν (düşünmek, algılamak)
νοητός, -ή, όν (zihinsel)
ἡ νόησις (düşünce, algı)
ὁ νοῦς (anlama, zihin)

ἡ οἰκία (ev)
τὸ ὄν, τὰ ὄντα (doğru olan şey, varolan şey)

ὄντως (gerçekten)
ὀρέγωμαι (arzulamak, erişmek)
ἡ ὁρμή (dürtü)
τὸ οὗ ἕνεκα (ereksel neden, amaç)
ἡ οὐσία (töz)
οὐσία, πρώτη (ilk töz)
οὐσία, δεύτερα (ikincil töz)

πᾶς, πᾶσα, πᾶν, pl. πάντες (hepsi, her biri)
τὸ πεῖραρ (son, sınır, bağlayıcı)
ποιεῖν (yapmak, etmek, davranmak)
ἡ ποίησις (yaratma, şiir sanatı)
ἡ πόλις (kent devleti)
ἡ πραξις (eylem)
πράττειν (yapmak)
πρός (ilişkin)
πρότερος, -a, -ον (önceki, önce)
τὸ πρῶτον (ilk)
πρῶτος, -η, -ον (ilk)

ἡ σοφία (bilgelik)
ἡ στέρησις (yoksunluk)

τὸ τέλος (erek)
τὸ τί ἦν εἶναι (öz)
τόδε τι (tekil şey)
τοιοῦτος, τοιαύτη, τοιοῦτο(ν) (öyle)
ὁ τόπος (yer, konu)
ἡ τύχη (kader, rastlantı)

ἡ ὕλη (madde)
ὕλη, ἐσχάτη (son madde)
ὕλη, πρώτη (ilk madde)
τό ὑποκείμενον (altkatman, dayanak)
ὕστερος, -a, -ον (sonraki)

φιλοσοφία (felsefe)
φιλοσοφία, πρώτη (ilk felsefe)
φύσει (doğası gereği)
τὰ φυσικά (fizik)
ἡ φύσις (doğa)

χρόνῳ (zamanında)
χωρίς (ayrı ayrı)
ὁ χωρισμός (ayırma)
χωριστός (ayrılabilir)

τὸ ψεῦδος (sahte)

Theodor W. Adorno (1903-69): Max Horkheimer ile birlikte Frankfurt Okulu'nun en önemli ismi ve Eleştirel Teori'nin asıl sözcüsü olan Adorno, Batı felsefesinin yeniden değerlendirilmesi, kültür kuramı, müzik ve estetik üzerine özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra kaleme aldığı yapıtlarıyla 20. yüzyılın ikinci yarısında felsefe ve sosyal bilimler alanlarında etkili olmuştur. Başlıca yapıtları: *Negatif Diyalektik* (Metis Yayınları, 2016); *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Max Horkheimer ile birlikte) (Kabalcı Yayınları, 2010); *Sahicilik Jargonu* (Metis Yayınları, 2015), *Otoritaryen Kişilik Üstüne* (Say Yayınları, 2011).

Theodor W. Adorno'nun metafizik üzerine verdiği derslerin notları ilk kez okurlarla buluşuyor.

Adorno, derslerin ilk bölümünü Aristoteles'e ayırırken, ikinci bölümde sözü 20. yüzyıla getirerek II. Dünya Savaşı'nda yaşananların ardından metafizikle uğraşmanın mümkün olup olmadığı meselesini tartışıyor.

"Bu yüzden, metafiziğin ne demek olduğuna dair başlangıç düzeyinde bilgi vermek yalnızca zor olmakla kalmıyor, ayrıca dediğim gibi, metafiziğin konusunu bir nebze olsun açıklıkla tanımlamak bile pek güçtür. İçinizden onun eserleriyle tanışıklığı olanların bileceği gibi, metafiziğe dair şikâyetlerinde sözünü esirgemeyen Nietzsche ile okul çocuğu olarak ilk karşılaştığım zamanki kendi eski deneyimim aklıma geliyor; konu metafizik olunca yolumu bulmakta nasıl zorlandığımı hatırlıyorum. Benden epeyce yaşlı birilerinden öğüt istediğim zaman bana metafiziği anlamak için çok erken olduğu ama bir gün anlayabileceğim söylendi. Böylece metafiziğin konusuna ilişkin sorunun cevabı ertelendi."

ithaki
instagram.com/ithakiyayinlari
facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari

23 TL

İnternet Satış:
www.ilknokta.com
www.ithaki.com.tr

9 786053 756439