

SARTRE VE ADORNO: ÖZNELLİĞİN DİYALEKTİĞİ

David Sherman

Bu kitabın yayın hakkı PHOENIX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayıncısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

**SARTRE VE ADORNO:
ÖZNELLİĞİN DİYALEKTİĞİ**

Orijinal Künye: Sartre and Adorno - The Dialectics Of Subjectivity

Yazar: David Sherman

Çeviren: Kadir Gülen

Yayın Yönetmeni: Gülşen Demirci

Editör: Güney Çeğin

Son Okuma: Elif Şengül

Grafik Tasarım: İrem Nur Acar

©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.

Eylül 2025, Ankara

ISBN No: 978-605-7789-72-3

Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik

Yayıncı Sertifika No: 11003

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0(312) 419 97 81 pbx

Faks: 0(312) 419 16 11

e-posta: info@siyasalkitap.com

<http://www.siyasalkitap.com>

Baskı: Dedemat Matbaacılık

Sertifika No: 70086

Melih Gökçek Bulvarı 1447 Cadde No: 37

İvedik Organize Sanayi Yenimahalle-Ankara

Tel: 0507 932 59 30

Dağıtım:

Siyasal Kitabevi

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay/Ankara

Tel: 0(312) 419 97 81 pbx

Faks: 0(312) 419 16 11

e-posta: info@siyasalkitap.com

<http://www.siyasalkitap.com>

SARTRE VE ADORNO: ÖZNELLİĞİN DİYALEKTİĞİ

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	7
Metinde ve Notlarda Kullanılan Kısaltmalar	9
GİRİŞ	11

BÖLÜM I

Adorno'nun Varoluşsal ve Fenomenolojik Geleneklerle İlişkisi	23
1 Adorno ve Kierkegaard	28
Adorno'nun Kierkegaard Eleştirisi	29
Adorno'nun Kierkegaardçı Yükümlülüğü	38
2 Adorno ve Heidegger	51
Adorno'nun Heidegger Eleştirisi	52
Adorno ve Heidegger Uzlaştırılmaz	60
3 Adorno ve Husserl	74

II. BÖLÜM

Sartre'in Varoluşçu Fenomenolojisinde Öznellik	83
4 Frankfurt Okulunun Sartre Eleştirisi	89
Sartre Üzerine: Adorno	89
Marcuse'nin <i>Varlık ve Hiçlik</i> Eleştirisi	92

5 Sartre'ın Fenomenolojik ve Varoluşçu Geleneklerdeki Öncülleriyle İlişkisi .	102
Varlık	102
Bilme	113
Ölüm	122
6 Sartre'ın Dolayımlayıcı Öznelliği.....	126
Sartre'ın Merkezsizleşmiş Öznesi ve Özgürlük	127
Ötekiler-İçin-Varlık: Oluşum Hâlindeki Ego	140
Kendini Kandırma ve Temel Proje	155
Yerleşik Özgürlük ve Arındırılmış Düşünüm	173
Adorno'nun Öznellik Diyalektiği.....	195
7 Öznenin (De)Formasyonu	203
Öznenin Otaya Çıkışı	206
Bilim, Ahlak, Sanat	222
Adorno, Sartre, Antisemitizm ve Psikanaliz.....	241
8 Öznellik ve Negatif Diyalektik	262
Özgürlük Modeli.....	273
Tarih Modeli	287
Negatif Diyalektik, Fenomenoloji ve Öznellik.....	298
DİZİN	309
KAYNAKÇA.....	321

Teşekkür

Her önemli girişimde olduğu gibi, entelektüel veya duygusal olsun, destekleri takdiri hak eden birçok insan var ve bu borcu burada ödemek benim için bir zevk. Bu kitabın önceki taslakları Kathy Higgins, Kelly Oliver, Harry Cleaver ve merhum Louis Mackey tarafından incelendi ki ben hepsinden çok şey öğrendim. Ama en çok yardımcı olanlar Bob Solomon ve Doug Kellner oldu: Hem kişisel hem de profesyonel anlamda destekleri benim için çok şey ifade etmiştir. Montana Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki meslektaşlarım ve yöneticiler, çabalarımı her zaman desteklediler. Albert Borgmann, Christa Countryman, Fred McGlynn, Ron Perrin, Jami Sindelar, Deborah Slicer, Dick Walton ve hepsinden önemlisi Burke Townsend ve Tom Huff'a minnettarım. Ayrıca, SUNY Press editörüm Jane Bunker ile SUNY Çağdaş Kıta Felsefesi Serisi Editörü Dennis Schmidt'e de teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Ailemin bana destek olan birçok üyesine teşekkür etmekten de büyük mutluluk duyuyorum; özellikle de şu isimlere: Annem ve rahmetli babam Lenore ve Jerrold Sherman; rahmetli büyükannem ve büyükbabam Helen ve Sam Rodney; amcam ve rahmetli teyzem Bud ve Jane Rodney; kız kardeşim, kayınbiraderim ve yeğenim Ilene, Rich ve Jeri Patasnik ve kardeş gibi olan iki kuzenim Jeff ve Jim Rodney, eşleri Michele ve Susie ve çocukları (toplu olarak) A. J. Samantha, Alexandra, Emma, Sophie ve Jacob. Ama her şeyden önce, bu kitabın kendisine ithaf edildiği eşim Nancy'ye teşekkür etmek benim için büyük bir mutluluktur; çünkü bu kitabın yazılmasını mümkün kılan şey onun sevgisi ve desteğidir.

Son olarak, daha önce yayınlanmış araştırmalarımın telif hakkıyla korunan bölümlerini yeniden basmama izin veren aşağıdaki dergilere teşekkür etmek istiyorum:

Birinci Bölüm, şuradaki önemli kısımları içeriyor: "Adorno's Kierkegaardian Debt," *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 27, No. 1 (Kış 2001), s. 77-106.

Dördüncü ve Altıncı Bölümler, şu yazımın büyük bir kısmını içine alıyor: "Sartre, Critical Theory, and the Paradox of Freedom," *Philosophy Today*, Vol. 50, No. 2 (Yaz 2006), s. 198-212.

Metinde ve Notlarda Kullanılan Kısaltmalar

THEODOR W. ADORNO

- AE *Against Epistemology: A Metacritique: Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, çev. Willis Domingo (Oxford: Blackwell Publishers, 1982).
- AP *The Authoritarian Personality* (New York: W. W. Norton & Co., 1982).
- DOE *Dialectic of Enlightenment* (Max Horkheimer'la), çev. John Cumming (New York: Continuum, 1991).
- JOA *Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will (Evanston: Northwestern University Press, 1973).
- K *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, çev. Robert HullotKantor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).
- MM *Minima Moralia*, çev. E. F. N. Jephcott (London: Verso Books, 1974).
- ND *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (New York: Continuum Publishing Co., 1992).

JEAN-PAUL SARTRE

- AS&J *Anti-Semite and Jew*, çev. George J. Becker (New York: Schocken Books, 1974).
- B&N *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956).
- SM *Search for a Method*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Random House, 1968).
- TE *Transcendence of the Ego*, çev. Forest Williams ve Robert Kirkpatrick (New York: Hill and Wang, 1990).

GİRİŞ

Çeşitli post-yapısalcı eğilimlerin ve eleştirel kuramın dile dönüşünün kıta felsefesinde genişçe bir alana sınır çektiği 1960'ların sonlarından beri, kıta filozoflarının büyük çoğunluğu, gerçekten yalnızca tek bir noktada uzlaşmıştır: “Özne” ile başlayan herhangi bir felsefi yaklaşım tümüyle kusurludur. Örneğin *The Philosophical Discourse of Modernity*'de (Modernitenin Felsefi Söylemi) Habermas, çeşitli gerekçelerle çekinmeden saldırdığı durumda Heidegger'i, Bataille'yı, Foucault'yu ve Derrida'yı, kendisinin de tamamen çantada keklik saydığı öznenin reddi konusunda bir kez bile olsun eleştirmez. Nitekim Peter Dews haklı olarak şöyle der:

Habermas ve onun post-modern karşıtları arasındaki “modernitenin felsefi söylemi” üzerine çekişmenin en az dikkat çekilen özelliği, tartışmalarının enerjisine karşın iki tarafın da ortaklaştığı varsayımların niceliğidir. Habermas ve onu eleştirenler, felsefe tarihinin çağa dayalı bir çözümlemeye elverişli olduğu ve metafizik düşünmenin doruğunu da temsil eden özne felsefesi döneminin yakın zamanda sona erdiği şeklindeki -aslında Heidegger'den kaynaklanan- görüşte uyuşurlar. Gerçekten de Modernitenin Felsefi Söylemi'nde, Foucault'nun tek sesli öznenin otopsişi olarak görülen yapıtı *The Order of Things*'deki (Kelimeler ve Şeyler) o ünlü “insanın ölümü” tanımına neredeyse koşulsuz destek vermesi kayda değerdir.¹

Bununla birlikte, açık açık tematize edilmese de, daha 1980'lerde kıta felsefesinin kendisini öznenen öyle kolayca arındıramadığına yönelik göstergeler vardı. Foucault'nun insan cinselliğine ilişkin dizisinin üçüncü cildi olan *The Care of the Self* (Kendilik Kaygısı) dışarıdan bakıldığında yalnızca *Kelimeler ve Şeyler*'deki “insanın ölümüyle” değil, aynı zamanda dizinin birinci cildi olan *The History of Sexuality*'deki (Cinselliğin Tarihi) sonuçlarla da keskince çatışıyor gibi görünen kendini estetik olarak yeni-

¹ Peter Dews, *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy* (New York: Verso, 1995), s. 169 (vurgular eklendi).

den yapılandırmaya dönük vurgusu nedeniyle çok fazla şaşkınlık uyandırmıştı. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde "bastırma hipotezi" reddinin (yani toplumsal güç ilişkilerinin -kuruluşları ne kadar nefret uyandırıcı olursa olsun- özneyi üretken biçimde kurmak yerine baskıladığı görüşünü reddinin), sonraki süreçte belirli Foucault araştırmacılarının adlandırdığı şekliyle onun "pratik öznelliği" yönelmesiyle uzlaşıp uzlaşamayacağı hiçbir şekilde açık değildir.² Benzer şekilde Derrida da "Force of Law" da (*Yasanın Gücü*) yapışökümün, "söylemeye bile gerek yok ki," her daim, "baştan aşağı ve hiç değilse dolaylı yoldan adalet üzerine [bir] söylem olduğunu" belirtir; ardından bu söylemi, tümü de özneye ilgili olan "özgürlük", "sınırsız sorumluluk duygusu", "kuralın paranteze alınması" ve "karar"ın³ acımasız, anlaşılmaz doğası hakkında konuşarak temellendirir. Derrida'nın görünüşe bakılırsa böylesi tüm kavramları aceleyle reddettiği hatırı sayılır makalesi "The Ends of Man"den (İnsanın Sonları/Erekleri) çok uzaktır bu temellendirme. Son olarak Habermas, "özne felsefesini" çeşitli cisimleşmeleri üzerinden reddederken bile, karşı olduğu "monolojik" öznelliğin muhtemelen mükemmel bir örneği sayılabilecek felsefesiyle Kierkegaard'a dönmüştü çünkü kusurlu iletişime dayalı etkileşim türlerinden doğan kimlik oluşumlarına karşı Kierkegaard'ın varoluşsal inatçılığının desteğini almayı amaçlıyordu. Bu durumda özne, aşınarak yok olmuş metafizik bir geleneğin tortusundan ibaret olsa da, onu küçümseyenlerin en azından bir anlamda kendisine inanmayı sürdürdüğü bir tortudur.⁴

² Rudi Visker, *Michel Foucault: Genealogy as Critique*, çev. Chris Turner (London: Verso, 1995), s. 89; alıntılayan Rainer Schürmann, "On Constituting Oneself as an Anarchistic Subject," *Praxis International*, 6, 3, s. 294--310.

³ Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", *Deconstruction and the Possibility of Justice*, eds., Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson (New York: Routledge, 1992), s. 19-22. [Türkçesi Jacques Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 43-133.]

⁴ Özne kavramı karşısında muhtemelen en düşmanca tavrı sergileyen iki filozof olarak Deleuze ve Guattari bile, özneyi kendi materyalist ontolojilerinden çıkarmayı başaramazlar. *A Thousand Plateaus*'ta (Bin Yayla) şöyle derler: "Her şafak vakti yeniden oluşmak için yeterince organizma tutmak gerekir ve tedarikte bir miktar anlamlılık ve yorumlama tutmak gerekir ki şartlar gerektirdiğinde şeyler kişiler hatta durumlar sizi zorladığında onları kendi sistemlerine karşıt hâle getirebilir; egemen gerçekliğe yanıt verebilmek için eser miktar özneleşme tutmak gerekir." Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 160. [Türkçesi, Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Bin Yayla*, çev. Emre Sünter, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2024.]

Öyleyse özne sorunu son yıllarda haklı olarak yeniden gündeme getirilmiştir açık açık. Žižek’in *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*’nin (Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi) açılış tūmcesinde yerinde bir biçimde dile getirdiği gibi “Batı Akademisi’nde bir hayalet dolaşıyor... Kartezyen öznenin hayaleti.”⁵ Kitabın alt başlığının da makul biçimde gösterdiği üzere özne, tüm siyasal projelerin ya da en azından benim savıma göre insanların mevcut koşullarını iyileştirme amacıyla motive olan siyasal projelerin ayrılamaz bir bileşenidir. Etkin öznelere bağlılık göstermeksizin -öncekine kıyasla çağdaş “post-modern” kapitalist küreselleşme süreçleri çevresinde daha fazla yapılandıran bir siyaset sayesinde tam da olanaklılığı gittikçe baltalanan bir bağlılık- değişim adına hiçbir dayanaktan söz edilemez ve bu yalnızca hâkim düzenden en çok kâr eden grupların ekmeğine yağ sürer. Žižek’e ek olarak, bu içgöründen ilham alan bir dizi filozof özne kavramını yeniden canlandırmaya çalışmıştır ama felsefi açıdan zarif olmalarına karşın, bu muhtelif çabaların hepsi vahim bir hatayı paylaşır: Özne kavramını kendi girişimlerinin ağırlığını taşıyamayacak teorik çerçeveleri varsayarak kuramlaştırırlar.⁶ Dews’in da söylediği gibi, post-yapısalcılar ve Habermas, “nihayetinde Heidegger’den kaynaklanan” özne görüşünü paylaşırlar ki Heidegger’in felsefesi özne kavramına dönük antipatisiyle tanımlanır aslında. Köken (*genesis*) ile geçerliliği (*validity*) birbirine karıştırmakla suçlanma riskini üzerine alıp şunu ileri süreceğim: Özü itibarıyla böylesine karşıt başlangıç noktalarından yola çıkıp özneyi yeniden canlandırmayı amaçlayan herhangi bir projenin hiçbir temeli olamaz.

Bizzat Žižek’in kitabı bunun tipik bir örneğidir. Kartezyen özneye dönüşün amacı, Žižek’in de tartışmasız biçimde dile getirdiği gibi, “şu anki hâliyle modern düşünceye hâkim olan *cogito*’ya (kendiliğinden aşikâr düşünen özneye) geri dönmek değildir. Žižek en azından bir anlamda amacın daha ziyade “pasifleştirici bir etkisi olan bu saydam ‘benlik’ tahayyülünden gerçekte pekâlâ uzak olan *cogito*’nun o unutulmuş öbür yüzüne,

⁵ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999), s. 1. [Türkçesi, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, İstanbul, Epos Yayınları, 2007, s. 1-2.]

⁶ Örneğin bkz. Patricia J. Huntington, *Ecstatic Subjects, Utopia, and Recognition: Kristeva, Heidegger, Irigaray* (Albany: State University of New York Press, 1998) ve Martin J. Matusz, *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel* (New York: The Guilford Press, 1993).

ondaki o fazlaya, göz önüne çıkarılmamış çekirdeğe ışık tutabilmek”⁷ olduğunu söylerken de haklıdır. Her ne kadar Lacan üzerinden olsa da, özneye dönüşü yine Heidegger’den kaynaklanan Žižek açısından, bu göz ardı edilmiş çekirdek, “yeni bir Efendi-Gösteren’le özdeşlemeye dönüşmesinden önceki ölüm dürtüsünün saf olumsuzluğunda”⁸ bulunur. Fakat “akılcı özneye vekâlet eden” “*cogito*’ya özgü aşırı delilik anı”, bu tam anlamıyla olumsuz olan saf ölüm dürtüsü, Žižek’e göre, (öznesiz) *Dasein*’ın topyekûn seküler bir “dünya-içinde-var-olma” durumuna çökmesi bir karşıtlık oluşturmaz.⁹ Žižek’in belirsizliği bir şekilde göklere çıkardığı ölüm dürtüsü, saf olumsuzluğun mutlak farklılığı açısından hipostazlaştırılma ve farkında olmadan kendini muadili olarak işlev gördüğü varsayılan “gerçeklik ilkesi” açısından ortaya konulma eğilimindedir. Heidegger’in Kristeva’nın haklı olarak “geriye dönük mitolojik bir parodi”¹⁰ olarak adlandırdığı bir teorinin çekirdeğinde yer alan ölüme doğru varlıklar olduğumuz şeklindeki bireyselleştirici içgörüsünde olduğu gibi, Žižek’in ölümü büsbütün “öteki” olarak ele alan postyapısalcı meşguliyeti konu edinen düşünsel varyasyonu, tam da Žižek’in arzu edeceği türden bir sosyal deliliğin ebedileştirilmesiyle sonuçlanır.

Premsipte, geri kazanılması mümkün bir öteki söz konusu olmasa da -aslında, bu öteki’nin telafi edilemezliğinin kabul edilmesi dahi, sahici bir etik tutuma doğru daha müteazı bir şekilde çabalayabileceğimiz bir durumun ortaya çıkma olasılığının koşuludur- güdümleyici etik dürtüye şiddet uygulamayalım diye, herhangi bir zamanda bu geri kazanılamaz öteki’yi tözsel olarak kuran şeyle ilişkimizi dolayımamaya çalışmalıyız. Bundan dolayı benim felsefi yönelimim, doğası gereği büyük ölçüde Hegelci kalmayı sürdürüyor. Bütün felsefi temelleri reddeden Hegel hem akli hem de özneyi tarihin devinimi içerisine fırlatmış ve böylece aşırı şişirilmiş Kartezyen özneliliğin “yapısını sökmeye” en az kendi çağdaş eleştirmenleri kadar katkıda bulunmuştu. Hegel’in özneyi ve nesneyi birbirinin içine geçiren diyalektik açıklamasına göre, aklın ve özneliliğin tarihsel devinimi, en nihayetinde hem bütün bir düşüncenin bağlamla sınırlı olduğunun mütevazı bir biçimde kabulüne hem de özgür, kendi kendini belirleyen varlıklar olarak tarihsel bağlamı ve dolayısıyla dün-

⁷ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, s. 2.

⁸ *Age.*, s. 160.

⁹ *Age.*, s. 62.

¹⁰ Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, çev. Margaret Waller (New York: Columbia University Press, 1984), s. 129.

yayla ilişkimizi dolayımlayan kategorileri inşa edenlerin bizler olduğu düşüncesine götürür. Hegel'in bu alçakgönüllü kabulünün simgesi olan "Mutlak Tini" böyle anlaşıldığında, onun var olan karikatürleriyle keskin bir tezat oluşturur. Söz konusu karikatürlerin çoğu, mutlak tini ya ontolojik açıdan tümüyle ayrı bir varlık (*entity*) olarak¹¹ ya da en azından "sonlu her şeyi kendi içerisine yutan", "monolojik bir kendini koyma" bağlamında insanlara zorbalık eden olağandışı bir insan "makro-öznesi" olarak görme eğilimindedirler.¹²

Ancak Hegel açısından, az önce belirttiğim gibi, gerçekte bu ifade ima ettiğinden çok daha alçakgönüllü bir ifade olan "Mutlak Tine" ilgili gizemli konuşması nedeniyle bu eleştirilere çanak tutan Hegel'in kendisidir. Gerçekten de Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünün son paragrafında, "Tinin egemenliğiyle birlikte bireyin, Bilimin doğasının ima edip şart koştuğu gibi kendisini gittikçe daha çok unutmaya gerektiğini"¹³ yüz kızartıcı bir şekilde dile getirdiğinde, bu eleştiri kesinlikle çok daha haklıymış gibi görünür. Burada özsel bir ayırmada bulunmak gerekir. Eğer Hegel'in felsefesinde Tine aşırı bir vurgu yapılıyorsa, ontolojik açıdan ayrı bir varlık değil de, evrensel (insan) öznesi olarak Tin ile ilgilidir. Hegel, kendi fenomenolojik yaklaşımının yalnızca insani düşünce ve eylem alanıyla ilgili olduğu konusunda tüm yapıtları boyunca fazlasıyla açıktır; gerçekten de bu yaklaşım, en temel ilkeleri uyarınca, başka herhangi bir şeyle ilgilenemezdi. Fakat Hegel'in (evrensele karşıt olarak) tikel özneyi neredeyse yok saydığı savıyla tutarlıdır bu. Hegel *Prusya* devletini etik yaşamın en yüksek biçimi kıldığında sadece sansürcüleri yatıştırmaya çalışmış olsa bile açıktır ki devlet Mutlak Tinin politik cisimleşmesidir ve "Bu nihai amaç, en yüce görevi devletin bir üyesi olmak olan birey karşısında en üstün hakka sahiptir."¹⁴ Böylece evrensel ile tikelin dolayımına vurgu yapsa da Hegel önünde sonunda evrenseli imtiyazlı kılıyordur; bireyi hem kendisiyle hem de toplumsal dünyasıyla sahiden uzlaştırma

¹¹ Örneğin bkz. Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

¹² Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass: MIT Press, 1987), s. 36.

¹³ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 45. [Türkçesi, G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011 (çeviri kullanılmadı).]

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), s. 156. [Türkçesi, G. W. F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013 (çeviri kullanılmadı).]

arzusu tarafından güdümlenmesine rağmen, Hegel'in tarihsel olarak varsaymak zorunda hissettiği yapay uzlaştırma nihayetinde bu bireyin zararına gerçekleşir. *Belirli olumsuzluk*¹⁵ kavramında temellenen diyalektiğini ayakta tutmakta başarısız olan Hegel hem tinin hem de diyalektik yazısının başka türlüşünü şart koşması nedeniyle, varolan bireysel özneyi tam olarak kuramına dâhil edemez. Bu şekilde, Hegel yalnızca varolanı "gerçek kılar" ki onun o ünlü *Doppelsatz*'ının (ikili ifade) -"Gerçek olan aklidir ve akli olan gerçektir"- oportünist Sağ Hegelci yorumunda farklı bir şekilde iş başında olan paradoksal bir gerçeklik ögesidir bu.

Varolan bireysel özneye hakkını vermek Kant, Fichte ve Husserl gibi filozoflar için deneyim dünyamızı kurmaya dönük epistemik görevi icra eden aşkınsal özneye geri dönüşün alameti olamaz elbette. Bu tarz bir bireysel özneyi oluşturan soyut, evrensel yapılar, canlı kanlı bireysel özne tasarımıyla en az Hegel'in hâkim konumdaki evrensel öznesi kadar uyumsuzdur. Kuşkusuz böyle bir girişim, katı epistemolojik bir açıdan bakılsa bile geriletici olacaktır; zira Hegel'in klasik epistemolojiye karşı verdiği sert diyalektik yanıtın hünerine sahip değildir. Ben bu anlamda post-yapısalcılarla, hermenötikçilerle ve Habermas'tan esinlenen eleştirel kuramcılarla aynı fikirdeyim. Buna karşılık, varolan bireysel özne, bahsedilen kıta filozoflarının birçoğunun yapmaya eğilimli olduğu gibi, "benliğin" (veya Anglo-Amerikan filozofların sıradan, sağduyuya dayalı "bir kişilik" kavramı olarak adlandırabileceği şeyin) içine çöktürmemeli ya da tam tersine onunla hemhudut sayılmamalıdır. Heidegger bile otantik *Dasein*'ı anlamlandırmayı denemiş ancak bu kavram da beceriksizce iki arada bir derecede kaldığı gündelik toplumsal pratikler dünyasıyla diyalektik olmayan ilişki yüzünden ardılları tarafından kolayca terk edilmişti. Bütünüyle dilin veya iktidarın kapsayıcı yapıları tarafından belirlendiği düşünülen post-modern "benlik", Heidegger'in kararsız bir şekilde düşmüş olduğunu düşündüğü gayri-otantik *Dasein* kadar düşmüştür; üstelik şimdi, bu olgunun kabulü karşısında ortaya çıkması mümkün

¹⁵ Nitekim Marx haklı olarak şöyle der: "Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin ve bundan çıkan sonucun asıl önemli yanı, hareket ettiren ve doğuran ilke olarak olumsuzluğun diyalektikidir." Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. Dirk J. Struik, çev. Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964) s. 177. [Türkçesi, Karl Marx, 1844 El Yazmaları, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2016, (çeviri kullanılmadı).] Marx'ın Hegel'in devlet kavramına yönelttiği eleştiri de -kapalist topluma içkin sınıf çelişkilerini görmezden gelmesi ve fiilen hâkim sınıfın savunucusuyken devleti hatalı biçimde sınıf ayrımlarının doğal arabulucusu olarak görmesi- bir o kadar geçerlidir.

olan güçsüz düşmüş bir kavram bile değildir. Žižek'in kavramlarını "Batı akademisiyle" ve "politik ontolojiyle" sınırlamadan kullanırsak, mevcut bireyin hem kendisine hem de kendi dünyasıyla kurduğu deneyiminin doğası, gitgide toplumsal-politik dünyanın yok-merkezine dönüşüyor-
dur.

Kıta felsefesinde egemen olmayı sürdüren ve birçoğu Habermas'ın dönüşümlü olarak "özne felsefeleri" veya "bilinç felsefeleri" adını verdiği şeyleri reddeden çeşitli düşünce okullarının aksine, benim görüşüm şudur: Kendimizi dünyadaki özgür, etkin failer olarak tanımamızı gerekli kılan cisimleşmiş, yönelimsel bilincin bakış açısını, toplumsal-tarihsel bakış açısına indirgemek bir hatadır. Öznellik, varolan toplumsal-tarihsel yapılarla açıkça dolayımına rağmen, aynı zamanda bu yapıları ve dolayısıyla onların vücuda getirdiği öz-kimlikleri etkileme kapasitesine de sahiptir. Öyleyse öznellik, üçüncü şahsın bakış açısıyla sınırlandırılmış felsefi bakış açılarındaki sürekli karşılaşıldığı gibi yalnızca edilgen biçimde dolayımını yapıyor değildir. Öznenin süregiden tarihsel varoluşu -yani ne kadar zayıf olursa olsun, tarihsel mirasına dayanarak, siyasi bütün karşısında kendi seçimlerinin özgürlüğünü varsaymayı sürdüren birinci şahsın bakış açısı nedeniyle öznellik aynı zamanda etkin ve *dolayımlayandır* da. Üstelik etik bakımdan konuşursak dolayımlayan öznel olduğumuz düşüncesi hem kolektif hem de bireysel olarak kendi kendimizi inşamızın temelidir. "Dolayımlayan özne" kavramı, özneliliğin oluşumunu birinci ve üçüncü şahıs bakış açıları arasındaki diyalektik etkileşimlerin bir sonucu olarak tasarlamaktadır. Kant felsefesinin aksine, bu bakış açıları ne birbirinden yalıttır ne de Hegel felsefesinin aksine fikir ayrılığını daha üst düzey bir sentezde eritebilir. Özetle, toplumsal-tarihsel kuramların düzeltici gücü olmadan, bilinç kendi dünya deneyimi üzerine düşündüğünde insana özgü toplumsal yapıları hatalı bir şekilde ontolojik kavramlarla anlar ve dünyayı özgürce kendisinin kılmaya çabalayan cisimleşmiş bir bilinç fikri olmadan toplumsal-tarihsel kuramlar, benimsedikleri eleştirel duruşun neredeyse her zaman kalbinde yatan normatif dürtünün üstesinden gelemeyiz. Kant'ın ünlü deyişini başka bir şekilde ifade edersek: birinci şahsın fenomenolojik bakış açısından yoksun eleştirel kuram boş ve üçüncü şahsın eleştirel-kuramsal bakış açısından yoksun fenomenoloji ise kördür.

Ben bu kitapta söz konusu iki bakış açısını Sartre ve Adorno'nun felsefeleri üzerinden uzlaştırmayı amaçlıyorum. Hem Sartre'in fenomenolo-

lojisi hem de Adorno'nun eleştirel teorisi, birbiriyle çatışan bu iki bakış açısından yola çıkmalarına karşın, özne-nesne paradigmasına, bireye kolektif üzerinde (veya tikele evrensel üzerinde) diyalektik bir öncelik tanınmasına hatta bizzat dolayımlayan bir öznellik kavramına bağlılık gösterirler. Dahası, aşkınsal özne tasarımını reddeden Sartre ve Adorno, kıta felsefesinde 1960'lardan beri süregelen kaymanın gerçekleşmesinde büyük bir sorumluluk üstlenmişlerdi. Ne de olsa benin bilinçte değil "dış dünyada" olduğunu öne süren Sartre'dı. Benin, tam da şekillendiği süreçte içkin olan, beni mutlak bir öz kimlik-kendini öteki'ne kapatarak, hem benliğe hem de öteki'ne karşı tam anlamıyla baskıcı kılan bir öz kimlik durumuna itmeye eğilim gösteren geriletici bir an olduğu uyarısında bulunan da Adorno'ydu. Bununla birlikte, günümüz filozoflarının çoğunun aksine ne Sartre ne de Adorno öznenin yalnızca zararlı bir kurgu olduğu görüşündeydi, kaldı ki her ikisi de birinci şahıs bakış açısına içkin bir faillik anını inadına savunmuştu. Adorno'nun "kurucu öznellik yanıltmacasının üstesinden gelmek için öznenin gücünü kullanmamız" gerektiği şeklindeki savı, Sartre'ın öznenin kendi öz kimliğini bir *nesne* (thing) olarak dondurduğu, her yerde hazır ve nazır kendini kandırma biçiminin üstesinden gelmemiz gerektiği şeklindeki savına eşit şekilde uygun düşer (ND, s. xx). Nihayetinde, Sartre'ın felsefesi bilincin bakış açısından ve Adorno'nun toplumsal-tarihsel yaklaşımı tarihsel diyalektiğin bakış açısından yola çıkmış olsa da, her ikisi de karşıt bakış açısını tam da kendi düşüncelerinin çekirdeğine örtük biçimde dâhil etmekle kalmazlar; sonraki yapıtlarında gerçekten o bakış açısını geliştirmeye yönelirler. Sartre bağlamında, *Being and Nothingness*'ten (Varlık ve Hiçlik) başlayıp *Search for a Method* (Yöntem Araştırmaları) ve *Critique of Dialectical Reason* (Diyalektik Aklın Eleştirisi) ve son olarak -istisnai bir yaşam içinde iki bakış açısının diyalektik hareketini anlamaya çalıştığı- *L'Idiot de la Famille*'e doğru gelişen hareket bunun kanıtıdır. Adorno bağlamında ise bu durum, kendi felsefi eleştirilerinden başlayıp -zengin bireysel deneyime ilişkin modern vaadi modern sanat yapıtı aracılığıyla açığa çıkarmayı amaçladığı- *Ästhetische Theorie*'ye (Estetik Teori) varan süreçte açıklık kazanır. Fakat ben, Sartre'ın birinci şahıs bakış açısı ile Adorno'nun üçüncü şahıs bakış açısı arasındaki ilişkinin araştırılmasıyla meşgul olduğumdan, ikisinin de son dönem yapıtlarıyla doğrudan uğraşmayıp son dönemlerdeki eğilimlerinin erken dönem yapıtlarındaki potansiyelini sap-tamakla yetineceğim.

Buna bağılı olarak, Sartre'ın erken dönem yapıtlarındaki temel odak noktası bilincin özgürlüğü olsa da, bu özgürlüğü tarihsel açıdan engellenemez bir şey olarak anlamaz. Tersine, bilinç “konumsal olarak” farkında olduğu -yani bilinç tamamen “yönelimsel”dir- nesnelerden başka hiçbir şey olmadığı için bir kişinin özgürlüğü hâlihazırda her zaman belli bir “durum” içine gömülüdür. (Fenomenolojik özgürlüğümüze geniş bir alan tanıyan ve böylece dolayımlayan özneye temel sağlayan şey, Sartre'ın bulgusal olarak düşünüm-öncesi *cogitio*'ya atfettiği bu konumsal bilincin “konumsal olmayan” bilincidir.) *Durum* yalnızca bir kişinin kendi fenomenolojik özgürlüğüne dayanarak eylemde bulunma biçimini sınırlandırmakla kalmaz aynı zamanda temelde tam da kendi benliğinin doğasını da sınırlandırır. “Duruma” ilişkin bu niteleme, şunları dile getiren Fredric Jameson'ın tanımıyla uyuşur: “Öte yandan -kavrama bahsettiği çok boyutlu sınıfsal ve psikanalitik anlamlarda- durumun, Sartre açısından ‘özgür’ tercih eyleminin üst-yapısal bir yanıt ve çözüm getirdiği alt-yapı olarak varlığını sürdürdüğünü öne sürmek, onun düşüncesine şiddet uygulamaz anlamına gelmez.”¹⁶ Sartre dolayısıyla benin bilinç, öteki kişiler ve doğal dünya arasındaki dinamik etkileşim içinde oluştuğundan bahsettiğinde, hâlihazırda tarihle daha sonraki yüzleşmesinin temelini çoktan atmış olur. Gerçekten de Sartre'ın erken dönem özne kavramı, özneyi zorla tarihe iter; burada özne, Sartre'a göre kısıtlanabilen ama hiçbir zaman sonlandırılmayan içsel fenomenolojik özgürlüğü müze adil davranacak bir pratik özgürlük düzlemini besleyen bir dünya arar:

Nihai olarak, kişinin her zaman kendi yaptığından sorumlu olduğu düşüncesi, benim geliştirmeyi hiçbir zaman terk etmediğim bir düşüncedir; bu sorumluluğu varsaymaktan öte hiçbir şey yapılamasa bile. Çünkü inanıyorum ki bir insan her zaman kendi yaptıklarından bir şey çıkarabilir. Benim bugün özgürlüğe ilişkin söyleyebileceklerimin sınırı budur: Bütününü koşullandırılma sürecinin bir toplumsal varlıktan koşullandırılışının kendisine verdiği şeyi tam anlamıyla ona geri vermeyen biri hâline getiren küçük devimim.¹⁷

Sartre'ın aksine, Adorno özneyi somut toplumsal-tarihsel durumundan soyutlayarak ele almayı reddeder. Yine de Adorno, kendi kaderini tayin eden özgür özneyi metafizik gelenekten türeyen salt aldatıcı bir

¹⁶ Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic* (London: Verso, 1990), s. 46.

¹⁷ Jean-Paul Sartre, “The Itinerary of a Thought,” *Between Existentialism and Marxism*, çev. John Mathews (New York: William Morrow and Co., 1979), s. 35.

kavram olarak düşünenlere sürekli saldırır. Bu saldırılar, Adorno'ya göre, yalnızca felsefi geleneğin "aşırı şişirilmiş öznelciliğini" değil "aynı zamanda öznel boyut kavramının kendisini" tartışma konusu yapan, özneyi "buharlaştırıp" böylece "insanı nesnel bir sürecin kendini açtığı bir aşamaya dönüştüren" Adorno'nun şahsi akıl hocası Walter Benjamin'e kadar uzanır.¹⁸ Nitekim Adorno'nun post-modernizmin popüler kültürü coşkulu biçimde kutlamasıyla belirgin biçimde ters düşen "Kültür Endüstrisi"ne yönelik sayısız saldırısı, çağdaş kapitalist kültürün, tam da benim dolayımlayan özne adını verdiğim duruma aday bireyi baltalamak için bilinci manipüle ettiğine olan inancıyla desteklenir. Adorno'ya göre bu dolayımlayan öznenin, Kültür Endüstrisi'nin teşvik ettiği aşırı şişirilmiş ve önemli ölçüde işlevsiz öznelcilikle hiçbir ilgisi yoktur. Gerçekten de Adorno'nun evrenselden ziyade tikeli ayrıcalıklı kılması bakımından Hegel'in diyalektiğinden üstünlüğü biçimde farklılaşan "negatif diyalektiği," tıpkı fenomenolojinin yapmaya çalıştığı gibi, hâkim konumdaki kavrayışlar tarafından çarpıtılmamış bir bireysel deneyime elverişli kuramsal alanlar açma arzusuyla harekete geçmiştir. Nitekim Adorno bilinç ile toplumsal tarihin, özneliğin indirgenemez öğeleri olduğunu ve birbirlerini karşılıklı olarak tesis ettiklerini öne sürer:

Bireyin tanımı ile onun çelişki oluşturan toplumsal sorumluluk arasındaki çatışkı, kavramların yanlış kullanımının bir sonucu değildir; gerçektir, evrensel tikel arasındaki uzlaşmazlığın ahlaki düzeyde aldığı biçimdir... Özgürlüğün tek bir modeli olabilir, o da toplumun kapsayıcı yapısına ve bu yapı üzerinden birey denen o karmaşık yapıya müdahale edecek bilinci (ND, s. 264-65).

"The Itinerary of a Thought"tan (Bir Düşüncenin Yolculuğu) ve *Negative Dialectics*'ten (Negatif Diyalektik) alıntılanan pasajların da gösterdiği gibi, Sartre ve Adorno, her ne kadar farklı bakış açılarından teorileştirse de, özne konusunda benzer temel kavramları paylaşırlar. Benim kitapta yapmaya niyet ettiğim, bu benzerliğin altını çizmek ve süreç içerisinde ikisini de zenginleştirmek için, her iki bakış açısı arasında diyalektik bir hareketi gerçek kılmaktır. Şu şekilde ilerleyeceğim: Birinci Bölümde, özne-nesne paradigmasının ters yola sapabileceği farklı yöntemleri yansıtan varoluşsal ve fenomenolojik geleneklerin Sartre üzerindeki üç temel etkisine -yani Kierkegaard'a (Birinci Bölüm), Heidegger'e (İkinci Bölüm)

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Prisms*, çev. Samuel and Shierry Weber (Cambridge, Mass: MIT Press, 1994), s. 235.