

# Tarih ve Toplum Bağlamında Benjamin'in Eleştirel Teori'deki Yeri

[Benjamin's Role in Critical Theory in the Context of History and Society]

Erdal İşbir

Adnan Menderes Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
[eisbir@adu.edu.tr](mailto:eisbir@adu.edu.tr)

## ÖZET

Marx'ın nesne ve yöntem tartışmalarının dar kalıbıyla açıklanamayan *tek bilimi*, insani ihtiyaçlara yanıt vermeyi amaçlaması bakımından bir idealdir. Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum analizi tam olarak bu ideali gerçekleştirme denemesidir. Frankfurt Okulu, mevcut toplumsal yapı ile insani gereksinimler arasındaki ilişkiyi bir bilinç geliştirime sorunu olarak görmekte ve bu soruna aydınlanmacı eleştiri fikrini tarihsel materyalizmin temel savlarıyla birleştirerek çözüm sunmaktadır. Bu girişim, eleştiriye epistemolojinin alanı dışına taşıdığı gibi tarihi de doğru biçimde toplumun ontolojik zemini haline getirmiştir. Bu çalışmada, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'ün bu amaç doğrultusunda sundukları katkılarda, tarih ve toplum ilişkisi bakımından bir boşluk olduğu ve bu boşluğun Benjamin'in tarihe yönelik tezleriyle tamamlanıp tamamlanamayacağı tartışılmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Frankfurt Okulu, Eleştirel Teori, tarihsel materyalizm, toplum eleştirisi.

## ABSTRACT

Marx's *one science* cannot be accounted for with the restricted framework of methodological discussions and that's why it forms an ideal for the purposes of satisfying the human needs. Frankfurt

School's critical social analysis is exactly an attempt to realize this ideal. Frankfurt School accepts the relation between the social structure and human needs as a matter of raising consciousness, and they suggest a solution of combining the critical thinking of Enlightenment and main arguments of historical materialism. This approach carries the critique out of epistemology and properly transforms the history into an ontological basement of society. In this article, I will point out to some gaps in the theoretical efforts of Horkheimer, Adorno and Marcuse on the relation between the history and society; then discuss whether these gaps can be surpassed by Benjamin's thesis on history.

**Keywords:** Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Frankfurt School, Critical Theory, historical materialism, critique of society.

### Eleştirel Bilimin Marxist Kökeni

Marx'ın politik ekonominin öncüllerinden hareket eden kapitalist üretim ilişkisi analizi, yabancılaşma fikri üzerinden *araçsal aklın* ortaya çıkışını deşifre etmektedir. Marx için, bu insanbilimsel analiz, “ancak duyulur dünyadan, hem *duyusal* bilinç hem de *duyusal* gereksinme gibi ikili açıdan yola çıktığında, yani doğadan hareket ettiğinde *gerçek bilim*” olabilir. Marx bu *gerçek bilimi* bir *tarih algısı* üzerinden kurgulamaktadır. Çünkü bütün bir tarih, doğanın insana dönüşmesinin, başka bir deyişle duyusal bilinç ve duyusal gereksinim diyalektiğinin doğal olanı insanileştirmesinin tarihidir. Bu bakımdan “zamanı gelince, nasıl ki insan biliminin kendisi doğa bilimini kapsayacaksa, doğa biliminin kendisi de insan bilimini kapsayacaktır: *Tek bilim olacaktır*” (Marx, 1988, s. 111). Marx'ın bu *tek bilim* ideali, bir yöntem ve nesne tartışmasına bulaşmadığından kabaca kendi çağının özelliği olan pozitivist tutkuyla açıklanamaz. Bilimi, “tikel bir üretim biçimi” (1988, s. 103) olarak kabul eden Marx, haliyle onun değerini toplumsal üretim koşullarına göre belirlemektedir. Öyle ki “insani emeği *hafife alarak* soyutlayan” bir bilimin yararı konusunda kesin bir şüpheye sahiptir (1988, s. 110). En kaba insani gereksinimi doyumak bir yana, onlar üzerine bir bilinç geliştiremeyen bilimin değersizliğini ifade eden bu şüphe, yabancılaşan bilime bir çıkış yolu sunmaktadır. Buna göre, insani gereksinimlere dair bilinç geliştiren bilim, *gerçek insansal bilim* olabilir ve ancak böyle bir bilim, toplumsal ilişkiler bütünü olarak belirlenen *insani özü* (Marx, Engels 1976, s. 619) kavrayabilir. *İnsani öz* ya da *insanın doğal özüne* ilişkin bir bilinç geliştirme sorunu, *insansal doğal dünya* ile *doğanın toplumsal gerçekliğini* özdeşleştirme sorunudur ki, Marx'ın bu

kavramları özdeşleştirilmesi epistemolojik-metodolojik kategorilerle değerlendirilemez. Tekrar etmek gerekirse, Marx'ta kendi başına bir doğa tasarımı söz konusu olmadığından, nesnelere, sınırları ve yöntemleri farklı bir bilimler ayrımı da sanal ve ideolojik olarak kabul edilecektir.

*Duyusal bilinç ve duyusal gereksinimin* bilimin ikili dayanağı olması, varolan doğanın bir bilinç temelinde, bir gereksinime göre insansal kılınmasıyla açıklanabilir. Duyulur dünya, her zaman insansal doğal dünyadır ve bilime düşen görev, bu dünyanın temelinde yatan bilinç ve gereksinimleri açığa çıkarmak olmalıdır. Böylece bilim, pragmatik bilgi teorisinden sıyrıldığı gibi, bilimin toplumsal yararı konusundaki kuşku perdesi de aralanmış olacaktır. Ancak bu çalışmada üzerinde durulacak olan bilimin bu toplumsal yararı değil, Marx'ın bu tek bilim idealinin üstü kapalı ima ettiği toplumsal ilişki biçimi ile tarihsel algı arasındaki ilişkidir. Çünkü duyusal dünyanın insansal kılınmasının koşulları üzerine geliştirilen bilinç, toplumsal ilişkiyi çözümleyen tarihsel bir bilinçtir. Bu bilinç, tarihsel algının izin verdiği ölçüde, insanlar arasındaki işlevsel ilişkiyi ve insanların toplumsallaşma eğilimlerini belirlemektedir. Bu bakımdan doğanın da insanileştirilmesinin koşullarını çözümleyen bir bilimin çıkış noktası, ancak tarihsel algı ile toplumsallaşma eğilimi arasındaki bu ilişki olabilir. Bu bilimin olanağını Marx göstermiş olsa da onu gerçek anlamda kuran, tarihi eleştiri ruhuyla algılayan ve bilimin gerçekliği açıklamaktan öte bir şey olduğunu gösteren Frankfurt Okulu olmuştur.

Özellikle Horkheimer, bilimi, “en şeytani toplumsal güçlerin” hizmetinde kullanılabilen bir inanç sistemi biçiminde kavrayarak, doğanın araçsallaştırılması ile toplumsal üretim biçimi arasındaki ilişkide bilimin ideolojik rolüne açıklık getirir. Bu konuda ortaya koyduğu pozitivism eleştirisi (Horkheimer 2004, s. 40-58), eleştirinin bilime dönüşmesinin ilkeleri niteliğindedir. Aklın eleştirel kullanımı, bireyi her tür otoriteden özgürleştirmeyi amaçlayan Aydınlanma ilkesi olsa da burjuvazinin özgürleşmesinin temel düsturudur. Ancak burjuvazinin güçlenmesi ve pozitivismin ortaya çıkmasıyla aklın eleştiri görevi yerini, mevcut “toplumsal düzenin devamını sağlamaya” bırakmıştır. Çünkü bilimin tarihsel dönüşümünün belirli bir aşaması olan “pozitivism, bilimi, bilme edimiyle özdeşleştirerek aklı, akıldan eleştirisi beklenen ticari kültüre göre zaten biçimlendirilmiş bir meta düzeni için gerekli olan işlevlerle sınırlandırmaktadır” (2004, s. 56). Böylece, kendisinin hem ahlaki hem de epistemolojik sonuçlarını kavrayamayan pozitivism, eleştirel olmaktan öte körleşmiştir (2004, s. 58). Bilimsel düşünceyi, eleştirel olmaktan çıkarıp bir tahakküm aracına dönüştüren bu süreç, bilimi araçsallaştıran bunalımı yaratmıştır. Bu bunalım, bilimin kendisini bir üretim aracı olarak kavramasına ve böylece kendisinin toplumsal çelişkiler arasındaki rolünün farkına varmasıyla aşılabilir.

Eğer bilim bağınazlığa karşı sıkı duran bir otorite olacaksa –pozitivistler bunu talep etmekle hümanizm ve Aydınlanmanın muazzam geleneğini sürdürmektedirler– filozoflar, bilimin hakiki doğasına ilişkin bir ölçüt geliştirmelidirler. Felsefe, bilimi biçimselleştirerek ve onu varolan pratiklerin gereksinimlerine uydurarak, mitoloji ve çılgınlık içinde tekrar kötüleşmeyi hızlandırmak yerine, bir bakıma böylesi bir kötüleşme tehdidine karşı insani direnci ifade eden bir bilim kavramı oluşturmaktadır. Mutlak otorite olmak için bilim, sadece, deneysel süreçlerden çıkarılamaz ve sonrasında bilimsel başarının dogmatik ilkesinin temelindeki hakikat olarak mutlaklaştırılmaz, [aynı zamanda] entelektüel bir ilke olarak aklanmalıdır da (2004, s. 53).

Eleştirilebilir olsa da, bilimi, yine de bir otorite olarak belirleyen Horkheimer'in bunu aklanmaya koşullaması dikkate değerdir. Analitik bilimler için kanıtlanabilir olan saf olgular, felsefe için çoğunlukla sorun olmadığından (Horkheimer 1993, s. 7), bilimi entelektüel bir ilke olarak aklama görevini, filozoflar üzerinden felsefeye yükleyen Horkheimer, felsefeye karşı dolaylı bir kuşkuyla da baş etmek zorundadır. *Varlık, ruh, özgürlük, tin* gibi kavramların “insanların ölümlü zamanlarını anlayamazken, onların 'ölümlülük ötesi' isteklerine yanıt” veremeyeceği kuşkusunu (Horkheimer 2009, s. 279; Bowie 2003, s. 234), Horkheimer'in felsefeye yönelik Marxist eleştirisinin dayanağıdır. Yine de toplumsal ilişkileri çözümleyen bir toplum felsefesinin adında yer alan 'felsefe'nin karakteristiğini açığa çıkarmaya odaklanan *Felsefenin Toplumsal İşlevi* (The Social Function of Philosophy) adlı çalışmasında, bu kuşku yerini belli belirsiz bir güvene bırakmıştır. Felsefe artık bir kavram lakırdısı değil, doğa ve insanın araçsallaştırılmasını, üretim ilişkilerinden kaynaklanan sınırsız bir emperyalizm olarak kavrayan bir eleştiridir (Horkheimer 2004, s. 74). İşte bilim de felsefenin bu eleştirel işlevini benimsediğinde kendi çalışma alanlarının ve sınırlarının tarihsel ve toplumsal gereksinimler tarafından belirlendiğini kavrayarak kendi krizini aşacaktır. Çünkü, kendisi de bir üretim aracı olduğundan, bilimin krizini ifade eden ideolojik manipülasyon, emek sömürüsü ile toplumsal zenginliğin adaletsiz dağılımı arasındaki diyalektiğin, entelektüel boyutudur.

Bizler, aydınlanma ve teknolojik ilerlemenin iyi ya da kötü mirasçlarıyız. Daha ilkel aşmalara geri dönerek buna karşı durmak, onun beraberinde getirdiği daimi bunalımı hafifletmemektedir. Tersine böylesi bir yol, tarihsel olarak akla uygun olandan, toplumsal tahakkümün bütünüyle barbar biçime sahip olanına çıkar. Doğaya yardım etmenin yegâne yolu, onun görünüşteki karşıtını, bağımsız düşüncüyü zincirlerinden kurtarmaktır (2004, s. 86).

Doğanın özgürleşmesi ile eleştirel düşünce arasında ilişki kuran Horkheimer'in bu pasajı, sorunun "doğaya dönmek" gibi çözümünün anlamsızlığının dolaylı ifadesidir. Çözümün yine araçsallaşarak yabancılaşan bu çağın koşullarından çıkarılabileceğinin bilinciyle dile getirilen bu pasaj, Marxist bir devrim fikrinden çok, düşüncenin özgürlüğünü, onun kendi koşullarına yönelik eleştirisinin belirlediğini ima etmektedir. Düşünce ancak kendisini belirleyen toplumsal koşullara yöneldiğinde bir eleştiriye dönüşebilir.

Toplumsal zenginlik, bugün geçmiş dönemlerde olduğundan çok daha geniştir. Dünya, şimdi olduğundan çok daha ham maddeye, makineye, eğitilmiş işgücüne ve üretim yöntemlerine sahiptir ancak bunların insanlığa gerektiği gibi yararı dokunmamaktadır. Mevcut biçimiyle toplum, geliştirdiği güçlerin, biriktirdiği zenginliğin etkili kullanımı konusunda acizdir (Horkheimer 1989, s. 4).

Bu acizlik, toplumsal adaletsizliğe ilişkin bir bilinç geliştiğinde bir başarı elde edebilir. Marcuse'a referansla söylemek gerekirse, bilimin ve teknolojinin yıkıcı kullanımını engelleyecek (Marcuse 1972, s. 60) olan bu başarı, doğayı özgürleştirdiği gibi toplumu da özgürleştirecektir. Marcuse'un bilim ve teknolojinin yararının genele yayılması dediği bu başarı, yine de öncelikle bir arınmayı gerektirmektedir. Arınma her zaman kendi tarihindeki çarpıklıkla yüzleşmek olduğundan bilimin toplumsal işlevi ve sorumluluğu, tarihsel bilince bağlıdır. Bu bağlılık, Frankfurt Okulu'nun eleştirel bir bilim kurma çabasındaki Benjamin'in kendisini gösterdiği yerdir.

### **Bilimin Bunalımı ve Tarihsel Eleştiri**

Benjamin'in *tarih* ile *şiddet* arasında kurduğu ilişki, *özgürleşmeyi tarihle yüzleşmeye* koşullamaktadır. Bu bakımdan Frankfurt Okulu düşünürleri için, bu koşulu yerine getirmeyen, yani çarpık kökleriyle yüzleşmeyen bilimin toplumsal yararı da her zaman kuşkulu olacaktır. Özellikle Horkheimer'in bilimin kökenine dair farkındalığı ile toplumsal yararı arasında kurduğu bu ilişki, Marx'ın teknolojik üretim ya da sanayi ile insanın doğal özünün gerçekleşmesi arasında kurduğu ilişkiye uygundur (Marx 1988, s. 110). Arınmış bir bilim, sanayiye, artık emeğin araçsallaşması olarak değil insanın üretim gücünün bir açılması olarak görecektir. Böylesi bir bakış değişikliğinin gerçekten toplumsal adaletsizliği ortadan kaldırıp kaldıramayacağı sorusu haklı olsa da, üzerinde durulması gereken vurgu, bilim tartışmasıyla açığa çıkan *tarihsel farkındalık* ile *toplumsal işlev* arasındaki ilişkidir. Bu noktada Benjamin'in tarih ve şiddet arasında kurduğu ilişki, Horkheimer'in pozitivist bilim eleştirisini tamamlar gibi görünmektedir. Buna göre toplum, tarihin taşıyıcısı

olduğundan, tarihsel şiddet onu yönlendirmektedir. Dolayısıyla mevcut toplumsal ilişkileri çözümlene girişimi, bu ilişkilerin dayandığı geçmiş acılarla yüzleşmeyi gerektirmektedir. Ancak bunu başaran bir bilim, toplumsal adaletsizliği ortadan kaldırmak konusunda bir umut olabilir.

Karmaşık üretim ilişkileri içerisinde *uygarlaşan modern benin* düşünmesi, doğayı ve insanı ötekileştirmektedir. Bir kültüre dahil olma sürecinde, birey bunu çoğunlukla şiddet yoluyla gerçekleştirerek bir *benlik* edinmektedir. Böylesi bireylerin kendilerini uygarlığın koruyucuları olarak gördüklerini söyleyen Horkheimer'e göre, “kendi evinde iktidarsız süperego sahibi” bu bireylerin saldırganlıkları, ötekileştirdiği doğanın ve insanların sınırsızlığı nedeniyle kendi iç çatışmalarını ortadan kaldırmayacaktır. İşte toplumu yıkıma götüren budur (Horkheimer 2004, s. 82). Şiddet ve sömürünün nesnesinin sınırsızlığı, şiddet ve sömürüyü ortadan kaldırma girişimini etkisizleştirirse de Horkheimer'e göre,

endüstriyel disiplin, teknolojik ilerleme, bilimsel aydınlanma, bireyselliğin tahribini beraberinde getiren bu ekonomik ve kültürel süreçler, –hali hazırda kehanet zayıf olsa da– yol göstericilere, yeni bir çağda, bireyselliğin, varoluşun daha az ideolojik ve daha çok insani bir unsur olarak yeniden-ortaya çıkışı konusunda umut vermektedir (2004, s. 108).

Horkheimer'in bu umudunda eksik olan şey, tarihin Benjamin'e eleştirisidir. Horkheimer'in düşüncesinde sezilen ilerleme fikri, Benjamin'e göre “parçalanmış olanı bir araya getirmek”, “ölü olanı diriltmek” isteyen ve yüzü geçmişe dönen tarih meleşini, geleceğe sürükleyen “cennetten esen bir fırtınadır” (Benjamin 1969, s. 257). Bu nedenle yaşadığımız zamana yönelen bilim, toplum olarak geçmişin yıkıntıları üzerine inşa edilmiş mükemmel bir yapı değil, ona ilerlemesini sağlayan felaketi görmelidir. Ancak böylesi bir görüş, “endüstriyel disiplin”, “teknolojik gelişme”, “bilimsel aydınlanma” gibi kabullerle insanlığın ilerlemesinin toplumsal bir devamlılık olarak kurgulanmasını engelleyebilir. Çünkü *tarihsel ilerleme* ile *tarihsel devamlılık* aynı değildir. İşte Benjamin'e göre, ilerleme düşüncesine yönelik eleştiri, öncelikle bu devamlılık kurgusu üzerinden yapılmalıdır (1969, s. 261).

Toplum eleştirisinin tarih eleştirisine dönüşmesi, Adorno'nun yanlış bir yaşam karşısında öğütlediği tavrın bir gereğidir. “Yanlış bir yaşam doğru yaşanmaz” (Adorno 2005, s. 39) öğüdü, yaşamın dayandığı tarihsel çarpıklığın eleştirisine yönelik bir davettir. “Yaşam hakkındaki hakikati, dolaysızlığında bilmek isteyen kişi” der Adorno, “onun yabancılaşmış biçimini ve bireysel varoluşu en gizli oyuklarında bile belirleyen nesnel güçleri incelemek zorundadır” (2005, s. 5). Böylesi bir

inceleme, mevcut toplumsal koşulların, “daha iyi bir dünya” olarak tasarlanan koşullarla karşılaştırılmasına dayanmaz. Aksine mevcut toplumsal koşulların, nasıl bir tarihin devamı ya da mirasçısı olduğunun aydınlatılmasına dayanır. Geçmişte yaşanmış acılarla yüzleşmeyi gerektiren böylesi bir eleştiri, bir *uyaniş*tir ama *kurtuluş* değil. Açıkçası *uyaniş* tarihsel bir farkındalık; *kurtuluş* politik bir tavidir. Politika, “olmuş olanı”, mevcut toplumsal koşullarda tarihsel bir olgu olarak yeniden yarattığından, politikanın tarihle ilişkisi, ortak hafızayı belirlemektedir. İşte mevcut toplumsal koşullar içinde karşılaştığımız şeylerin aslında “olmuş olanın” olgusal sonuçları olduğunu fark etmek *uyaniş*ın ön koşuludur. Olmuş olanın “henüz bilincine varılmamış bilgisinin” kavranmasını ifade eden *uyaniş*, tarihsel koleksiyonculuğu andıran anımsanın diyalektik dönüşümüdür. Çünkü olmuş olanın anımsanması, onda gizli duranın da kavranması olanağını taşımaktadır. Bu olanağın gerçekleşmesi olan *uyaniş*, yaşam karşısındaki tavrımızı meşrulaştıracaktır. Öyle ki Nietzsche’nin *şen biliminde* olduğu gibi Adorno’nun *kederli biliminde* de *uyaniş*, olmuş olanda gizli duran bilginin kavranmasıyla gerçekleşen yaşamsal bir tavrı ifade etmektedir.

*Şen Bilim* (Die fröhliche Wissenschaft) adlı yapıtının önsözünde, “bu kitabın, uzun süren bir yoksunluğun ve güçsüzlüğün ardından gelen şenlikten” (Nietzsche 1974, s. 32) öte bir şey olmadığını söyleyen Nietzsche, şen bilimi, ne yaşadığı çağın hastalığını sağaltan ne de hastalıklı yapının çivilerini gevşetip onu güçsüz bırakan bir alet olarak sunmaktadır. Zaten güçsüzleşmiş bir yapının yanı başında yapılan ‘şenliğin’ bilimi, yıkılmaya yüz tutmuş yapının titreyişini sezer ve yıkımdan sonraki durumun ‘yaşama uygunluğunu’ müjdelir. Bu nedenle, yapı-bozumcu ya da post-modern sayılamayacak şen bilim, esasında ‘yaşamı’ kutsamaktadır. Şüphesiz, ‘gelmekte olan yaşamı’ kutsayan şenliğin asıl nedeni, geçip gitmekte olan hastalıktır ama diğer taraftan gelmekte olan yaşamın gerçekten bir şenliği hak edip etmediği sorusu da bütün haklılığıyla ortadır. ‘Gelenin nasıl olduğunu’ değil de ‘gidenin ne olduğunu’ dert edinen Nietzsche’nin belki de bu nedenle mazur görülebilir bir şekilde sormadığı bu soru, yine de yaşam karşısında başka bir tavrın olanaklı olup olmadığını ortaya koymaktadır. Frankfurt Okulu ve özellikle Adorno’nun gündeminde olan bu soru (Adorno 2001, s. 1-11) ancak pratik bir bilgelikle yanıtlanabilir. *Minima Moralia* adlı yapıtın sunuş bölümünün henüz başında, sözünü ettiği *kederli bilim* (Die traurige Wissenschaft), Adorno için, Nietzsche’nin şenliğe layık bulunduğu şeye dair bir kederin ifadesidir. Nietzsche, hastalıklı yapının geçip gitmesine şenlenirken, Adorno’yu kederlendiren sürmekte olan yapının kendisidir. Nietzsche’nin şenlendiği, Adorno’nun kederlendiği yapılar farklı olsa da hem şen bilimin hem de kederli bilimin ilgisi, felsefenin asıl konusu olan ama felsefenin yönteme dönüşmesiyle unutulan (Adorno 2005, s. 5) ve böylelikle bir soruna dönüşen (Nietzsche 1974, s. 36) *yaşama* yöneliktir. Bu bir sorundur, çünkü pozitivist metodolojik algısı, bilginin kesinliğini, nesnenin durağanlığı üzerinden kurgularken, yaşamın da tarihselliğini

görmezden gelmiştir. Oysa yaşam, tarihsel kökleri kavrandığında bir sorun olmaktan çıkar ve her yaşandığında belli belirsiz bir anıya değil doğru bir politik tavrı meşrulaştıran kaynağa dönüşür. Tinsel bağlantılar kurmayı gerektiren bu meşrulaştırma girişimi, ister istemez nostaljik ve bu bakımdan romantiktir. Açıkçası ne Nietzsche ne de Adorno, geçmişle kurulan ilişkinin romantik olduğunu samimiyetle itiraf ederler. Bu konuda ancak Benjamin açık sözlüdür. Ona göre romantizmin tinsel bağlantılar kurma dürtüsü hakikate ulaşma amacına hizmet etmektedir ve bu romantik dürtü, bütünüyle ayık bir yaşam deneyimine aktarılırsa “emeğin tarihinin farkına varabiliriz” (Benjamin 2011, s. 105). Böylece hem romantik hem de uyanık olunabilir.

Tarihi iyi ile kötünün değil, canlı ile cansız olanın çatışması olarak kabul eden Benjamin için, yönü geleceğe dönük olan ile yönü geçmişe dönük olan arasındaki bu çatışma, aynı zamanda özgür olanla özgür olmayanın kavgasıdır. “Özgür olmayan bize her zaman kendi hukukunun ölçütlerini göstermektedir. Ancak bizler hükmü altında yaşadığımız bu hukuka bir ad verebilmek konusunda henüz yetkili” değilizdir (2011, s. 123-124). Çünkü özgür olmayanın hukuku, tinin kendisini tarihte gerçekleştirirken kazandığı zaferlerin yine tarih karşısında sessizleşmesine ya da mite dönüşmesine dayanmaktadır. İşte bu “bizi uyutmakta ve aylaklaştırmaktadır”. Bilim, sanat ya da hukukun nasıl geliştiğini görmekle aylaklıktan kurtulabileceğimizi düşünen Benjamin için, tinin tarihsel gelişiminin bir din gibi görülmesi, inancın kendisini ortadan kaldıran yanlış bir romantizme kapı aralayacaktır (2011, s. 102-103). Bu konuda, mutlu bir yaşam için sadece hatırlamaya dayalı bir tarih kavrayışına dayanmayı reddeden Nietzsche’ye yakın duran Benjamin, Nietzsche’nin *yaşamın yeniden yaratılması ve tarihin yararı* arasında kurduğu ilişkiyi (Nietzsche 2007, s. 74), *kurtuluş ve tarih kavrayışı* arasında kurmaktadır. Ona göre, “mutluluk imgemiz her daim kurtuluş imgemizle bağlantılıdır. Aynı şey tarihin ilgilendiği geçmişe yönelik bakışımız için de geçerlidir. Geçmiş, onun aracılığıyla kurtuluşa yönlendiren zamansal bir içeriği taşımaktadır” (Benjamin 1969, s. 254). Benjamin’in kuşaklararası gizli bir anlaşma olarak ifade ettiği bu zamansal içerik, kurtuluş amacıyla bize de zayıf bir mesiyani güç (a weak Messianic power) vermektedir. Mesih’in sadece kurtarıcı değil aynı zamanda Deccal’i alt eden olması (1969, s. 255) bu zayıf gücün, yasa yıkıcı kutsal bir şiddete dönüşebildiğini göstermektedir. “Bu güç üzerinde geçmişin hakkı olduğunu” vurgulayan Benjamin’e göre, bu hakkın gereğini yerine getirmek konusunda tarihsel materyalizm ile tarihsicilik arasında bir ayrım vardır.

*Geçmiş*, “hakiki görüntüsü hızlıca kayıp gittiğinden”, “fark edildiği anda yalnızca anlık ışıldayan bir imge gibi yakalanabilir, sonra kaybolup gider”. Yitip gitme tehlikesine sahip geçmişin taşıdığı hakikat yine de bizden kaçmayacaktır (1969, s. 255). Benjamin’in Keller üzerinden vurguladığı bu durum, tarihsiciliğin tarihsel materyalizme yenildiği noktadır. Geçmişini yeniden canlandırmak isteyen tarihsicilik, onun bugüne taşıdığı hakikati görmezden gelmektedir. Tarihsel materyalizmse böyle bir



üşengeçliğe başvurmaksızın geçmişi, “tehlike anında ışıldayan bir hatıra” olarak dile getirir (1969, s. 255). Çünkü Nietzscheci bir ifadeyle yaşamı yeniden üreten “gücün üzerinden geçmişin bir hakkı vardır” ve tarihsel materyalizm bu hakkın bedelinin hiç de ucuz olmadığını farkındadır (1969, s. 254). Tarihsel materyalistin geçmişin hakikatini kavrarken, katlanmak zorunda olduğu hüznün bu hakkın bedelidir. Çünkü tarih egemen sınıfın barbarlığının tarihidir ve onun kültürel geleneği bu barbarlıktan hiç de uzak değildir. Tarihsel materyalizm, tarihte egemen sınıfın ihtişamını değil de ezilen sınıfın acılarını görmeye başladığında, tarihsel öznenin hakikatini unutulmaktan kurtaracaktır. Bu nedenle tarihsel materyalist, kendisini egemen sınıfın geleneğinden uzak tutmalı ve tarihin tüylerini geriye taramayı bir görev addetmelidir (1969, s. 256-257). Bu görev, tarihsel materyalistin ezilenlerin geleneğine karşı bir borcudur.

Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız ‘olağanüstü halin’ bir istisna değil aslından bir kural olduğunu öğretmektedir. Yapmamız gereken bu görüşü içeren bir tarih kavramı elde etmektir. İşte o zaman, gerçek bir olağanüstü hale yol açmayı bir kural olarak daha açık kabul edebiliriz ve bu faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuzu yükseltecektir. Faşizmin bir şans olmasının nedeni de ona karşı olanların onu ilerleme adına bir tarihsel kural olarak kabul etmeleridir (1969, s. 257).

Belki de yaşadığımız olağanüstü halin istisna değil de bir kural olmasından dolayı Benjamin, tarihsel materyalizmle teolojiyi ilişkilendirerek (1969, s. 253) bu kuralı yıkacak gücü mesiyani olarak kabul etmektedir. Tarihin akışını başka bir yöne zorlayan, Benjamin’in ifadesiyle “tarihin devamlılığını parçaladıklarına yönelik farkındalık, eyleme geçmiş devrimci sınıfın karakteristiğidir” (1969, s. 261). Bu farkındalığa sahip olduğu anda ezilen sınıfın kendisini tarihsel özne olarak kavraması, Benjamin’e göre, sosyal demokrasi için “mide bulandırıcı” olmuştur. Bu nedenle sosyal demokrasinin yükselişi nasıl ki Blanqui’nin adını silmişse, ezilen sınıfın kurtarıcı rolünü de geleceğe fırlatmıştır. Böylece kendisini öne çıkaran sosyal demokrasi, ezilen sınıfın tarihsel öz-farkındalığından kaynaklanan o mesiyani gücü kurutmuştur. Tarihsel öz-farkındalığını yitiren ezilen sınıf, “nefretini ve fedakarlık ruhunu unutmuştur. Öyle ki bu ikisi özgürlüğe kavuşmuş torunların değil köleleştirilmiş ataların imgesiyle beslenmektedir” (1969, s. 260). Bu nedenle özgürleştirici tarihsel kavrayış, özgürlüğe kavuşmuş torunların yaşadıkları toplumsal koşulları meşrulaştırdıkları bir suskunluk değil, ezilen sınıfın köleleştirilmiş atalarının ruhunu kurtaran devrimci bir eylemdir. Özgürlüğe kavuşmuş torunların suskunluğu, geçersiz bir tarihsel kavrayışa sahip olduğundan, “yaşadıklarımızın yirminci yüzyılda ‘hala’ olabilmesi karşısında duyulan, hiç de felsefi olmayan bir şaşkınlıkla” (1969, s. 257) birlikte ortaya çıkmaktadır.

Benjamin'in sunduğu yeni tarihsel kavrayış, *geçmiş* ile *şimdi* arasında ontolojik bir ilişkiyi varsaymaktadır. “Tarih, yeri türdeş, boş zaman olan bir yapının nesnesi değil şimdinin varlığıyla dolan bir zamanın nesnesidir” (1969, s. 261). Şimdinin varlığına dolan zamanı, *moda* kavramıyla ifade eden Benjamin için “moda, geçmişe atlayan bir kaplan gibidir. Fakat bu atlayış, egemen sınıfın buyruğundaki alanda gerçekleşmektedir. Tarihin gök kubbesi altında gerçekleşen benzer bir atlayışın diyalektik olanı, Marx'ın devrimden anladığıdır” (1969, s. 261). Tarihin devamlılığını bozan devrim, tarihsel materyalist bir kavrayışa sahiptir. Tarihsel materyalizm için ‘şimdi’, zamanın içinde sabit durduğu bir kap olduğundan, “bir zamanlar” ile ilgilenmek yerine, ‘şimdiyi’ etkileyerek tarihin sürekliliğini parçalamayı amaçlar” (1969, s. 262). Evrensel bir tarihe ulaşmak amacıyla olmadığından, tarihsel materyalizm her bir tarihsel olayı bir monad gibi görür ve mesiyani bir tutumla değerlendirir. Onun kavrayışı “nabzı şimdide atan” bir kavrayıştır (1969, s. 119). Buna göre yaşanan her olay, “ezilen bir geçmiş adına sürdürülen kavgada devrimci bir fırsattır” ve bu fırsatın değerlendirilmesi, geleceği kuracağı gibi geçmiş acıların da kefareti ödenecektir.

### **Diyalektik Uyanış ve Tarihsel Materyalizm**

Tarihsel materyalizme yön veren diyalektik düşünme, “geçip gitmiş olanın sadece rüyasını görmez, aynı zamanda onun rüyasını görürken uyanışın da zeminini hazırlar” (Benjamin 2008, s. 109). Diyalektik düşünmeyi, “tarihsel uyanışın aracı” olarak kabul eden Benjamin, bu bakımdan özellikle Marcuse'ün tarihsel materyalizme ilgisini etkilemiştir. Tarihsel devamlılığın uç noktası olarak kabul edilen endüstriyel toplumun, tarihsel değişimi durdurma ve tahakküm yaratma gücünde olduğunu kabul eden Marcuse'a göre, “bu durağanlığı kırıp, toplumu patlatabilecek güç ve eğilimler” her zaman olacaktır (Marcuse 2007, s. xv). Eleştirel Teorinin mevcut düzene yönelik inkarı ve daha insani bir gelecek beklentisi, Frankfurt Okulu düşünürlerinin ortak özelliği olsa da, tarihsel olaylar, sadece Marcuse'ün bu konudaki umudunu kıramamıştır. Belki de bu nedenle, *Akıl ve Devrim* (Reason and Revolution) adlı yapıtıyla, Amerikan akademi hayatına egemen olan, Hegel felsefesi ile nazizmin özce yakın olduğu iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Çünkü Hegel felsefesinin rasyonel yapısının, nazizmin irrasyonel yapısıyla uyumsuz olduğunu düşünen Marcuse, Hegel diyalektiğinin olumsuzlayıcı eleştirel yönünü açığa çıkararak, tarihsel materyalizme katkı sunmayı amaçlamaktadır. Hegel'de felsefi olanın, Marx'ta politik ve ekonomik temellere oturması (Marcuse, 1955, s. 258), Hegel ile Marx ya da teorik olanla pratik olan arasındaki mesafenin göstergesidir. Marcuse'a göre, bu mesafe, *tarihsel materyalizmle* aşılabılır. Çünkü ancak tarihsel materyalizm, *teorinin pratik, pratiğinse teori olduğunu kabul eder* (Marcuse 2005, s. 87). Teori ve pratik birlikteliği bağlamında, Marcuse, Horkheimer ve Adorno'yla aynı konumda bulunsa da tarihsel materyalizme vurgusu çok daha güçlüdür. Ona göre, Marx'ın mevcut düzeni sorgulayan kavramlarıyla eleştirel bir içerik

kazanmasının yanı sıra, tarihsel materyalizm, belirli katkılarla bir insan bilimine dönüştürülebilir. Böylece sadece belirli bir sorgulama biçimi olmaktan öte, her tekil bireyin ve bütün insanlığın kurtuluşu için bir umut olabilir.

Tarihsel materyalizmi insan bilimine dönüştürecek bu katkıyı Heidegger'in fenomenolojisinin tarihselliğe vurgusunda gören Marcuse için yaşama yönelik bir araştırmanın hareket noktası, insanın varlığının onun çevresiyle olan etkileşimine dayanmalıdır (Marcuse 2005, s. 2). *Dasein*'in tarihsel dünyadaki konumuna dair bir varlık sorunu başlatan Heidegger, şüphesiz buna toplumsal açıdan bütünüyle soyut olan ama tatmin edici olmayan bir yanıt vermektedir. Birlikte yaşama sorununu, *Dasein*-için-belirli olmayan başkası üzerinden ele alan Heidegger için hep-*birlikte-olmaklık*, *Dasein*'in kendi varlığını içinde erittiği bir *aynılıktır* (Heidegger 2008, s. 163-168). Bunu bir eksiklik olarak değerlendiren Marcuse'a göre, bu eksiklik, toplumun sınıfsal yapısını ifşa eden Marx'ın teorisiyle tamamlanabilir. Başka bir ifadeyle, felsefenin, soyut fikir ve sorunlarla değil ancak insan varoluşunu ve onun tarihsel-toplumsal koşullarını ele alarak ayakları üstünde durabileceğini düşünen Marcuse, Marxist bir dürtüyle, Heidegger'e yönelmekte ve *Dasein*'in saplandığı aynılığın, Marx'ın *tarihsel öznesinin* (proletarya) radikal eylemiyle değişime uğrayacağını iddia etmektedir. İlk zamanlarında Marcuse, *proletaryanın* toplumu değiştirecek radikal eylemin öznesi olduğuna yönelik bu Marxist iddiaya bütünüyle katılmaktadır ancak Marxist teorinin dayandığı *diyalektik materyalizmin* fenomenolojik bir bakışa ihtiyaç duyduğunu da inkar etmemektedir. Fenomenolojik Varoluşçuluk ile Marxizm arasında bir bağlantının kurulabileceği iddiasını, iki teorinin insana ve onun dünyasına yönelik içeriklerine dayandıran Marcuse'ün bu çabasını (Marcuse 2005, s. 165), hem Heidegger'e yapılmış bir katkı hem de marxizmi somut bir bilime dönüştürme niyeti olarak görmek doğru olacaktır. Daha sonraları Heidegger'in nazizmle ilişkisi nedeniyle Heidegger'e yönelik tutkusunu kaybeden Marcuse, yine de tarihsel materyalizmi bir bilime dönüştürme niyetini kaybetmemiştir. Bu amaçla fenomenolojinin asıl kaynağına, Hegel'e geri dönen Marcuse'ün Hegel okuması, onun Benjamin'le yakınlaştığı yerdir.

Marcuse'ün Hegel'e dönüşü, tarihsel materyalizmi bir bilime dönüştürme denemesinin sonucudur. Devlet ve toplumu, birey ve özgürlüğü uyuşturması bakımından bir devrimin, Fransız Devrimi'nin teorisi (Marcuse 1955, s. 3-28) olan Hegel felsefesi, tarihin, çağların ya da kişilerin yitip gitmeleriyle ilgisi olmadığını göstermektedir. Benjamin'e göre, tarihte anlamlı bir süreklilik gören ve onu bütün bir insanlığın gelişimi olarak kavrayan bu bakışın, istence dönüşmüş biçimi eğitimin temelidir (Benjamin 2011, s. 58). Bu nedenle yaşanan bir olayı, tarihsel bir süreklilikle ilgisinde kavrayan tarihsel refleksiyon, Hegel'le aynı konumu paylaşan erken Alman romantikleri için eğitimin önemli bir aşamasıdır (Benjamin 2002, s. 284-285). Bu romantik bakış açısının tarihi sadece kültürün

taşıyıcısı olarak gördüğü açıktır. Oysa Benjamin için bu politik anlamda geçersizdir. Çünkü “politik tarih, değer kurmaya (valuation) izin [vermediğinden]”, değerlerin öğrenimini gerektiren kültür tarihi de aslında yoktur (Benjamin 2011, s. 94). Politik tarih, geçip gitmiş olayları, kültürel değerlerin taşıyıcısı olarak değil, bugünkü politik düzenin kurucusu, koruyucusu ve sürdürücüsü olarak kabul eder ve bu kabulü onları araştırır. Böylece tarihsel materyalizm, Hegel’in tarihsel idealizmindeki bu bakış noksanlığını doldurarak, kendisini hem bilimsel bir araştırma modeli hem de toplumsal değişimin teorisi olarak ortaya koymaktadır.

İşte toplumsal değişimin teorisi olan tarihsel materyalizm, Marcuse’ün Hegel’den uzaklaşıp Benjamin’e yakınlaştığı yerdir. Marcuse’a göre Hegel, emek sömürsü üzerine kurulu sistemin politik çelişkisinin farkındandır (Marcuse 1955, s. 80-81), ancak bu çelişkiyi otoriter bir devlet teorisiyle aşmaktadır. Bu noktada Hegel ile arasına bir mesafe koyan Marcuse’a göre, Hegel’in *güç devletine* vurgusu, bireyi devlete ezdirmek pahasına, hak olanı devletin çıkarına, bireyin özgürlüğünü toplumun özgürlüğüne ait kılmaktadır (1955, s. 53-56). Burjuva devriminin teorisyeni olan Hegel’in, mülkiyeti insanın özgür istemesine dayandırması nasıl ki şaşırtıcı değilse, insanın kendi benliğini, dışsal nesnelere yönelik bir mülkiyet fikri üzerine kurarak şeyleştirilmesinin sonuçları da şaşırtıcı değildir. Şeyleşme, tarihsel ve materyalist öz kavramına (Marcuse 2009, s. 54) dayansa da toplumsal ilişkilerin insansal özünü ve içeriğini görmezden geldiğinden, kapitalist toplumda *bireyler arasındaki ilişki, şeyler arasındaki ilişkiye* dönüşmüştür (Marcuse 1955, s. 279).

İnsanlar kendilerini kendi eşyalarıyla tanımaktadırlar; kendi ruhlarını otomobillerinde, müzik setlerinde, iki katlı odaları olan evlerde, mutfak donanımlarında bulmaktadırlar. Bireyleri topluma bağlayan mekanizm değişmiştir ve toplumsal denetim üretilen yeni ihtiyaçlara demirlemiştir (Marcuse 2007, s. 11).

Bu durumu teknik ilerleme yanılığına bağlı bir *demokratik özgürsüzlük* olarak yorumlayan Marcuse’a göre,

endüstriyel toplumun kökeninde ve ilk evrelerinde yaşamsal öneme sahip olmuş olan hak ve özgürlükler, toplumun daha yüksek bir düzeyine boyun eğmektedirler: geleneksel gerekçelerini ve içeriklerini yitirmektedirler (2007, s. 3).

Üretim araçlarının dağılımı ve üretim biçimi, bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinin önündeki en büyük engeldir ve özgürsüzlüğün rasyonalitesini ifade etmektedir (Marcuse 2007, s. 3). Bu nedenle, çağdaş uygarlığın bu düzeyinde, özgür toplum, geleneksel özgürlük anlayışıyla açıklanamaz.

Bu, özgürlüğün değersizleşmesinden değil, aksine geleneksel kalıbına sığmayacak öneminden kaynaklanmaktadır. Bireylerin yeteneklerini karşılayacak, özgürlüğün yeni gerçekleştirme biçimlerine ihtiyaç duyulduğunu belirten Marcuse, bu ihtiyacın nihayetinde öngörülemez bir direnişi yaratacağını düşünmektedir. Akıl kılıfında demokratik bir özgürsüzlüğü bütün topluma dayatmak ne kadar rasyonel ise bireyin öz-kurtuluşunu kavrayarak baskıya direnmesi o kadar tasarlanamaz ve öngörülemez bir şeydir (Marcuse 2007, s. 9). Marcuse'ün öngörülemez ama haklı gördüğü bu direniş, Benajminci kutsal şiddeti andırmaktadır. Yasa koyucu şiddetin, kendisini yasa koruyucu şiddet olarak hukukun dışında tutması ve orada güvenceye alması, devrimci şiddeti insani açılımının en yüksek biçimi olarak meşrulaştırmaktadır. Bu kutsal şiddetin haklı bir savaşta kendisini açmasıdır (Benjamin 2002, s. 252).

### **Kültür Endüstrisi ve Tarihsel Materyalizm**

Toplum, bireyler arası ortaklık olarak kabul edildiğinde, Benjamin'in kültür ile politika arasında kurduğu karşıtlık bütün bir Frankfurt Okulu'nun benimsediği ama Adorno'nun geliştirdiği "kültür endüstrisi" fikriyle açıklığa kavuşur. Horkheimer ve Adorno'nun ortak yapıtı olan ve özgürlüğü öne çıkaran aydınlanmanın, toplumsal, politik ve kültürel bir tahakküme dönüşmesini çözümleyen *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (Dialektik der Aufklärung) *kültür*, modernleşmeyle birlikte karmaşıklaştığı düşünülen bir yapı olarak değil, aksine her şeyi birbirine benzeten bir endüstri olarak tarif edilir. Kültür endüstrisi, egemenliğini her bir üretimde yeniden tescilleyen sermaye iktidarının teknik rasyonelliğiyle, hiçbir şey gizlemeden sürdürmektedir. Adorno'nun kültür endüstrisine ilişkin sunduğu üretim biçimi, kültürel bütün yaratımların üretim sürecini değil, üretilmiş kültürel öğelerin rasyonelleştirilmesini ifade etmektedir (Adorno 1991, s. 100). Bu nedenle, Benjamin'in sanatsal bir bağlamda ele aldığı "yeniden üretim" (reproduction) fikrine yakın durduğu yadsınamaz.

Yeniden-üretim tekniği, yeniden-üretilen nesneyi geleneğin alanından ayırmaktadır. Yeniden-üretileni çoğaltarak, onun biricik varoluşunun yerine onun kopyalarının çokluğunu geçirmektedir. Yeniden-üretilenin seyirci ya da dinleyiciyle kendi özel konumundan karşılaşmasına izin vererek, yeniden-üretilen nesneyi yeniden harekete geçirmektedir. Bu iki süreç, şu anki bunalımın öteki yüzü olan ve insanlığın yenilişini ifade eden gelenek sarsıntısına izin vermektedir (Benjamin 1969, s. 221).

Benjamin'in şuan ki bunalım dediği, faşizan savaş durumu, politik alanı estetize etmenin doruk noktasıdır. Çünkü ancak savaş, üretim biçimini dönüştürmeden sürdürür ve onu belli bir amaca yönlendirir (Benjamin 1969, s. 241). Sanatın yeniden üretim tekniğinin kitlenin sanata yönelik

tepkisini değiştirmesi gibi; kültür endüstrisi de ötekiyi saygı duyulması gereken bir yabancıya dönüştüren rasyonellikle toplumu kendisine yabancılaşmaya zorlamaktadır. Kitlenin Picasso ile Chaplin karşısında takındığı tutumu ilkinde örnek veren Benjamin, sanatın toplumsal işlevinin silikleşmesinin *eleştirel tutum* ile *haz* arasındaki ayrımı derinleştirdiğini düşünmektedir (1969, s. 234). Adorno ise ikincisi üzerinden endüstriyel üretim bireyin bilincini ve bilinçaltını yönlendirdiğini ve toplumsal alanda bireyi özneye değil de tüketimin nesnesine dönüştürdüğünü düşünmektedir (Adorno 1991, s. 98-99). Bireyin nesneye dönüşmesi, Benjamin'in proleterleşme dediği şeyin öteki yüzüdür.

Modern insanın proleterleşmesi ile kitlelerin biçimlenmesi aynı sürecin iki farklı görüntüsüdür. Faşizm, yeni oluşan, proleterleşmiş kitleleri, bu kitlelerin ortadan kaldırılmasını istediği mülkiyet ilişkilerine dokunmadan örgütlenme çabasıdır. Faşizm kurtuluşunu, haklarını tanımaya asla yanaşmaksızın, kitlelerin kendilerini ifade edebilmelerini sağlamakta bulmaktadır (Benjamin 1969, s. 241).

Bu bakımdan Faşizm, bir lider kültüyle "kitlelerin ırzına geçerken" aynı zamanda kültür değerlerinin yeniden üretildiği aygıtı da dönüştürmektedir. Bunu da tarihi mitleştirerek başarmaktadır. Hem toplumu hem de sanatsal yaratımı kkszleştiren bu başarı, toplum söz konusu olduğunda, acının kaynağıyken; sanat söz konusu olduğunda, estetik yaratımın mitik kökenini tarihsel bir tanıklıkla alımlanmasını işaret ettiğinden hazzın kaynağıdır. Ama her iki durumda da Benjamin için *tarih* ile *mit* arasında özdeşlik değil diyalektik ilişki vardır. Benjamin'in bu ilişkiye ilgi duyduğunun farkında olan Adorno da bu ilişkinin bozulmasının, sanatın büyüsünü bozduğu gibi toplumsal ortaklığı dağıtması tehlikesi içerdiğini düşünmektedir.

İnsani yaşam sadece tesadüfi değil özsel olarak birlikte yaşamadır. Fakat bu dikkate alındığında, sosyal yaşamın nihai varlığı olarak birey kavramı sorunlu hale gelmektedir. İnsan, esas olarak, ilgili diğerleriyle, karşılıklı bir ilişki içinde var olduğunda, nihayetinde kendi asıl bütünlüğü ve tekilliğiyle belirlenmez aksine diğerleriyle ortaklaşma ve onlarla yaşamını paylaşma ihtiyaı tarafından belirlenir (Horkheimer, Adorno 1972, s. 39-40).

Estetik bir yaratımın hakikiliğini belirleyen tarihsel tanıklık, toplumsal ortaklığın da kaynağıdır. Bu nedenle tarihsel tanıklıkla bağı koparan yeniden üretim biçimi estetik hazzı ortadan kaldırdığı gibi

toplumun maddi varlığını da sarsmaktadır. İnsanın varoluşu sadece doğal değil aynı zamanda toplumsal olduğundan, onun dünyayı algılama biçimi toplumsal varoluşu tarafından belirlenmektedir. Kantçı bir ifadeyle dile getirilirse, anlığın kategorik şemasının, duyuşsal algıları sınıflandırma ve anlamlandırma görevi, artık endüstriyel bir yeniden üretim biçimi tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle Adorno ve Horkheimer, Benjamin'in sonuçları konusunda fikir verdiği tarihin mitle özdeşleştirilmesini, benliğe bir saldırı olarak görmektedir. Benliklerine yapılan 'kültürel' saldırıya direnemeyen, işçiler, memurlar, küçük burjuvalar, "yönetilenlerin, yönetenlerce kendilerine aşılana ahlak anlayışını, onlardan daha fazla sahiplenmesi gibi", "kendilerine sunulan hiçbir şeye karşı koyamamaktadırlar" (Horkheimer, Adorno 2002, s. 107). Dolayısıyla, kültürel değişimin lokomotifine haline gelen endüstriyel üretim tarzının temelinde, insani ihtiyaçların olduğu ve bu nedenle, dirençle karşılaşmadan kabullendikleri, bir yanılsamadır. "Halkın, kültür endüstrisi sistemini sözde ama gerçekten kayıran ruh hali, sistemin bir bahanesi değil bizzat parçasıdır" (2002, s. 96). Buna paralel olarak, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin müsveddelerinde 'kitle kültürü' olarak geçen terimin, bu açıdan, sistemin lehine yorumlanabileceği endişesiyle, 'kültür endüstrisi' olarak değiştirildiğini itiraf eden Adorno, bizzat toplumsal öznelerin bilinçlerini bertaraf eden bu sistemin *ideolojiye* dönüştüğünü düşünmektedir (Adorno 1991, s. 99). Bu nedenle, Adorno için ideoloji sadece basite indirgenmiş ve tahrif edilmiş bir bilinç durumu değildir, aynı zamanda kapitalist ekonominin maddi yapısıdır (Eagleton 1991, s. 136).

Kapitalist üretim biçiminin ideolojiye dönüşmesi, kültürü de paradoksal bir metaya dönüştürmüştür. Panoramik fuarların ortaya çıkışıyla sanat ve teknik arasındaki ilişkinin değiştiğini düşünen Benjamin, tam da bu dönüşümün izini sürmektedir. "Yaşama yönelik yeni bir yaklaşımın ifadesi" (Benjamin 2006, s. 34) olan panoramik fuarlar, malın kullanım değerini silikleştirerek onun değişim değerini yükseltmektedir. Eğlence endüstrisi de insanı bu yüksekliğe eriştirerek onunla değişim ilişkisine girmesini sağlamaktadır Böylece özne, "kendine ve başkasına yabancılaşmanın keyfini çıkararak, kendini böyle bir dünyanın yönlendirmesine bırakmaktadır" (2006, s. 36). Özü gereği esetik yaratımın tekilliğine ve tarihselliğine bağlı olan kültür artık yeniden üretilen ve pazara sunulan, bu nedenle değişim yasasına bağlı olan bir şeydir. Adorno'ya göre onun yeniden tüketimini sağlayan, "kültür endüstrisinin yaşam iksiri olan" reklamdır (Horkheimer, Adorno 2002, s. 131). Tüketici olarak bireyin, kültürel endüstri tekeliyle olan bağını güçlendiren reklam, *tüketici bilinciyle* zayıflamamış aksine daha da güçlenmiştir. Çünkü *kültür endüstrisi* ile *tüketici* arasındaki bağ, kendi ihtiyaçlarının ne olduğunun farkında olan bir bilinçle aydınlanacak irrasyonel bir bağ değildir. Aksine bireyin bilincini hedef alarak onun ihtiyaçlarını yeniden belirleyen rasyonel bir bağdır.

Tüketicilerin bilincinin, kültür endüstrisi tarafından onlara sağlanan reçeteli eğlence ile onun nimetleri konusunda bilhassa yeterince gizlenmemiş bir kuşku arasında gidip geldiği sanılabilir. Algılanmak istenen dünya tabiri, hiç tasarlanmadığı kadar doğru olmuştur. İnsan deyimdeki gibi, sadece üçkâğıda gelmekle kalmaz; eğer kısa da olsa bir mutluluk vaadinde bulunulsa, yine de aşık olan bir aldanmayı arzulamaktadır. Adeta bir öz-nefretle, hangi niyetle üretildiğini bütünüyle bilerek önlerine konan şeyi, gözleri ve sesleriyle onaylamaya zorlanmaktadır. Kabul etmeseler de, hiç de öyle olmayan doyumlardan uzak kaldıklarında kendi hayatlarının bütünüyle çekilmez olacağını hissetmektedirler (Adorno 1991, s. 103).

Adorno'ya göre, mutsuzluğun kaynağındaki doyumsuzluk hissi, kültür endüstrisinin kategorik buyruğunun, özgürlükle artık hiçbir ilgisi olmadığını göstermektedir. Kültür endüstrisinin egemenliği, insanları, hükmedilen nesnelere karşısında yabancılaştırarak, büyülemektedir. Böylece itaatin irrasyonel içeriğinin bütünüyle rasyonelleşmesi, bireyleri öyle ya da böyle çoğunluğun düşündüğü şeye uymaya çağırılmaktadır.

Gerçeğin alaycı yalın tekrarı, onun Tanrısal'lığını kanıtlamak için yeterlidir. Bu foto-grafik kanıt bağlayıcı değilse de ona karşı konulamaz. Gerçekten de tek-düzeyleğin gücünden hem kim kuşku duyuyorsa aptaldır. Kültür endüstrisi, kendisine karşı olanların yanı sıra kendisini tarafsızca yineleyen dünyaya karşı çıkışları da bertaraf eder. Bir kimse ya ona uyar ya da dağın arkasında kalır (Horkheimer, Adorno 2002, s. 118-119).

Kültürün endüstriyel bir biçimde yeniden üretilmesi, çoğunluğun beğenisini de sanatsal değer ölçütü olarak kurgulamaktadır. Kültürü, toplum üstü ama toplumu belirleyen bir konuma yerleştiren bu kurgu, tam da Adorno'nun karşı çıktığı şeydir. Kültürün toplumdaki adaletsizlikten ve aldatmacalardan yalıtılamayacağını düşünen Adorno'nun otoriteriyen kişilik analizi, bireyin, kültürel bir yeniden üretim aygıtıyla bu adaletsizliği nasıl içselleştirdiğini ve nasıl bir benlik kurduğunu göstermektedir.

Bu içselleştirme sürecinin aynı zamanda bir bastırma süreci olduğunu düşünen Marcuse, Freud'a referansla bunu uygarlaşma olarak kavramsallaştırmaktadır. Psikanalitik referansına rağmen, Marcuse'ün uygarlaşma kavramı, epistemolojik bir çıkış noktasına sahiptir. Buna göre özne ile nesne arasındaki ilişki, öznenin nesneyi kendisine ait kılması istencine dayanmaktadır. Nesneyi kendisine ait kılan özne onun gerçekliğini dönüştürerek genele sunar fakat tam bu noktada genellik düzeyi,



bireyin etkinliğini değiştirmektedir. Çünkü üretim araçlarının mülkiyeti ve genelin talebi, bireyin kendi arzu ve yeteneklerini bastırmaktadır (Marcuse 1955, s. 88-89). Bu, içgüdülerin bastırılması olarak anlaşıldığında, insanlığın gelişimi için zorunlu görülebilir ancak uygarlık öylesine bir hal almıştır ki sadece biyolojik içgüdüler değil bütün kültürel değerlerin temelinde yatan istenç bastırılmaktadır. Belirli ihtiyaçlardan feragat etme olarak anlaşıldığında bastırma, uygarlık için belki zorunludur ama istencin, öznenin kendisi dışında koşullarla belirlenmesi Benliğin ortadan kaldırılması tehlikesini taşımaktadır.

## Sonuç

Benliğin ortadan kaldırılmasını, Benjaminci bir ifadeyle, istencin tarihle bağının koparılması olarak anlamak hiç de yanlış değildir. Çünkü özne ile nesne arasında istencin belirlediği epistemolojik ilişki, aslında insani varoluşun, nesne durumuyla kurulan tarihsel bir ilişkidir. İnsani varoluşun diyalojik yapısı, bu ilişkinin karşılıklı olduğunu gösterdiği gibi bu ilişkinin temelindeki istenci de başkasının istemesine koşullaması bakımında trajikleştirmektedir (Benjamin 2011, s. 146). Öznenin kendisini nesneleştirmesi ya da dışavurması bir benlik beyanı olarak dilseldir ve karşılıklı bir etkileşime dayanmaktadır (2011, s. 251-252). Bu nedenle onun anlam tarafından sınırlandırılması (2011, s. 248), her nesneleştirmeyi, apriori olarak belirlemesi bakımından trajiktir. Trajik istenç, öznenin nesneyi dönüştürme etkinliğini başlattığından belki sanatın kökenidir ancak öznenin iletişimsel yapısına bağımlı olmasından dolayı kendi kökeni de tarihseldir. Benjamin'in ifadesiyle, "trajik olan sanat alanını sınırlandırdığı gibi tarih alanını da mühürlemektedir" (2011, s. 241). Sanatta ifadesini bulan trajik istencin tarihle olan ilişkisi yine de döngüsel bir özdeşlikle açıklanamaz. Tarihin diyalektik işleyişini sorun edinen Benjamin, bu nedenle öznenin istencinin belirlenmesini, diyalojik bir yapı olan dil üzerinden ele almaktadır. Tragedya üzerinden bunu ifade eden Benjamin'e göre sözün ve trajik olanın aynı anda ortaya çıkması, trajik olanın şiddetini belirlemektedir. Taşıdığı anlam söze bir güç verirken, aynı zamanda tarihi de başlatmıştır (2011, s. 247-248). Başka bir deyişle, insanın gördüklerine ad vermesi, dünyayı anlamlandıran Tanrısal bir etkinliktir. İlkel dönemlerde adı olan her şeyin kutsal olması bu nedenledir. Dile ilişkin düşünceleri, başka bir çalışmanın konusu olacak kadar ilgi çekici olan Benjamin'in buradaki önemi, öznenin istencinin belirlenmesi ile tarih arasındaki ilişkiyi dil üzerinden ele almasıdır. İstenç ile tarih arasındaki ilişki dil üzerinden kurulduğu için bu ilişkinin manipölasyonu yine dil üzerinden gerçekleşmektedir. Çünkü dilin asli unsuru olan ad, bir şeyi ifade etmez, ifade ettiği şeyin bizzat gerçekliğidir. Bu nedenle adın ideolojik manipölasyonu gerçekliğin kendisini de bozmaktadır.

Öznenin kendisini gerçekleştirme isteğinin dilin diyalektiğine bağlanması, onun benlik kuruluşunun tarihle olan ilişkisini göstermektedir. Benliğin öz-farkındalığı artık onun arkasındaki tarihin eleştirisidir. Tarihsel materyalizmin, Benjamin tarafından geçmişin kefareti ödemen bir pratik olarak kabul edilmesi, nihayetinde Frankfurt Okulu'nun bilim ve eleştiriyi uzlaştırma girişiminin can simididir. Bilimin kendi kökenine dair bir farkındalıkla, yaşadığı bunalımı aşabileceğini düşünen Horkheimer, Frankfurt Okulu'nun bilime bakışını belirlese de eleştiri ile tarih arasındaki ilişkiyi, devamlılık anlamı taşıyan bir ilerleme fikriyle kavraması, eleştirisinin ruhu bakımından bir eksiklikler. Tarihsel materyalizmi, bir bilim olarak temellendirmekten öte insanlık için bir umut olarak göstermek amacındaki Marcuse, bu nedenle Horkheimer'in bilim eleştirisindeki bu eksiklikle baş etmek zorundadır. Bu bakımdan proleter devrim ile liberal ilerleme arasında gidip gelen Marcuse'un sığındığı liman Benjamin'in tarih anlayışıdır. Çünkü tarihsel ilerleme ile tarihsel devamlılığın aynı olmadığını gösteren Benjamin, tarihin akışının devrimle kesintiye uğramasını, geçmişin acılarını sürdüren değil onların kefareti de ödemen yeni bir yaşam umudu olarak kabul etmektedir.

Benjamin'in ezilen sınıfı, tarihin öznesi olarak görmekteki ısrarı da eklenince, Marcuse'un tarihsel materyalizm konusunda neden Horkheimer ve Adorno'dan çok Benjamin'e yakın durduğu açıklık kazanacaktır. Tarih artık ne Benjamin için ne de Marcuse için kültürel bir ilerlemenin sahnesi değil, politik bir kavga alanıdır. Benjamin'in işaret ettiği biçimiyle, kazananın tarihle miti özdeşleştirdiği bu kavga, kaybedeni tarihsizleştirme girişimidir. Bu bakımdan Marcuse'un, meşru görülen politik bir tahakküm karşısında hak olarak gördüğü politik direniş, Benjaminci bir ifadeyle, tarihle özgürleştirici bir bağ kurma girişimidir. Politik değişime yönelik inançsızlığı aşık olan Adorno, belki bu nedenle, sanatsal yaratıcılığı, Benjamin'in tarihsel materyalizmi özgürleşmenin bir aracı olarak temellendirme girişimine tercih etmektedir. Yine de sanat ile tarih arasında kurduğu ilişki de Benjaminci izler görmek hiç de zor değildir. Adorno'nun kültür endüstrisinin nesneyi rasyonelleştirme biçiminin karşısına yerleştirdiği estetik yaratıcılık, Benjamin'in sanat eserinin yeniden-üretiminde koparıldığını söylediği tarihsel bağın, yeniden kurulmasıdır. Adorno'nun bu uzak fikrinde bile sezilen Benjamin tınısı, Frankfurt Okulu'nun eleştiriyi bir bilim olarak kurmak amacıyla, Benjamin'in tarihsel materyalizminin kurtarıcı bir rol oynadığını göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (1991) 'The Culture Industry', *Selected Essays on Mass Culture*, Ed. J.M. Bernstein, London and New York: Routledge.
- Adorno, T. W. (2001) *Problems of Moral Philosophy*, Trans. Rodney Livingstone, Ed. Thomas Schröder, Stanford and California: Stanford University Press.
- Adorno, T. W. (2005) *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*, Trans. E. N. F. Jephcott, London and New York: Verso.
- Benjamin, W. (1969) *Illuminations*, Trans. Harry Zohn, Ed. Hannah Arendt, New York: Schockenbooks.
- Benjamin, W. (2002) *Selected Writings Volume 1 1913-1926*, Ed. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2006) *The Writer of Modern Life, Essays on Charles Baudelaire*, Trans. Howard Eiland, Edmund Jephcott, Rodney Livingston, and Harry Zone, Ed. Michael W. Jennings, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2008) *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility and Other Writings on Media*, Trans. Edmund Jephcott, Rodney Livingstone, Howard Eiland, and Others, Ed. Michael W. Jennings, Brigid Doherty, and Thomas Y. Levin. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2011) *Early Writings 1910-1917*, Trans. Howard Eiland and Others, Cambridge, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bowie, A. (2003) *Introduction to German Philosophy, From Kant to Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, London and New York: Verso.
- Heidegger, M. (2008) *Being and Time*, Trans. Jhon Macquarrie and Edward Robinson, New York and London: Harperperennial.
- Horkheimer, M. (1989) *Critical Theory Selected Essays*, Trans. Matthew J. O'Connell and Others, New York: The Continuum Publishing.

- Horkheimer, M. (1993) *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*, Trans. Hunter F., Kramer M. S., Torpey J., Massachusetts: MIT Press.
- Horkheimer, M. (2004) *Eclipse of Reason*, London and New York: Continuum.
- Horkheimer, M. (2009) *Alacakaranlık*, Çev. İlknur Aka, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Horkheimer M.&Adorno, T. W. (2002) *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*, Trans. Edmund Jephcott, Stanford and California: Stanford University Press.
- Horkheimer M.&Adorno, T. W. (1972) *Aspects of Sociology*, trans. Jhon Viertel, Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1955) *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, USA: Routledge&Kegan Paul Ltd.
- Marcuse, H. (1972) *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (2005) *Heideggerian Marxism*, Ed. Richard Wolin and John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Marcuse, H. (2007) *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London and New York: Routledge.
- Marcuse, H. (2009) *Negations: Essays in Critical Theory*, Trans. Jeremy J. Shapiro, London: MayFlyBooks.
- Marx, K. (1988) *Economic Philosophic Manuscripts of 1844*, Trans. Milligan M., New York: Prometheus Books.
- Marx, K.&Engels, F. (1976) *The German Ideology*, Moscow, USSR: Progress Publishers.
- Nietzsche, F. (1974) *The Gay Science, With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (2007) *Untimely Meditations*, Ed. Daniel Breazeale, Trans. J. R. Hollingdale, Cambridge and New York: Cambridge University Press.