

HORKHEIMER'İN ELEŞTİREL KURAM ÇÖZÜMLEMESİ: EPİSTEMOLOJİ VE YÖNTEM*



David Held

Takip eden üç bölüm epistemoloji ve yöntem bağlamında Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin konularının yeniden-yapılandırılmasına ayrılmıştır. *Eleştirel* bir kuram nedir? Tam olarak nasıl haklılaştırılır? Onun yapısı nedir? Bu tür sorulara yanıt ararken görülecektir ki, Frankfurt kuramcılarının her biri farklı ve özgün bir konumda yer almışlardır.

Max Horkheimer'in yönetimi altında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, toplumsal kuramı disiplinlerarası bir temelde geliştirmeye yöneldi. Horkheimer, kuramın hem düşünümsel felsefenin kapasitesinden hem de tekil bilimlerin sıkı işlemlerinden yararlanmasını arzuladı. Açılış konuşmasından bu yana, felsefe ve bilim, bilim ve eleştiri, olgu ve değer arasında yeni bir birliğin sağlanması gerekliliğini vurguladı. Bu yaklaşıma dair daha fazla öngörü kazanabilmenin birçok yolu bulunmaktadır. En başarılılarından biri, Horkheimer'in Hegel'i anlamasından ve değerlendirmesinden geçer.

Çevirenler: Kahraman Bozkurt - H. Emre Bağçe

* David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1980) s. 175-199, 440-444.

Hegel

Horkheimer, *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde Hegel'in birçok açıdan Kant'a yönelttiği eleştirileri benimsedi ve yeniden ifade etmeye çalıştı.¹ Hegel'in düşüncesinde, tarihsel süreç ve değişim üzerindeki vurgusuyla birlikte, çok büyük umutlar buldu. Buna rağmen, kendisini Hegel'in tarih felsefesinden her zaman uzak tuttu. Hegel'in kendi sistemi üzerindeki yansımaları hakkında yorum yaparken Horkheimer şunları tartıştı:

Hegel deneyimin oldukça belirli bir kısmını unuttur. Bu sistemin gerçeğin tamamlanması olduğu görüşü; düşüncenin yönü, material seçimi, isim ve kelimelerinin kullanımına dair tekil diyalektik sunumları etkileyerek ve dikkatini kendi bilinçli veya bilinçsiz taraflılığının, yaşama dair sorularla karşılıklı biçimde, kendi felsefesinin kurucu ögesi olarak işlemsel olması gerektiği gerçeğinden çevirerek zamana bağlı ilgilerin anlamını ondan gizler.²

Horkheimer, Marx'ın Hegel eleştirisinin önemli kısımlarını kabul etmiştir. Soru şudur: Hegel'in çalışmalarından ne elde edilir? Değiştirecek olursak Horkheimer, Hegel'in programında neyi reddeder?

Horkheimer, ideolojinin diyalektik eleştirisi olarak sunulan bilgi eleştirisinin bütün düşünceyi kendi tarihsel bağlamına yerleştirmesi, onun insan ilgilerine yerleşik oluşunu açığa çıkarması, ancak bu arada görecelilikten kaçınması ve kuşkuculuktan uzak durması gerektiğini ileri sürdü.³ Hegelci düşünce biçimlerinin eleştirisi fikrini, *Tinin Görüngübilimi* örneklediği üzere kabul etti, ancak Hegel'in sistematik niyetini –bilincin tüm biçimlerinin doğasının ve aralığının haritasını çıkarmayı– reddetti.

¹ Örneğin bkz., M. Horkheimer "Materialismus und Moral", *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 236.

² M. Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 240.

³ Horkheimer *Dergi* makalelerini *Kritische Theorie*'de yeniden yayımladığında, daha erken çalışmalarında ifade edilen radikalizmin 'tonunu düşürdüğünü' belirtmek önemlidir. Örneğin, "toplumsal adaletsizlik" kavramı bazen "sınıf tahakkümü" (*Klassenherrschaft*) yerine kullanılmıştır. Bu bölümde, onun ilk çalışmalarını yazdıkları ruhta yorumlayacağım. Düşüncelerindeki daha sonraki gelişmeler, bölümün sonuna doğru belirtilecektir.

Horkheimer bu ayrımları yapmakla, “diyalektik düşüncenin yönetici ilkesi”nin merkezîliğini, yani Hegel’in belirli (*bestimmte*) yadsıma kavramını vurguladı. Hegel, bu “yönetici ilke”yi “diyalektiğin ruhu” olarak adlandırdı. Bu, kendisini Hegel’in yapıtları ile açığa vuran bir düşüncedir ve diyalektiğin dinamiğinin belirlendiği başlıca tarzlardan biridir. *Tinin Görüngübilimi*’nin başlangıcında özne ve dolayısıyla aynı zamanda akıl nesne alanından bağımsız, sabit bir varlık olarak tasarlanır; gerçek nesnelerin alanı bilince karşıtlık içinde tanımlanır. Hegel bu durumun kalıcı olmadığını iddia eder çünkü akıl, kendisinin nesne dünyasından ayrı olma durumunun sürdürülemeyeceğini keşfeder. Akıl, kendini ‘nesnelerin arkasında’ keşfeder, dünya *olarak* bilinen, kendi kendisinin kurucu pratiğinden üretilir. Bu keşif sürecinde, hem özne hem de nesnenin yeni kavrayışları ve bundan dolayı da yeni zıtlıklar ortaya çıkar. Bilincin etrafındaki dünya ile uzlaşmaya giriştiği süreç, sürekli yadsımayı, yani özne ve nesnenin bilgisinin ve her birinin bir diğeriyle ilişkisinin sürekli eleştirisini ve yeniden yapılandırılmasını gerektirir. Bilincin kesin yadsıma yoluyla gelişimi, tam olarak bilincin eski biçimlerinin aşılması deneyiminde ve bu anların yeni bir düşünümsel tutuma katılmasında gerçekleşir.

Hegel, olguların kimliğinin tarihten ve son tahlilde, öznenin ilk başlangıcından nasıl ayrılamaz olduğunu göstermeye çalıştı. Bizim anladığımız ve yorumladığımız haliyle dünya öznenin gelişimi ile birlikte değişir. Ancak herhangi bir kesin ‘şey’ veya ‘şey’ kavramı veya herhangi bir sonlu bakış açısı bu yolla elden çıkarılmaz. Daha ziyade, Horkheimer’in belirttiği gibi her bir görüşün [veya bakış açısının] koşullu [doğasının] düşünülmesi ve kendi hesabına sınırsız gerçeklik iddiasının reddedilmesi yoluyla sınırlı bilgi tamamen yok edilmez, fakat sınırlı, tek taraflı ve gerçekliğin bütüncül sisteminin içerisinde soyutlanmış olarak ele alınır.⁴

Öyleyse Hegel’e göre, bilgi eleştirisi kavramların temel bağımlılığını, sınırlılığını, soyutlanmışlığını vb. ve kavramların karmaşıklığını, tedricî olarak onları bütünü tüm resmine yerleştirerek açığa çıkarmaya çalışır.⁵ Sonuç, böyle her bir görünümün “basit yadsınması” değildir. Bilginin koşullu doğasının, onun yanlılığının farkına varıl-

⁴ Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit”, s. 236.

⁵ *a.g.e.*

ması kuşkuculuk veya göreceliliğe yol açmaz. Bunun yerine, en azından Horkheimer'in Hegel'i okuyuş tarzından, her bir anlayış, görüş veya bakış açısının "gerçeğin bir ânı" olarak korunmasına götürür.⁶

Horkheimer 1938'de yayımlanan "Montaigne ve Kuşkuculuğun İşlevi" makalesinde, Hegel'in diyalektik kuram ve kuşkuculuk arasındaki ilişki üstüne yargısının belirleyici olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdü.⁷ Diyalektik, "tikel temsil ve seçeneklerde tek taraflı, sınırlı ve geçici olanı gösterdiği sürece kendi içinde kuşkuculuğu barındırır."⁸ Öte yandan, tamamlanmamış veya tikel görüşleri basitçe 'hükümsüz ve geçersiz' olarak değerlendirmede sürece de kendini kuşkuculuktan ayırıştırır. Daha ziyade, diyalektik onların içinde sınırlı bir geçerliliktir.⁹ Sonuç,

herhangi bir kimsenin... sanki bilincin boş oluşu idealmiş gibi, değersiz olduğu için her şeyi unutulması [değildir]; fakat içinde hem tikel görüşlerin kabul edildiği hem de aynı zamanda tüm göreceliliği ve geçiciliğiyle birlikte gerçek ilişkilerin farkına varıldığı, kendisinin tüm iddiaları, çözümlemeleri ve sınırlamaları vb. ile birlikte, düşüncenin tüm sürecidir.¹⁰

Sonunda, Hegel'e göre 'gerçek bütündür' ve 'bütün' Horkheimer'e göre... belirli yapıdaki parçalardan..., sınırlılıklarının bilincindeki tüm sınırlı temsilleri kapsayan düşüncenin bütün sürecinden başka bir şey değildir.¹¹

Diyalektik yöntemi ayırt eden onun "tamamlanmış" düşünce sistemlerinin yetersizliklerinin ve kusurlarının farkına varmasıdır. Diyalektik yöntem, tamamlanmışlığın iddia edildiği yerdeki tamamlanmışlığı ortaya çıkardığı için eleştirel bir yöntemdir. Bir şeyin ne olduğunu, ne olmadığı bağlamında ve gerçek olanı henüz gerçekleştiril-

⁶ *a.g.e.*, s. 237.

⁷ Horkheimer, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 256.

⁸ *a.g.e.*

⁹ Bkz., G. F. W. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, çev., J. B. Baillie (Londra: Allen & Unwin 1966), s. 241-67, burada kuşkuculuğun, kendi yadsımasını kendi içinde barındırdığını ileri sürer. O kendi kendisinin standartlarını karşılayamaz ya da haklılaştırılmaz.

¹⁰ Horkheimer, "Montaigne und die Funktion", s. 256-257.

¹¹ Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 237.

memiş potansiyellik bağlamında kapsar. Bununla birlikte, sürekli eleştiri ve yeniden yapılandırma yoluyla bakış açılarının taraflılığı giderek aşılr. Hegel'e göre, her "görüş açısı" evrensel, mutlak İdea'nın –tüm özne-nesne farklılaşmasının nihaî aşkınlığı– açılmasında bir yere sahiptir. Bilgimiz ne kadar bu sınıra yaklaşırsa, o kadar gerçeğe yaklaşmış olur.

Ancak Horkheimer, Hegel'in kapsamlı sistemi üzerine materyalist bir eleştiri yerleştiremez. Hegel'in felsefesi, kendisinin düşüncesinin 'en içteki çabası' ile uyumlu olarak, Marcuse'nin dediği gibi, "aklın kimi aşırı standartlarla yer değiştirmesiyle değil ancak aklın kendisini, kendisinin hâlâ ne kadar mantıkdışı, kör ve ehlileştirilmemiş güçlerin kurbanı olduğunu fark edecek ölçüde zorlamakla" aşılmalıdır."¹² Diyalektik ne ölçüde idealist bir sisteme içkinse, o ölçüde yeniden şekillendirilmeli ve kesin bir şekilde yadsınmalıdır. Horkheimer'in yazdığı gibi:

Hegel'le birlikte bütün kuram artık tarih ile eklemelenmemektedir, ortaya çıkan ürünü artık soyut ve değişmez-olmayan her açıdan kuşatan [tamamen kapsayan, *umgreifendes*] bir düşünce vardır: Diyalektik sonuçlanmıştır [veya kapanmıştır, tamamlanmıştır – *abgeschlossen*].¹³

Horkheimer, Hegel'in 'sonlanmış' tarih kavramını –onun tarih felsefesini ve özdeşlik kuramını– reddetmesine rağmen, niyeti diyalektiğin merkezî yönlerini korumaktı. Bir yandan Hegel'in yaklaşımının ampirisist yadsınmasına karşı, diğer yandan İkinci ve Üçüncü Enternasyonalin belli ortodoks Marksistlerinin basitçe Hegel'in sistemini 'tersine çevirme' ve Marksizmi evrimci determinizmle eşitleme çabalarına karşı Hegel'in bilme süreci, bilgi formları eleştirisi ve tarihin dinamizm ve akışkanlığına dair öngörüsünü savunmaya çalıştı.

Bu Marksistlerin ve Hegel'in aksine olarak, elbette Horkheimer diyalektiği –materyalist diyalektiği– 'tamamlanmamış diyalektik' (*unabgeschlossene Dialektik*) olarak formüle etti. Horkheimer, ege-men koşulların geçici ve sınırlı olduğunun farkına varılmasının, onların zorunlu olarak daha tam ve mükemmel çabalarla üstesinden geli-

¹² H. Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press 1960) s. xiii.

¹³ M. Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 145.

neceği anlamına gelmediğini düşünür. Horkheimer, çelişkilerin önceden belirlenmiş olarak ortadan kaldırılmasına ve aşılmasına dair her türlü düşüncüyü reddetti. Tarihte, ilerleme garanti edilmemiştir; bu, tarihsel olarak eyleyen öznelerin üretken ve yeniden-üretken pratiklerine bağlıdır. Tarih birçok çelişkileri arttırır ve onların çözüm yollarını verir. “İçkin” imkânların ne zaman ve nasıl gerçekleştirilebileceği, kuramın tek başına çözebileceği bir konu değildir. Bu, pratik bir sorundur. Materyalist diyalektik *unabgeschlossen*’dir.

Üstelik, “nesnel” gerçeklik hiçbir zaman insanların kavramlarıyla ne özdeşdir ne de onun yoluyla tam olarak kavranabilir; ‘gerçekliğin ayrıksı ve tamamlanabilir kuramı basitçe olanaksızdır’.¹⁴ Marx ile uyumlu olarak, Horkheimer şunu ileri sürdü:

Ne öze ne de görünüşe göre, gerçekliğin tam bir resmi yoktur. Her şeyi kavrayan özne... fikrinin kendisi bile bir kuruntudur. Dahası, ne de soyut kavramların tek taraflılığının üstesinden gelinmesi diyalektik kurgular [*Konstruktion*] sanatında, Hegel’in düşündüğü üzere mutlak gerçeğe götürür. O her zaman belli tarihsel insanların düşüncelerinde gerçekleşir.¹⁵

Düşünce, tarihin önceden-verili bir bütünlük olarak genel bir görünümünü hiçbir zaman kazanamaz. Geçmişin olduğu kadar geleceğin de altını çizen özsel bir doğanın iç yüzünü kavrama anlamına gelen özdeşlik kuramlarının (ister idealist olsun ister materyalist) merkezî iddiaları, tarih-dışı bir bakış açısını gerektirmekle eleştirildiler.¹⁶ Hakiki materyalizm, ‘geçicilik-üstü ve zamanın getirdiği farklılıklardan soyut kavramlar inşa etmez’.¹⁷ Herhangi bir kimse olaylara ilişkin karmaşık kavramlar ve tarihsel dönemler oluşturabilir, ancak bunlar “tarihin kendi bütünlüğünün temeli” olarak yorumlanmamalıdır. Böylece Horkheimer örneğin şunu ileri sürdü:

İnsanın ve aynı şekilde bilinen ve bilimle bilinmesi gereken doğanın bilimsel düşüncesi, tarihin dinamizminin öğeleridir ve gelecekte bile bir rol oynayacaklardır. Ancak bunlar toplam süreç tarafından belirlenmiş ve değiştirilmiştir, nasıl ki, kendileri de onu belirleyip dö-

¹⁴ Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit”, s. 242-243.

¹⁵ Horkheimer, “Zum Rationalismustreit”, s. 145.

¹⁶ M. Horkheimer, “Materialism and metaphysics”, *Critical Theory*, çev., M. J. O’Connell (New York: Herder & Herder 1972) içinde, s. 25.

¹⁷ *a.g.e.*, s. 25.

nüştürüyorlarsa. O yüzden çağdaş durum bağlamında kurulan tanımların uygulanması veya aynı sonuca gelecek şekilde, bu kavramların çağdaş önemi bir gün anlamsız olabilir.¹⁸

Horkheimer'e göre toplum, 'sürekli kendini yeniden yapılandıran' bir bütünlüktür. Sonuç olarak, toplumsal mutlak fikri –toplumsal görünümünün tam veya mükemmel bir durumu– eleştirilir.

Mutlak bir düzen bulunduğu ve insan üzerindeki mutlak bir talep iddiası her zaman bütünü, şeylerin bütünlüğünü, sonsuzluğu bilme iddiasını varsayar. Ancak, eğer bizim bilgimiz aslında henüz son değilse, eğer kavram ve varlık arasında indirgenemez bir gerilim varsa, o zaman hiçbir önerme mutlak bilgi payesini talep edemez. Sonsuz bilgisi kendiliğinden sonsuz olmalıdır ve eksik kabul edilen bir bilgi mutlak'ın bir bilgisi değildir.¹⁹

Klasik idealist metafizikte, kavram ve nesnenin özdeş olduğu kabul edilir. Diğer taraftan Horkheimer, 'kavram ve nesne arasında indirgenemez bir gerginlik' olduğunu 've böylece... onda aklın [*Geist*] sonsuzluğu inancına karşı eleştirel bir savunma silahı' bulunduğunu ileri sürdü.²⁰ Bilinen nesne ve nesnenin gerçekliği ve gelişimi arasında her zaman mevcut bir gerginlik vardır. Eleştirel kuram bu gerginliği incelemeye ve onu değerlendirmeye çalışır.

Feuerbach, Marx ve Materyalizm

Tüm felsefi ve teolojik kategorilerin insan kaynaklı olduğu vurgusuyla birlikte, Feuerbach'ın felsefe ve teoloji eleştirisi Horkheimer'e göre, diyalektiği idealist biçiminden arındırma girişiminde hayatî bir dönüm noktasını teşkil etti. Özellikle Horkheimer, Feuerbach'ın insanın maddi varoluşunun her türlü bilincin zemini veya temeli olduğu konusundaki vurgusunu paylaşıyordu. Feuerbach'a göre, bilişsel süreci belirleyen 'mutlak, yani soyut tin' değil, aksine 'insanlığın bü-

¹⁸ *a.g.e.*, s. 31. "Zaman bağımlı ilgi" örneğin Horkheimer'in "bilgi", "halk" (*das Volk*), "özgürlük" ve "adalet" kavramıyla ilgili tartışmalarında resmedilen kavram ve kuramların tamamlayıcı bir ögesi olarak işlemseldir. Örneğin bkz., *a.g.e.*, s. 22-23, 31-46 ve "Egoismus und Freiheitsbewegung", *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 240-242.

¹⁹ Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 27.

²⁰ *a.g.e.*, s. 28.

tün özüdür (Wesen)'.²¹ Gerçeklik, insanların kendi duyumsal varlıkları, yani duyumsallıkları (*Sinnlichkeit*) yoluyla –belli fiziksel veya toplumsal koşullara yerleşmiş olan kendi ihtiyaç, istek ve çıkarlarının bilinci yoluyla– oluşur. Feuerbach'ın felsefesi yine de materyalizm felsefesindeki önemli gelişmelerin yalnızca başlangıcıydı. Nasıl ki Hegel kendi kavramlarını yeterince somutlaştırmayı başaramamıştı, aynı şekilde Feuerbach da başarısız kalmıştı. Feuerbach'ın diyalektiğin alanı olarak aldığı duyumsallık yetersiz bir şekilde birçok toplumsal ve siyasal pratiklere ayrıştırılmıştır.²² Feuerbach'ın somut insan etkinliğine dair farkındalığı geliştirilmemiştir. Bilme sürecinin öznesi olduğunu söylediği insan kavramı o öznenin dinamiklerinin bir somutlaştırılmasıdır. Bunu tam olarak açığa çıkarmak Marx'a bırakılmıştır.

Marx, materyalizm öğretisini kararlı bir şekilde daha da geliştirdi. İlk yazılarından itibaren, öznenin “belirli bir tarihsel çağın” ve dönüştürücü, dünya-kurucu etkinlikleri bağlamında insanların doğayla ve birbirleriyle karşılıklı ilişkisinin ‘insani olarak’ kavranması mümkün hale geldi.²³ Marx'ın praksis anlayışının merkezî önemi vurgulanır. Bu yolla, gerçeklik pratik tarafından kurulmuş olarak anlaşılır; o ‘hiçbir zaman saf bir şekilde özne ve nesne öğelerine ayrıştırılmaz’.²⁴ Ancak bu, onun insanın isteği gibi keyfi bir şekilde üretildiği anlamına gelmez. Materyalist bir bakış açısıyla gerçeklik, toplum ve doğa, özgürlük ve gerçeklik, halen varolan ve ortaya çıkan kültürler arasındaki bir etkileşim sürecidir.²⁵ ‘İnsan’ ve ‘madde’nin kendisi tarihsel insan etkinliğinin somut durumundan türetilir.²⁶

Bu konunun doğal bir sonucu olarak Horkheimer, materyalistlerin ‘duyum deneyiminde verili şeyi’ gerçek kabul etmelerine karşın, ‘duyumu mutlaklaştırmamaları’ gerektiğini ileri sürdü.

²¹ Ludwig Feuerbach, “Grundsätze der philosophie der Zukunft”, § 50, *Sämtliche Werke* (Stuttgart 1904) içinde, cilt 3, s. 313, aktarıldığı yer, Horkheimer, “Zum Rationalismusstreit”, s. 145.

²² Benzer bir görüşün gelişimi için bkz., Marx W. Wartofsky, *Feuerbach* (Cambridge: Cambridge University Press 1977), s. 21.

²³ Horkheimer, “Zum Rationalismusstreit”, s. 145.

²⁴ M. Horkheimer, “Materialism and Metaphysics”, s. 33.

²⁵ M. Horkheimer, “Authority and the Family”, *Critical Theory* yapıtı içinde, s. 51.

²⁶ Bu temalar aşağıda geliştirilmiştir.

Her şeyin kendini duyumlarla ortaya koyma zorunluluğu, duyumların tarihsel süreçte değişmediği veya onların dünyanın sabit köşe taşları olduğu anlamına gelmez. Eğer duyum deneyiminin kanıtı varolan yargı zeminlerinin bir parçası ise, bu tür deneyimler, dünyadaki sabit öğelerle özdeş olmaktan çok uzaktır.²⁷

Duyum deneyimi bilginin önemli bir temeli olmasına karşın, koşullu ve değiştirilebilir; değişik toplumlardaki insan etkinliği yapısının, kültürünün ve kuramının bir ürünüdür.²⁸ İnsanların ne gördüğü, hayatın nasıl üretildiği ve yorumlandığına bağlıdır. Kavrayış her zaman belli erkeklerin ve kadınların, özellikle de belli bir toplum içindeki belli toplumsal ilişkilerin kavranışıdır: Horkheimer, materyalizmin 'düşüncenin özerkliğine dair her türlü iddiaya meydan okuduğunu' savundu.²⁹

Bütün toplumsal süreçteki tüm faktörlerin 'hareketin süreci' içinde yer aldığı kabul edilir. Bu, 'parçaların' 'bütün'le ilişkisini de kapsar.³⁰ Parçaların –ister bireyler ister toplumsal sınıflar ya da kurumlar olsun– daimi etkileşimi ve gelişmesiyle, bütün de önceki aşamalardaki verili olabilirliklerden bazılarını gerçekleştirerek değişir. Bütünün bu kavranışı, Bertell Ollman'ın bütünlüğün diyalektik ve materyalist kavramlarına dair yazdığı üzere, 'şimdinin geçmiş kökenlerine odaklı ve muhtemel geleceğe dönük değişim ve etkileşimin, dünyanın başlıca ayırt edici özellikleri'ni imâ eder.³¹ Bu görüşün bir sonucu olarak Horkheimer, tikel kuramlarda hesaba katılması gereken güçlerin etkileşimiyle başa çıkabilmek için 'genel bir formül olmadığını; formülün her bir durumdan ayrıca çıkarılması gerektiğini' ileri sürdü.³² Örneğin, bir kuramın kendisini anlarken, özne ve nesne, parça ve bütün, özel ve evrensel arasındaki ilişkiyi tarihsel olarak kavramak zorundayız. 'Her iki yönün, insan ve insan üstünün, tekil ve sınıflandırılabilirin, yöntemselin ve özün karşılıklı etkileşimini ve bunların herhangi birini, gerçeklikler olarak, diğerinden ayırmadan'

²⁷ M. Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 42-43.

²⁸ *a.g.e.*, s. 42. Horkheimer, bu görüşü savunmak için o zamanlar psikolojideki en son gelişmeler de dâhil birçok argümana başvurmuştur.

²⁹ *a.g.e.*, s. 26.

³⁰ "Zum Rationalismusstreit", s. 161-164.

³¹ B. Ollman, "Marxism and Political Science", *Politics and Society*, cilt 3 (1973), s. 496.

³² Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 29.

kavramalıyız.³³ Cehaletten bilgiye herhangi bir doğrusal yol bulunmamaktadır. Bütünlüğün varoluşunu öne sürebilir ve onun bilgisine doğru çabalayabiliriz, ancak onun terimleri sabit değildir ve bu yüzden hiçbir zaman bütünüyle şeffaf hale getirilemez. ‘Bilgi’ ve ‘nesne’ basit gerçekliğini gerektiren bir bilme işleminin imgesi ‘soyut anlamlandırmanın somuta dönüştürülmesi’dir.³⁴

Eleştirel Kuramın Yapısı

Her düşünce, idea ve tikel, tüm toplumsal yaşam süreciyle iç içe örülmüştür. Eleştirel kuram nesneyi kendi gelişiminin çoklu biçimlerinde yansıtma çabasına rağmen, her attığı adımda belirli tarihsel koşullara bağımlıdır.³⁵ İçeriği her zaman değişmektedir. “Eleştirel kuram için bütün olarak genel ölçütler bulunmamaktadır, çünkü böyle ölçütler her zaman olayların tekrarına ve dolayısıyla kendini yeniden üreten bir totaliteye bağlıdır...”³⁶ Bu sosyolojik radikalizm yine de eleştirel kuramın mantıksal yapısına dair sorulara yol açar. “Gerçek Sorunu Üstüne” başlıklı makalesinde Horkheimer’e göre:

Sonluluğun metafizik niteliğini, bir vahyin ağırbaşlılığını [terk etmiş bir diyalektik kuram] insanların yazgısıyla sarılmış geçici bir öge haline gelir. Sonlanmamış diyalektik, buna karşın gerçeklik damgasını yitirmez. Aslında, birisinin ya da diğersinin düşüncesindeki sınırlılığın ve tek tarafılığın açığa çıkarılması entelektüel sürecin önemli bir yönünü oluşturur... Herhangi bir kimsenin epistemik konumunun haklı eleştirisinin bir gün yapılacağı, onun düzeltilmeye açık olduğu şeklindeki soyut çekince kaydı materyalistler arasında kendini çelişkili kanılar veya şüpheli kararsızlıklar için bir hoşgörüyü değil, kişinin kendi hatasına ve düşüncesinin devingenliğine karşı ihtiyatlılığı ifade eder... Doğru olarak gördüğümüz kuram bir gün ortadan kaybolabilir, çünkü onun kavramsal gelişiminde bir rol oynayan pratik ve bilimsel ilgiler ve daha da önemlisi, onun işaret ettiği şeyler ve koşullar ortadan kalkmaktadır... ancak daha sonraki bir düzeltme, daha önceki bir gerçeğin

³³ *a.g.e.*

³⁴ *a.g.e.*, s. 31.

³⁵ “Zum Rationalismusstreit”, s. 150–151.

³⁶ Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, *Critical Theory*, s. 242 (düzeltilmiş çeviri).

daha önce doğru olmadığı anlamına gelmez, ... idealist yanılmasadan kurtulan diyalektik görecelilik ve dogmatizm arasındaki çelişkinin üstesinden gelir. Eleştiri ve belirlenim sürecinin kendi duruş noktasında sona ereceğini varsaymamasına karşın, onun bilgisinin –onun kavramlarının ve yargılarının işaret ettiği tüm bağlamda– yalnızca bireyler ve gruplar için geçerli olmadığı fakat sadece geçerli olduğu, yani karşıt kuramların yanlış olduğu inancını hiçbir şekilde terk etmez.³⁷

Ancak kuşkuculuk veya görecelilikten kaçınmak için kuram ve pratik, gerçek ve değer vb. arasındaki ilişkiler nasıl kavranır? Eleştirel kuram hangi gerçeklik kavramına başvurur?

Horkheimer'in bu sorulara karşı tepkisi karmaşıktır. Kendisinin duruşunun her zaman sabit olmadığı ve zamanla değiştiği en baştan söylenmelidir. Çözümlememi, Enstitü'nün en üretken dönemi olan 1930-1945 yıllarında yaptığı çalışmaları üzerinde yoğunlaştıracam (yine de daha sonraki yazılarına atıfta bulunulacaktır). Bu dönem süresince Horkheimer'in duruşu en azından üç ögeyi içerdi. İlki, yapı bakımından Marx'ın kapitalist meta üretimi ve değişimine benzer şekilde ele aldığı bir ideoloji eleştirisi düşüncesi bulunmaktadır. İkincisi, disiplinlerarası bağlamda yöntemsel araştırmanın önemi üzerinde bir vurgu vardır. Üçüncüsü, kuramların nihaî doğrulanmasında praksisin merkezî önemi üzerindeki vurgudur. Bunların her biri yorumlanmayı gerektirir.

İdeoloji Eleştirisi

Horkheimer kavram ve nesne, sözcük ve şey arasında bir açıklık olduğunu ileri sürdü: Bunlar toplam toplumsal sürecin birbirlerine bağımlı ancak indirgenemez yönleridir. Onun değerlendirmesine göre, 'ruh'u (veya kültürü) 'doğa'ya indirgemek ne kadar yanlışsa, 'doğa'yı da 'ruh'a indirgemek o kadar yanlıştır. Bu karşıtlıklardan herhangi birini aynı şekilde somutlaştırmak da bir hatadır. İçine yerleştikleri bütün bağlamdan, elde edildikleri süreçlerden soyutlandıkları zaman,

³⁷ Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 246-247, çev. ve aktaran, T. McCarthy, "On the Problems of Truth and Objectivity in the Early Writings of Max Horkheimer" (Boston: Felsefe Bölümü, Boston University, teksir), s. 7-8.

'doğa' ve 'ruh' gibi felsefi kavramlar 'yetersiz, boş ve yanlış' hale gelirler.³⁸

Nihâî ikilik varsayımı da [o halde aynı şekilde] kabul edilemezdir... İki kutup tekçi bir ilkeye indirgenemez, yine de onların ikiliği aynı zamanda büyük ölçüde bir ürün olarak anlaşılmalıdır.³⁹

Bu fikirler Horkheimer'in gerçeklik düşüncesinin merkezî yönlerini anlamak için temel oluşturur.

Eleştirel kuram, 'düşünceler ve gerçeklik arasındaki kırılmayı' değerlendirmeyi amaçlar. İşlem yöntemi, içkin eleştiridir.⁴⁰ İçkin eleştiri, 'söz konusu ikili arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve onları aşmak amacıyla, kavramsal ilkelerinin savlarıyla birlikte tarihsel bağlamında varolanla' karşılaşır.⁴¹ Örneğin Marx'ı takip ederek Horkheimer, burjuva düzeninin düşünceleri ve gerçekliği, söylemleri ve eylemleri arasında bir çelişki olduğunu ileri sürdü. Burjuva toplumsal düzeni kendi siyasal ve ahlâk felsefesinin merkezine büyük evrensel idealleri, 'adalet, eşitlik ve özgürlüğü' yerleştirir. Serbest ve âdil değişim koşullarını yaratarak evrenselliği uygulamaya koyduğu iddia edilir. Meta veya pazar sisteminin talep ve arz, yararlılık ve yararsızlık, bireysel çıkarlar ve kıt kaynaklar vb. arasında dinamik bir denge yaratacağı kabul edilir; bunun kişisel ihtiyaçları ve istekleri tatmin etmenin en etkili ve âdil biçimi olduğu ileri sürülür. Onun evrenselci ilkeleri buna rağmen uygulamada yadsınır.

Kapitalizmin içkin eleştirisi yoluyla ekonomiyi tamamen egemenliğine alan kavramlar kendi karşıtlarına [dönüşür]: Âdil değişim toplumsal adaletsizliğin derinleşmesine; doğru bir değişim serbest ekonomi tekellerinin hâkimiyetine; üretken emek üretimi engelleyen iliş-

³⁸ M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press 1974), s. 171.

³⁹ *a.g.e.*

⁴⁰ Horkheimer'in içsel eleştiri anlayışı özellikle 1930'lar ve erken 1940'larda değişti. Bu, Adorno'nun etkisini ve terimi daha kesin anlamasını yansıtmaya başladı. Burada sunulan içsel eleştiri fikri, Horkheimer'in daha önceki yazılarında geliştirilen görüşlere dayanır, ancak onları sistematik bir çerçeveye – Horkheimer'in geç 1930'lar ve erken 1940'lardaki duruşunun çerçevesine – yerleştirmeye çalışır.

⁴¹ Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 182.

kilerin güçlenmesine; toplum yaşamının sürdürülmesi insanların yoksullaşmasına [*Verelendung*].⁴²

Ancak kavramların kendi zıtlarına dönüşme süreci sadece soyut ve mantıksal bir süreç değildir. Yöntem, amaç açısından ‘yeterli’ olmalıdır. Meta ekonomisinin kendi içsel olumsuzluğunu ortaya koyduğu savunulur. Onun kendi gelişimi, kendi kendisiyle ve mümkün olanla ilgili iddialarını yalanlar. Bu bakış açısından Horkheimer, burjuva toplumu ne kadar ‘adalet, eşitlik ve özgürlüğe’ dair devrimci vadini yerine getirmekten uzaklaşırsa, onun kendi standartlarına karşı o kadar başarısız olacağına söylenebileceğini ileri sürdü. ‘Bencil bireysel çıkar ve toplumsal ilerleme’ arasında bir uyum telkin eden liberal kapitalizm ideolojisi “negatif diyalektiği, kitlelerin kendi çalışmalarıyla ‘artan derecede kendilerini köleleştiren ve her türlü acı çekme ile tehdit eden bir gerçeklik üretmesini’” gizler.⁴³

İçkin eleştiri yoluyla gelişen toplumsal kuram, ‘kendi gelişim seyri içinde’ toplumsal dünyanın farklı yönlerini araştırmakla ilgilenir. Bir nesnenin kavramsal ilkeleri ve standartlarıyla başlar ve onun belirtelerini ve sonuçlarını açıklar. Daha sonra, nesneyi (örneğin nesnenin işlevini) bu belirtiler ve sonuçlar ışığında yeniden inceler ve değerlendirir. Eleştiri böylece, diyelim ki, “kendi içinden” ilerler ve bu yolla kendi kavramlarının nesne üzerine ilgisiz değerlendirme ölçütleri uyguladığı suçlamasından kaçınmayı umut eder. Sonuç olarak, nesnenin yeni bir anlayışı –çelişkilerin ve olanaklılığın yeni bir kavranışı– geliştirilir. Böylece nesnenin ilk imgesi aşılır ve nesnenin kendisi kısmen değişime uğrar.

Horkheimer’in kendi dilinde bu noktayı yeniden ifade edelim: Toplumsal incelemeci özdeşlik ve farklılık birliği –kendi içinde çelişkiler barındıran zıtların birliği– olan bir nesneyi gözlemler. Nesnenin kendisiyle ilgili görüşü kendisinin etkin gerçekliği tarafından yalanlanır. Düşün ve eleştiri yoluyla, o kendi sınırlarının farkına varabilir; yani o kendi standartları tarafından başarısız olur. Bu farkındalık yoluyla gelişir ve radikal değişime açık hale gelir.

⁴² M. Horkheimer, “Nachtrag”, *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 195.

⁴³ Friedrich W. Schmidt, “Hegel in der Kritischen Theorie der ‘Frankfurt School’”, Oskar Negt (der.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt: Suhrkamp 1971), s. 24.

'Kendi kavramsal ilkeleri'nin iddialarıyla varolanla karşılaşırken, eleştirel kuram yadsıma ilkesini kendi yaklaşımının başlıca dayanağı olarak elinin altında tutar. Çerçevesi çizilecek gerçekler öncelikle yadsımalardır. Ancak içsel eleştiri üzerine temellenen bir ideoloji eleştirisi sınırlara ve böylece mevcut düzende içkin olan kapatılmış olabilirliklere işaret ederek belli bir pozitif karakter kazanır.

Yadsıma önemli bir rol oynar... Yadsıma çift taraflıdır –hâkim ideolojinin mutlak iddialarının ve gerçeklerin küstah iddialarının bir yadsınması... [Eleştirel kuram olarak gelişen] felsefe mevcut değerleri ciddi biçimde kabul eder, ancak onların göreceliğini açığa vuran kuramsal bütünün parçaları olduğunda ısrar eder. Özne ve nesne, sözcük ve şey mevcut koşullar altında birleştirilemediği sürece, bizler yadsımanın ilkeleri tarafından yanlış sonuçların enkazından görece doğruları kurtarmaya girişmeye zorlanırsınız.⁴⁴

Horkheimer'in, mevcut toplumsal yaşamdaki olumsuzluğu anlamının özgürlük praksi ile eşit kapsamlı olduğunu imâ etmediğini belirtmek gerekir. Düşün ve eleştiri pratiği gerekli ancak belirli tarihsel durumların üstesinden gelmek için hiçbir şekilde yeterli bir koşul değildir.

Bunu varsaymak, gerçek felsefeyi tarihin idealist yorumuyla karmakarışık bir hale sokmak ve ideal ve gerçek, kuram ve pratik arasındaki merkezî farkı gözden kaçırmak olur.⁴⁵

O halde, kuram ve pratik arasında kesinlikle bilinçli, devrimci bir siyasetle doldurulması gereken boş bir alan vardır (erken dönem Horkheimer!). Yalnızca böyle bir pratik gerçek maddi özgürlüğün koşullarını yaratabilir. Horkheimer, eleştirel kuramın toplumsal bütünlükteki çelişkileri, özellikle varolan ve ideoloji arasındaki çelişkileri ortaya çıkararak bu pratiğin gelişmesine katkıda bulunabileceğini savundu.

Bu bağlamda ideolojiler, önermelerin zorunlu sınırlanmışlığı ve koşullu geçerliliği ile karıştırılmamalıdır.

Bir önermenin ve bir ideolojinin koşullu doğası oldukça farklı iki şeydir. Haklı bir biçimde, ideoloji olarak adlandırabileceğimiz şeyin sınırı her zaman güncel işler ve bilgimiz tarafından belirlenir. [Bir önermenin veya genel bir bakış açısının] tarihsel olarak koşullu do-

⁴⁴ Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 182-183.

⁴⁵ *a.g.e.*, s. 183.

ğasına nüfuz etmek hiçbir zaman onun ideolojik olduğunun kanıtıyla özdeş değildir. Daha ziyade, bunun için onun toplumsal işlevinin... anlaşılmasına gerek vardır.⁴⁶

Zihinsel olarak elde edilen gerçeklik fikrinin ve biçimlerinin ideolojik olup olmadığı onların *belirli tarihsel bağlamlardaki* rollerine ve işlevlerine bağlıdır. Tekil (veya küme olarak) iddialar, bakış açıları ve felsefeler, eğer toplumsal çelişkileri baskın bir sınıfın veya grubun lehine saklıyor veya maskeliyorsa, ideolojik olarak değerlendirilebilirler. Örneğin, bilinç biçimleri genelleştirilebilir çıkarları temsil ettiklerini iddia edip ancak yönetici sınıfın belli ve hizipsel çıkarlarını sakladığı sürece; ve/veya toplumsal ilişkilerin belli kümelenmelerinin sonucu olmalarına karşın toplumsal çıktılarının doğal çıktılar olduğunu savunduğu sürece; ve/veya çatışma yüklü olmasına karşın toplumsal durumu uyumlu olarak yücelttiği sürece ideolojiktir. İdeolojiler yine de yalnızca yanılısına değildir. Onlar toplumsal ilişkilerde somutlaşır ve ifade edilirler. Toplumsal yaşamın belli tür yorumlarının tarih-dışı ve asosyal karakteri kendiliğinden toplumsal ilişkilerin kişisel olmayan ve şeyleşmiş biçimlerine dönüşümünün bir yansıması olabilir. İdeolojiler 'varoluş tarzlarını' ifade edebilirler. Bu yüzden ideolojiler aynı zamanda çoğunlukla insanların, birbirleriyle ve dünyayla olan ilişkilerini deneyimledikleri simgeler, fikirler, imgeler ve kuramlar paketidir. İdeolojilerin ne ölçüde toplumsal ilişkileri gizemleştirdikleri ya da çarpıtılmış toplumsal ilişkileri yeterince yansıttıkları (ancak, böylece çarpıtılmamış toplumsal ilişkilerin olanaklılığını gizemleştirirler) özel durumlarda ve bağlamlardaki bir araştırma sorusudur.

Ancak eleştirel kuram, toplumun performansı ve ideolojilerin meşrulaştırılması arasındaki çatışmayı sergilemeyi ve temalaştırmayı amaçlamasına karşın bu, Horkheimer'in görüşüne göre ahlâki ilkelerle ilgili herhangi bir dogmatizmi imâ etmez.

Toplumsal kuram normatif dogmatizme teslim olmaksızın, değer yargılarının kuşkucu bir şekilde geri çevrilmesi sorununu atlatabilir. Bu, toplumsal kurumları ve etkinlikleri kendi standartları ve idealleri olarak belirledikleri değerlerle ilişkilendirerek başarılabilir... Böyle

⁴⁶ M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, (Frankfurt 1930) s. 74, aktaran, Helmut Dubiel "Ideologiekritik versus Wissenssoziologie", *Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie*, cilt 61, no. 2 (1975), s. 234.

bir çözümlenmeye tâbi tutulursa, toplumun mevcut kalıplarını en iyi temsil eden toplumsal teşekküller, onların gerçekte oldukları ve kabul ettikleri değerler arasındaki yaygın açığı kapatacaktır. Bir örnek verecek olursak, kamusal iletişim, radyo, basın ve film medyası sürekli bireyin nihaî değerlerine ve vazgeçilemez özgürlüğüne bağlılığını açıklar, ancak öyle bir yolla işlerler ki, bireyleri belirlenen tutumlara, düşüncelere prangalayarak ve alışkanlıkları satın alarak bu tür değerleri yeminle inkâr etme eğilimindedirler. Hâkim değerler ve toplumsal bağlam arasındaki kararsız ilişkiler toplumsal kuramın kategorilerini eleştirel olmaya ve böylece toplumsal gerçeklik ve onun önerdiği değerler arasındaki gerçek çatlağı göstermeye zorlar.⁴⁷

Toplumsal bir kurumun faaliyetleri, öne sürülen amaç ve hedefleri geçerli kabul edilmeksizin belirtilen amaç ve hedeflerin ışığında incelenebilir. Ancak eleştirel kuramın kategori ve kavramları sırf betimsel değildir. İçkin eleştiri yoluyla 'yaşam bulurlar ve toplumun suçlanmasına girerler' (Marcuse). Böylece bilim ve eleştirinin bir birleşmesi söz konusudur.

Eleştirinin dayandığı standartlar her zaman kültür ve zamana bağımlıdır. Bu gerçek yine de yerleşik eleştirel bir duruşun benimsenmesini önlemez. Horkheimer, bunun radikal görecelilik anlamına gelmediğini savundu. Bu daha ziyade eleştiri için doğrulanmış pozisyonların 'her zaman için' doğrulanmış olmayacağını ve 'her zaman için' aynı çağrışımlarda bulunmayacağını farkına varılmasını imâ eder. Bu tür standart ve değerler belli bağlamlara görecelidir, ancak buna rağmen onların içinde nesnel olabilir. Sonuç olarak doğruya dair özgün ve klasik fikir, 'isim ve şeyin uyumlaştırılması' sağlanabilir.⁴⁸ İçsel eleştiri ve onun merkezî aracı olumsuzlama yoluyla, "şeyler kendi gerçek isimleriyle çağrılabilirler."⁴⁹

İçsel eleştirinin önemi Adorno ve Marcuse'nin çalışmalarında da vurgulanır. Her ne kadar farklı yollarla geliştirseler de, onlar yukarı-

⁴⁷ M. Horkheimer, "Notes on Institute Activities", *Studies in Philosophy and Social Science*, cilt 9, no. 1 (1941), s. 122.

⁴⁸ Bu gerçeklik anlayışı kendi kaynağını Platonculuk gibi klasik nesnel akıl sisteminde bulur. Ancak bunlar mitolojik olarak, "evrenin amansız düzeninin yüceltmelerinde" bulunduğundan, hemen basitçe bu sistemlerden devralınamazlar. Bkz., Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 179-183.

⁴⁹ *a.g.e.*, s. 179-180.

daki metodolojik doktrinin belli yönlerine bağlı kalma konusunu paylaşırlar. Üstelik önemli bir nokta üzerinde hemfikirlerdir; yani içsel eleştiri yöntemlerini geliştirmekle Marx'ın yönteminin esas bir ögesini geliştirmişlerdir. Bu görüş en açık şekilde Adorno'nun yazılarında dile getirilmektedir ve takip eden bölümde tartışılacaktır.

Disiplinlerarası Araştırma

1930'lardaki makalelerinde Horkheimer, kuramlar ve yöntemler her ne kadar her zaman tarihsel ve toplumsal süreçlerin içine yerleşmiş (olarak anlaşılmalı) olsa da, her kuramsal iddianın kendini ilgili tikel ampirik bilimlerin sonuçlarına 'sunması' ya da ona 'boyun eğmesi' gerektiğini düşündü. Eleştirel kuram en gelişmiş 'geleneksel' kuramlarla bir uyum sağlamalıdır (Horkheimer'e göre 'geleneksel kuram' ifadesi aşağılayıcı bir anlam taşımasına rağmen –bu tür kuram toplumsal olgulara sanki onlar verili ve değişmeyen niteliklere sahipmiş gibi yaklaşarak toplumu onaylar– kendisi onun çoğunlukla ilgili fikirler, eleştirel olarak kendine mâl edilebilecek fikirler sağladığını fark etti). Tekil, ampirik bilimlerin sınırlılıkları ve tek taraflılığı yöntemli araştırmalarla kazanılan deneyimleri reddederek değil, fakat kendi kavramlarının ve yargılarının işaret ettiği toplam bağlam içinde onların çalışmalarını yeniden yapılandırarak ve yeniden yorumlayarak aşılmalıdır. Bilimsel kuram ve araştırmanın yeterliliğini belirleyen geleneksel ölçütlere (örneğin mantıksal tutarlılık, yöntembilimsel açıklık, sonuçların tekrar üretilebilirliği veya diğer kuramların ya da işlem biçimlerinin hesaba katmadığı problem ve meseleleri açıklamak için karşılıklı geçerlilik kapasitesi) hak ettiği değer verilmelidir. Bu saygı, yine de verili, tekil olguları bilgi üretiminin tek zemini olarak gören aralıksız ve münhasır bir dikkat kesilme anlamında alınmamalıdır. Bu, (felsefi, kuramsal ve disiplinlerarası bakış açılarını uygulayarak) incelenen olgunun doğası üstüne sistematik düşünmeyi dışlamamalıdır.

İncelemenin farklı ancak yine de karşılıklı ilişkili iki aşaması birbirinden ayrıştırılarak, tekil sosyal bilimler ve eleştirel kuram arasındaki uçurumun üstesinden gelinmelidir: 'Temsil' veya 'sunum' (*Darstellungsweise*) ve 'araştırma' (*Forschung*) süreçleri. Mevcut bilimsel deneyimler temelinde ilerleyen bütün ilgili kavramlar, tanımlar ve önermeler dikkate alınmalıdır. Bu kavramlar sosyo-tarihsel olayların

kavranması için gerekli malzemenin esaslı bir kısmını oluşturur. Ancak temsil süreci bağlamında, kuramsal yeniden yapılandırmada, bunlar ele alınır ve yeniden yorumlanır. Sonuç olarak, bunlar kavramlar ve kuramların daha geniş bir çerçevesinde yeni bir anlama kavuşur. Kavramlar yeni işlevler, anlamlar ve imalar kazanır. Bunların yeni niteliği, kendilerinin ortaya çıktığı ve daha önce anlaşıldıkları soyut –yanlı ve tek taraflı– bağlamları yadsır. Horkheimer ‘temsil’in ‘parça’ veya ‘bir şey’in çözümlemesini bütünlük bağlamına yeniden yerleştirebileceğini ileri sürdü. Tikel duruş noktalarınca oluşturulan tikel bakış açıları kendi yerlerini felsefi olarak dirayetli, disiplinlerarası programlar tarafından tamamlanan bütünün yeniden yapılandırılmasında bulmalıdır.⁵⁰ Ancak bu iş bittikten sonra, tarihin gerçek akışı yeterli bir şekilde tespit edilebilir. Enstitü’nün ilk günlerinde aslında Enstitü’nün örgütsel yapısı ve bu yöntembilimsel çerçeve arasında kayda değer bir türdeşlik vardı.⁵¹ Horkheimer, yönetici olarak çoğunlukla kendisini Enstitü’nün himayesinde yürütülen araştırma bulgularının sentezleyicisi olarak gördü.

1941’de yayımlanan kısa bir makalede Horkheimer, eleştirel kuramın son tahlilde toplumu anlamının yeterli kategorilerine ancak tümevarımsal olarak ulaşılabileceğini ileri sürdü. Her ne kadar kendisinin tümevarım anlayışı geleneksel tümevarım anlayışı değilse de, bu onun konumundaki bir değişikliği temsil ediyor görünmektedir. Walter Benjamin’in etkisini takip ederek Horkheimer’e göre tümevarım, ‘onun ne üstünde ne de ötesindeki bir şeyi değil, tikeldeki evrenseli’ araştırmanın bir yöntemini sunar: Çünkü “toplum maddi anlamda her bir tekil toplumsal alanın veya ilişkinin türlü yollarda bütünün kendisini içerdığı ve yansıttığı bir ‘sistem’dir.”⁵² Eleştirel toplumsal araştırma, ‘tikele doğru olabildiğince derine inmeli ve onun içindeki evrensel yasayı keşfetmelidir’. Tarihsel bütünlüğün kavranabilme derecesi, tikel toplumsal olguların ayrıntılı kuramsal ve ampirik

⁵⁰ Bkz., Horkheimer, *Kritische Theorie*, cilt 1, s. 31-66, 118-174, 228-276.

⁵¹ Bu, Helmut Dubiel tarafından çok iyi bir şekilde belgelenmiştir: “Dialektische Wissenschaftskritik und Interdisziplinäre Sozialforschung: Theorie und Organisationsstruktur des Frankfurter Instituts für Sozialforschung (1930 vd)”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial-Psychologie* (26 Jahrgang 1974), 2.

⁵² Horkheimer, “Notes on Institute Activities”, s. 123.

incelemelerinin bir sonucudur.⁵³ ‘Bir tikelden diğerine ve ondan sonra da soyutlamanın tepelerine ilerlemek’ yerine önerilen şey, kuram için destekleyici kanıtın yalnızca disiplinlerarası bir bağlamda tikel olguların düşünüldüğü yolları, yani diğer olgularla karşılıklı bağımlılık içinde onların oluştuğu ve kimliklerini sürdürdükleri yolları çözümlenmekle açığa çıkarılabilir gibi görünmektedir. İçkin eleştirinin savları bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Kuram ve Eylem

Eleştirel kuramın esas nitelikleri üstüne Horkheimer’in yazılarındaki üçüncü öge, kuramların nihaî doğrulanmasında praksisin merkezî rolünü vurgulamaktadır. İnsanlar ve toplumla ilgili fikirlerin değerlendirilmesinin ve doğrulanmasının tarihsel mücadelelere bağlı olduğu söylenir. Bu fikir en iyi şekilde Marx’ın çalışmalarına bakılarak anlaşılır.

Feuerbach Üstüne Tezler’in ilkinde Marx, materyalizm ve idealizm bağlamında kendisinin eleştirel duruşunu özetledi.

Bugüne kadarki (Feuerbach’inki de dâhil) tüm materyalizmin başlıca kusuru nesnenin, gerçekliğin, duyularımızla kavradığımız şeyin duyumsal insan etkinliği olarak, pratik olarak, öznel olarak değil; yalnızca nesne veya düşün [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır. Böylece, materyalizme karşıt olarak etkin taraf idealizm tarafından soyut olarak geliştirildi –ki bu elbette gerçek duyumsal etkinliği öyle bilmez...⁵⁴

Marx, ‘duyumsal insan etkinliğini’ idealizmin soyut tarafı ile yan yana koyarak yorumladı. Feuerbach üstüne ikinci tezde, bu kategorinin epistemolojik açıdan dışarıdan alınmasına işaret etti: “Pratikten kopuk düşüncenin gerçeklik veya gerçek-dışılığı üstüne tartışmak tamamen *skolastik* bir sorundur.” Sorun pratik bir sorundur; “insan gerçeği, yani kendi düşüncesindeki gerçeklik ve gücü, bu-tekyanlılığını pratikte ispatlamalıdır.”⁵⁵ Önerilen şey kuramın eylemde ve eylem yoluyla test edilmesi ve doğrulanması gibi görünmektedir.

⁵³ Temsil ve araştırma tikelin uygun doğasını kavrarken birleşirler.

⁵⁴ K. Marx, “Theses on Feuerbach”, Marx ve Engels, *The German Ideology* (New York: International 1970) içinde ek olarak yer almaktadır, s. 197.

⁵⁵ *a.g.e.*

Marx'ın tarihsel materyalizmi nesnelliğin ve özneliğin bir reddini sağlar. Ona göre, toplumsal gerçeklik ne öznenin tamamen “dışında-ki” bir şeydir ne de basitçe insan düşüncesinin yarattığı bir şey. Daha ziyade, gerçeklik, pratik ve emek yoluyla oluşturuluyor ve kuruluyor olarak kavranır. Pratik ve emek aracılığıyla insan türü maddi dünyayı sentezler ve değiştirir ve bu yolla doğayı da, kendi kendisini de dönüştürür. İnsan kavrayışının nesnelere kendiliğinden, türün kendi üreten ve kendini oluşturan etkinliğinin bir ürünüdür. Doğadan veya insan türünden ne anladığımız, her ikisi de etkin bir şekilde dönüştüğünden, zamanla değişir. Bilme süreci tarihsel varlıktan ayrıştırılamaz.

Ancak Marx'ın sıklıkla ifade ettiği üzere tarih, aktörlerin bilinçli ve hemen isteyebileceği tarzda yapılmaz. Verili bir tarihin yapılmasını önceleyen koşullar vardır, bu koşullar toplumsal hareketi koşullandırır ve rasyonel amaçların takibi olarak tamamen açıklanabilecek herhangi bir eşgüdümlü eylemin kapsamını sınırlandırır. Gerçeklik bireyleri etkiler, onlara kısıtlar koyar: Görünüşe bakılırsa o, “insan-dışı”, nesneleşmiş ve şeyleşmiş bir şey olarak kalır. Yine de bu durum değiştirilebilir. Öznenin basitçe onun “öteki”sini kendine mâl etmesiyle değiştirilemez olmasına karşın, insanlar toplumun nasıl işlediğini anlamaya başlarlar; onu toplumsal bir ürün olarak anlarlar ve onun dönüşüme açık olduğunu kavrarlar. Mevcut düzene dair doğru olanın gelecekteki durumu bakımından da doğru olması gerekmez. Ancak bundan daha fazlası, Marx'a göre doğru bilincin varolması için, yalnızca bilinç gerçekliği kavrayıcı olmalı değildir, aynı zamanda gerçeklik (ideoloji üretimiyle) sistematik bir biçimde bilinci artık çarpıtamayacak şekilde değiştirmelidir. Bunun başarılabilmesi için, ‘hakiki bir özgür yaşam’ (yani en azından belli bir Marx okumasında, orada insan varlığına içkin temel, başarılmamış potansiyellerin gerçekleştirileceği bir yaşam) yaratılmalıdır. Elbette, böyle bir yaşamın başarılıp başarılamayacağı pratikten bağımsız karar verilebilecek bir soru değildir. Marx'ın Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresinde verdiği söylevde belirttiği gibi,

... bizler ... iki yaygın hataya dikkat etmeliyiz... Devrimciler kimi zaman krizlerin dışında asla hiçbir yolun olmadığını ispatlamaya çalışırlar. Bu bir hatadır. Öyle kesinlikle umutsuz bir durum gibi bir şey yoktur... İleride mevcut durumdan ‘asla’ hiçbir çıkışın olmadığını kanıtlamaya çalışmak düpedüz ukalalıktır veya kavram-

larla ya da sözcüklerle oynamaktır. Bu ve benzer sorunlarda yalnızca eylem gerçek “kanıt” olarak hizmet edebilir.⁵⁶

Horkheimer’in duruşunun bu görüşün bir uzantısı olduğu iddia edilebilir. O eleştirel kuramı tarihsel sürecin dışına oturtmayı reddetti. *Dergi* makaleleriyle, bir tür tarihsel-pratik doğrulamaya atıfta bulunur. Örneğin şöyle yazmıştır:

Tarih, bilen öznenin... sadece bakıp görmesi için gerçeğin düzeltilmesi ve daha fazla belirlenmesiyle uğraşan bir şey değildir; daha ziyade, ona sahip olan insanın onun yanında sağlam durması, onu uygulaması ve desteklemesi, ona göre davranması, gerici, sınırlı, tek taraflı duruşlara karşı onu iktidara ulaştırması ölçüsünde, gerçek daha fazla ileriye götürülür. Bilgi süreci gerçek tarihsel irade etme ve eylemeyi ve aynı şekilde deneyim ve algılamayı gerektirir. Sonraki, önceki olmadan ilerleyemez.⁵⁷

Horkheimer’e göre toplumsal kuramcılarının edilgin bir biçimde üzerinde düşünebilecekleri nesnel bir gerçeklik yoktur. Toplumsal kuramcı her an, incelenen toplumsal sürecin olduğu kadar ‘onun potansiyel eleştirel kendi-farkındalığının’ da bir parçasıdır.

Kuram, tarihle iç içe geçmiştir. Onun kavramları ve kategorileri toplumsal ilişkilerin, pratik insan etkinliklerinin ve tarihsel mücadelelerin gelişim ve oluşumuna işaret eder. O halde, eğer bir kuram doğruysa bu, tarihte görülecektir. ‘Ona sahip olan insanlar... onu yönetim konumuna getirdiği’ ölçüde doğrulanacaktır. Praksis, Horkheimer’in değerlendirmesine göre tarihsel, siyasal ve epistemolojik bir kategoridir. Bu nokta 1935’te yayımlanan bir makalede açığa kavuşturulmuştur.

İnsan ve toplumla ilişkili fikirlerin gerçekleşmesi ve doğrulanması, laboratuvar deneylerinde veya belgelerin araştırılmasında değil, inancın kendisinin önemli bir rol oynadığı tarihsel mücadelelerde bulunur. Şimdiki zamanın uyumlu olduğuna dair yanlış görüş... kendisinin pratik yalanlanmasında bir faktör haline gelerek... uyumsuzluğun ve düşüşün yenilenmesinin bir ânını oluşturur... Egemen du-

⁵⁶ K. Marx, *Collected Works*, cilt 31, s. 226-227, aktaran: György Lukács, “N. Bukharin: Historical Materialism”, kendisinin *Political Writings* (London: New Left Books 1972) içinde, s. 141-142.

⁵⁷ Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit”, s. 247.

rumların doğru kuramı, krizin derinleşmesinin ve felâketlerin yakınlığı öğretisi, kesinlikle, sürekli tüm ayrıntıları ile onaylanmaktadır; ancak bunda içkin olan [*einwohnt*] daha iyi bir düzenin resmi ve bunun yoluyla şimdiki zamanın 'kötülüğü'ne [*schlechtigkeit*] işaret edilmesi –insanlığın ve onun yapabileceklerinin içkin temsili– tarihsel mücadelelerin seyri sırasında belirlenir, düzeltilir ve onaylanır.⁵⁸

Aynı makalesinde, Horkheimer, sözünü sakınmadan şunu ifade etmiştir:

Gerçek doğru pratiğin doğasında bulunur ve onun bir anıdır.⁵⁹

Eleştirel kuramın bu tanımı birçok ilâve sorunun ortaya çıkmasına yol açar. Eğer tüm bilgi, kültür ve zamana bağlı olarak ele alınırsa ve eğer bilişsel süreçler pratiğin bir ânı (yönü veya aşaması) olarak anlaşılırsa, daha önce ifade ettiğimiz gibi, geçerli ve doğru bilgiyi nasıl ayırt edebileceğimize dair soruya yol açar. Horkheimer, düşünce ve kuramların tarihsel mücadelelerde test edildiğini ileri sürdü. Ancak, gerçeğin herhangi bir toplumsal grup tarafından ileriye taşınmadığını yazdı. Onun işaret ettiği grupların *ilerici* gruplar olduğu söylendi.

Bir kuramın değeri tek başına formel doğruluk ölçütüyle belirlenmez... bir kuramın değeri, *ilerici toplumsal gruplar* tarafından belirli tarihsel anda üstlenilen görevlerle bağlantısında belirlenir. Ancak bu değer [bile] tüm insanlık için hemen geçerli olmaz, ilk anda yalnızca, bu görevlerle ilgilenen gruplar için geçerli olur.⁶⁰

Bu düşünce nasıl haklılaştırılabilir? Hangi anlamda, belirli toplumsal grupların ve sınıfların görevi yenilikçidir? Horkheimer'in bakış açısına göre, 'doğru pratikler' yoluyla, gerçeği ilerilere taşıdıkları ölçüde toplumsal grupların mücadeleleri ilericidir. 'Gerçek, doğru pratiklerin bir ânıdır'. Ancak, eğer kendi konumu çevrimsellikten kaçınacaksa, o zaman soru şu şekli alır: Doğru pratikler, yani eleştirel kuramın üzerine temellendiği pratikler, kendisinin ideolojik kuramla-

⁵⁸ *a.g.e.*, s. 244-245.

⁵⁹ *a.g.e.*, s. 256.

⁶⁰ Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit", s. 146-147 (vurgu bana ait). Bir kuramın ve onun doğruluğunun değeri arasında önemli bir ayrım yapılmalıdır. Bir kuram doğru olabilir, bazı değerlere göre çok az ilgili olduğundan terk edilir. Horkheimer genellikle bu ayrımı yapar, ancak bunun imâ ettiği şeye göre hareket etmez.

rın niteliği olduğunu söylediği taraflı veya hizipsel pratiklerden ve çıkarılardan nasıl ayrıştırılabilir?⁶¹

Tüm düşünce ve kuramlar insan ilgilerine bağlı olmasına karşın Horkheimer, eleştirel kuramın ‘belli’ bir pratik ilgiyi –erkeklerin ve kadınların sınıflı toplumun sınırlamalarından ve her türlü biçimiyle tahakkümden özgürleşmesine yönelik ilgiyi– ifade ettiğini ve onun tarafından yönlendirildiğini ileri sürer:

Bireysel aşamalarla ilgili tüm öngörülerine ve öğelerinin en gelişmiş geleneksel kuramlarinkilerle uyumuna rağmen, eleştirel kuramın kendinde içsel olan sınıf tahakkümünün kaldırılması ilgisinin dışında başka hiçbir özel amacı bulunmaz.⁶²

Bu ayrılıkçı bir ilgi değildir, daha ziyade ona göre genelleştirilebilir bir ilgi, yani ‘tüm halkın’ (*Allgemeinheit*) ilgisidir.⁶³ 1930’ların başında Horkheimer, kendi kategorilerinin, kavramlarının oluşumunda ve tüm gelişim aşamalarında materyalist ve eleştirel bir kuram bu genel ilgiyi kendi ilgisine getirdiğini vurguladı. Bu yıllar boyunca Horkheimer, özellikle sınıflı bir toplumda (veya despotça siyasal bir grubun tahakkümü altındaki bir toplumda) ‘genel ilgi’nin başarılamayacağına çünkü *bireysel* özerkliğin pratikte yadsındığını göstermeye çalıştı. Aşağıda değinildiği üzere, bu konunun görünüşe bakılırsa paradoksal doğasını açığa kavuşturdu.

Alışıldık kapitalist toplumsal ilişkiler, diğer birçok şey arasında, bireyin kendince tanımlanan belli amaçları ve ilgileri takip edebilme özgürlüğüne bağlıdır. Bireysel tercihin önemi, burjuva kuramı ve pratiğinin tam da merkezinde yer alır.⁶⁴ Toplumun ilerlemesinin serbest bir pazarda farklı istek ve ilgilerin etkileşimine dayandığı söylenir. Bu düşünceye liberalizmin temel ilkelerinden biri aittir –bir birey kendi çıkarını takip etmekle aynı zamanda tüm toplumun ortak çıkarını

⁶¹ Horkheimer, gerçeği doğru eylemin bir ânı, doğru eylemi de gerçeği ileriyeye taşıyan bir şey olarak düşündüğünde çevrimsellik ortaya çıkar.

⁶² M. Horkheimer, “Traditionelle und Kritische Theorie”, *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 190.

⁶³ Örneğin bkz., “Zum Rationalismusstreit”, s. 156.

⁶⁴ Önceki beş paragrafta ortaya konan konum Horkheimer’in “Egoismus und Freiheitsbewegung” (1936), “Zum Rationalismusstreit” (1934) ve “Traditional and Critical Theory” çalışmalarında değişik şekillerde geliştirdiği görüşlerine dayanmaktadır.

rına hizmet eder.⁶⁵ Horkheimer, bu fikirlere bireycilik doktrini olarak atıfta bulunur.

Kapitalist üretim ve değişim koşulları altında, insanlar kendileri için çalışmaya koşullandırılırlar. Birey tüm varoluşun odağıdır. Ancak bireyin öznelliği hem vurgulanmış hem de inkâr edilmiştir. Vurgulanmıştır çünkü birey, feodalizmin siyasal bağlarından kurtulmuş olarak pazarda –toplumsal organizasyonun en iyi yerinde– özgürce alışveriş yapmaya başlamıştır. Bireyin başarısı doğru ve yanlış yargılamakta kılavuz haline gelmiştir: Pratik başarı bireysel gelişimin hem işareti hem de ödülü haline gelmiştir.⁶⁶ Bireyin öznelliği inkâr edilmiştir, çünkü kişi alışveriş bağlamında yalıtılmıştır. Değişim işlemleri, bireyselliğin örgütlendiği biçimdir. Kişisel çıkarın takip edilmesi maddi çıkarların takibi ile eş anlamlı tutulmaya başlanmaktadır.⁶⁷ Burjuva toplum düzeni bağlamında, “bireysel özgürlüğün” liberal savunması ideoloji olmakta, bu ise kısmî çıkarları, burjuva sınıfının çıkarlarını maskeleymektedir.

Durumların bu şekilde yeniden üretimi özel mülkiyet sisteminin, bireylerin ‘kendilerine dikkat etmelerini’ emreden ilkenin bir sonucudur.⁶⁸ Ancak, neredeyse tüm bireylerin bu rekabetçi yalıtılma içindeki tüm çabaları nafiledir. Ekonomik kazanç ve kârın dar kafalı bir sıklıkla takip edilmesi en sonunda bireysel kişisel-çıkarları etkisiz hale getirmektedir. Genç Horkheimer’in bu görüşünün merkezinde, Marx’ın meta ekonomisi çözümlemesi ile bir uyum bulunmaktadır.⁶⁹ Bireylerin ücretli emek/sermaye ilişkileri içinde şekillenen çabaları, ‘sömürü, yoksullaşma, işsizlik, enflasyon ve krizler’ ile sonuçlanmaktadır. Böylece, bir yanda toplum verili toplumsal ilişkiler içinde bireylerin emeğiyle yaratılmakta ve değiştirilmekte, diğer yandan ise kendi dinamiklerini üstlenmektedir. Toplum, ‘sermayenin dünyası’ haline

⁶⁵ Frankfurt Enstitüsü, *Aspects of Sociology*, çev., J. Viertel (Heinemann 1973), s. 51.

⁶⁶ Horkheimer, “Egoismus und Freiheitsbewegung” *Kritische Theorie*, cilt 2, s. 62 vd.

⁶⁷ Öznenin kişisel çıkar takipçisi ve bencil olarak kavranması toplumda hâkim bir güç halini alır.

⁶⁸ Horkheimer, “Traditional and Critical Theory” s. 213.

⁶⁹ Horkheimer, Marx’ın değer kuramını takip ederek, hâkim değişim ilişkilerinin sömürüyü yarattığını ve gizlediğini ileri sürdü. Çünkü kapitalizm onu yeniden üretenlerden artı değeri gasp etmektedir.

gelmektedir. Bireyler arasındaki rekabetçi ilişki giderek bireyin kontrolünün ötesindeki 'kör ve anarşik' bir toplumsal gelişim sürecini doğurmaktadır. Bu, girişimciler için olduğu kadar proleterler için de geçerlidir.

Özgürlüğün kalbinde ve girişimcinin özgünlüğünde... insanlığın kendi kaderini kontrol edemediği bir toplumsal duruma uyarlanma var... Onun rasyonel olarak düzenlenmesi yerine, amaçsız bir işleme boyun eğme, onu bütünüyle şekillendirmek yerine kişinin onun aracılığıyla kâr etmeye çabaladığı irrasyonel durumdaki bir topluma bağımlılık... Özgür girişimcileri motive eden içlerinden gelen övünülecek bir karardan ziyade, ruhsuz ekonomik dinamiklerdir; ve onların kendi varlıklarını teslim etmek haricinde bu duruma karşı yapabilecekleri bir şey yoktur....⁷⁰

Kıscacası birey, bireycilik içinde kendi bireyselliğini yadsımaktadır. Kapitalist toplumsal ilişkiler bağlamında, tüm toplumun ve tabiî ki bireyin ihtiyaçları çarpıtılmakta ve inkâr edilmektedir. Büyük ekonomik birliklerin devri ve kültür endüstrisi bu eğilimleri desteklemektedir. Bu nedenle siyasal görev bireyi, bireyciliğin koşullarından özgürleştirmektir.⁷¹

Eğer bugün, 'genel halkın' (*Allgemeinheit*) çıkarları, onun kör zulümüyle karşı karşıyaysa, o zaman bu gerçeğin nedeni, toplumun bu haliyle, kendisini birçok üyesinin kişisel-çıkarlarıyla zıt düştüğü gerçeğinde aranmalıdır. Bu çelişkinin üstesinden, bireylerin çıkarlarını bastırmaktan ziyade... ancak üretim ilişkilerinde, tüm toplumun temelinde, kesin bir değişim ile çözüme ulaşılabilir.⁷²

Bu görev Horkheimer tarafından toplumun üyelerinin çoğunun görüşlerinin ('çıkarlarının' ve 'ihtiyaçlarının') gerçekleştirilmesi için mücadele etmek olarak betimlenir. Horkheimer, *Dämmerung*'daki birçok özdeyişte, 'Bilim ve Kriz Üstüne Notlar' (1932) ve 'Çağdaş Felsefede Rasyonalizm Üzerine Tartışma' (1934) adlı çalışmalarda bu bakış açısının üretici süreç içindeki konumları sayesinde yenilikçi olan, yenilikçi toplumsal güçlerin bakış açısı olduğunu imâ etmiştir. Kuram, 'belirli bir toplumsal sınıfın' –proletaryanın– 'zihinsel (*geist-*

⁷⁰ "Authority and the Family", s. 82-83.

⁷¹ "Zum Rationalismusstreit", s. 150 vd.

⁷² *a.g.e.*, s. 156.

gen) ve maddeci durumuna' uyum göstermelidir.⁷³ Bu durumun Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirdiği durumdan çok da farklı olmadığı söylenebilir.⁷⁴ Genç Horkheimer'e göre proletarya için önemli olan şey, kapitalizmin kıt değerleri dağıtımındaki katı tutumuyla tatmin edilemeyecek ihtiyaçları ortaya çıkarmasıdır –bu ihtiyaçlar yeterince ifade edilebilirse, kapitalizmin vaat ettiği adalet, eşitlik ve özgürlüğün yaşanması ile ancak karşılanabilecek ihtiyaçlardır. Öyleyse, eğer bu ihtiyaçlar militan sınıf bilincine dönüştürülürse, onlar kapitalizmin üzerine kurulduğu evrenselci ilkelerin gerçekleştirilmesi için bir temel teşkil edebilirler.⁷⁵ Çünkü Marcuse'nin yazdığı gibi, proletaryanın kendi özgürlüğüne yönelik özel yararı “aynı zamanda genel yararadır. Bir sınıf olarak kendisini ve diğer sınıfları ortadan kaldırmadan, kendini özgürleştiremez... Proletaryanın *devrimci bir sınıf* olarak hedefleri kendisini aşmaktadır: Tarihsel, somut hedefler sabit kalmasına karşın, onlar kendi sınıfları bağlamında belli bir sınıf içeriğinin ötesinde genişlemektedirler.”⁷⁶ 1930'ların sonlarına dek, Horkheimer eleştirel entelektüelin düşüncesinin ‘kitlelerin gelişmesinde... uyarıcı, etkin bir faktör’ olduğuna inandı. Eleştirel kuram, özgürleşimdeki ilgiyi, tüm sınıflı toplumların aşılması ilgisini kendisinin ilgisi haline getirmekle, toplumsal çelişkiler konusunda daha fazla farkındalık yaratmaya ve böylece insan varoluşunda nesnel bir yükselmeye yardımcı olabilir.⁷⁷

1930'ların sonları ile birlikte Horkheimer, işçi sınıfının potansiyel gelişimi konusunda giderek daha fazla hayâl kırıklığına uğramaya başladı. Her ne kadar hâlâ eleştirel kuramın görüş açısının üretici süreçler ve proletaryanın konumu ile uygun olduğunu belirtse de,

⁷³ *a.g.e.*, s. 146.

⁷⁴ Ancak onların pozisyonlarının aynı olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Horkheimer, herhangi bir sınıf duruş noktasının statikleştirilmesine karşı uyardı. “Traditional and Critical Theory”de yazdığı üzere, bugün her toplumsal tabakanın bilincinin, ne kadar doğruya eğilimli olursa olsun, ideoloji tarafından sınırlanmış ve bozulmuş olması mümkündür.

⁷⁵ Örneğin bkz., “Zum Rationalismusstreit”, s. 146-147 ve 156, ve “Zum Problem der Wahrheit”, s. 244-245, 247 ve 256. Ayrıca bkz., “Traditionelle und Kritische Theorie”, s. 190.

⁷⁶ H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, (Boston: Beacon Press 1972), s. 124.

⁷⁷ Horkheimer, “Traditionelle und Kritische Theorie”, s. 162-164.

giderek bu durumun işçi sınıfının pratikleri ile daha az ilintili olduğunu vurgulamıştır.⁷⁸ Sonuç olarak, eleştirel kuramın duruşunun nesnellliğini şöyle haklılaştırmaya çalıştı:

Onun [eleştirel kuramın] kendisi için belirlediği açıklama ve haklılaştırma insan etkinliğinin rasyonel örgütlenmesine yönelik bir ilgi[dir]. Çünkü o yalnızca önceden-varolan yaşam biçimleri tarafından belirlenmiş hedeflerle değil, aynı zamanda insanlıkla ve onun tüm olasılıkları ile de ilgilenir.⁷⁹

‘Şimdi sadece imgelem olarak görünen’ rasyonel bir toplumun amacının ‘gerçekten her bir insanın içinde bulunduğu’nu ekledi. O, insanda potansiyel olarak verilidir.⁸⁰

Horkheimer’e göre rasyonel bir toplum fikri yalnızca *ex negativo* olarak elde edilebilir: Bu, içkin eleştirinin işaret ettiği bir toplumdur; o toplum mevcut düzenin çelişkilerinden özgür olan bir toplumdur. Ancak Horkheimer böyle bir toplumun doğası hakkında, eğer söylerse, o da çok az olumlu şeyler söyler. Bu kasıtlıdır. “Eleştirel kuramın amaçladığı esas değişim türüyle ilgili olarak, o gerçekten ortaya çıkana dek onun somut bir kavranışı.. olamayacaktır. Muhallebinin kanıtı eğer onu tatmaksa, bunun tadılması hâlâ gelecektedir.”⁸¹ Diyalektik zorunlu olarak negatiftir. ‘Rasyonel bir toplum’ yalnızca ‘gelecek için mücadelede’, ‘sermaye dünyasına’ (erken Horkheimer) ve ‘bütün biçimleriyle teknik rasyonelliğin tahakkümüne’ karşı mücadelede ortaya çıkabilir. Mevcut çelişkilere karşı mücadele yoluyla rasyonel bir toplum fikri daha açık tanımlanır hale gelebilecektir.

Buna rağmen Horkheimer, yalnızca rasyonel bir toplum fikrini tartışmakla kalmamış, aynı zamanda ‘insanın içine’ yerleşmiş böyle bir topluma yönelik ilgiyi de tartışmıştır: Bu, bazen ifade ettiği üzere, ‘insan emeğine içkindir’. Rasyonel bir topluma yönelik ilginin ‘insana içkin olduğu’ veya potansiyel olarak insanlarda verili olduğu şeklindeki iddianın temelleri nelerdir? Bu ilginin statüsü nedir? Toplumun eleştirmeni elbette ‘alternatiflere’, ‘gömülü imkânlarla’ işaret edebiliyor olmalıdır. Ancak bunlar, eğer ütöpik bir düşüncenin ürününden

⁷⁸ Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit”, s. 256.

⁷⁹ Horkheimer, “Nachtrag”, s. 193.

⁸⁰ *a.g.e.*, s. 198. Bkz., “Montaigne und die Funktion”, s. 259.

⁸¹ Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, *Critical Theory*, s. 220-21.

başka bir şey olarak görülecekse, açıklanabilir temelleri olmalıdır. Eğer ütopyacılık ithamı bertaraf edilecekse Horkheimer, kendisi de fark ettiği üzere, rasyonel toplumun gerçek potansiyelini değerlendirebilmelidir. Eğer rasyonel bir toplum fikri gerçek bir tarihsel hareketle birleştirilecekse, bu sonrakinin olanaklılığı gösterilmelidir.⁸²

Horkheimer'in 1937'den önceki yazılarında, bu konulara tepkisinin birbirine bağlı iki argüman dizisi şeklinde geliştiğini düşünüyorum.⁸³ İlki, mevcut emek sisteminde tatmin edilemeyen ve potansiyel olarak, genelleştirilebilir çıkarları temsil eden yeni ihtiyaçların geliştiği iddiasıdır. Bu iddia, Marx'ın kapitalist ekonomilerin gelişimine dair tespitlerine atıfta bulunularak savunulmaktadır. Bu tespit büyük ölçüde kendisinin bireylerin kişisel çıkarlarının kapitalist ekonomilerde yadsındığı argümanına temel sağlar. Burjuva toplumu 'kişisel başarıya dayalı praksisi' sınırlandırır ve inkâr eder. Horkheimer Marx'ı takip ederek proletaryanın potansiyel olarak bu koşulu aşabileceğini ileri sürer. Proletarya bu göreve üretim sürecindeki konumuyla hazırlanmıştır. Ücretli emekçi pozisyonunda, öyle görünüyor ki, bireysel "kazancın" peşinde koşmak (diğerlerinin çıkarları pahasına) kendi kendisini yenilgiye uğratan bir stratejidir. Kişisel çıkarların böylesine ayrıksı biçimde peşinde koşulması, işçinin sermayeye karşı sesini çıkaracak gücü bulmasını engeller. Öyleyse, yalnızca kolektif bir eylem stratejisi belli temel ihtiyaçların ve isteklerin (örneğin; maddi faydanın artırılması, günlük yaşam üzerinde denetim, tatmin edici iş) takip edilmesinin tek temelidir. *Bireylerin* doyurucu bir yaşamın koşullarını sağlayabilmesinin yolu, sadece kolektif hareketten geçer. Sonuçta, 'bireyselliğin özgür bırakılabilmesi', ancak 'tüm toplumsal değişimi, sınıf ilişkilerini güçlendiren ekonomik yapıların' ortadan kaldırılmasıyla sağlanabilir. Daha fazla bireysel özgürlüğün ve mutluluğun gerçekleştirilmesi için yapılan kolektif mücadele birçok insanın *deneyiminin bir parçasıdır*. Bu mücadele, kitlelerin 'genel çıkarları' geliştirilecekse ileri taşınmalıdır; örneğin, 'bireylerin özgür

⁸² Mevcut teknik kapasiteler veri alındığında, eleştirel kuram öyle bir toplum mümkün olduğu ölçüde, kendi amacı olarak 'özgür insanlar topluluğunu' alır. Bkz., Horkheimer, "Traditionelle und Kritische Theorie" s. 165-166, 168.

⁸³ Kendisinin çalışmalarında bu argümanlar ne yeterince geliştirilmiştir ne de açıkça birbiriyle ilişkilendirilmiştir...

gelişimi, kıt değerlerin *âdil* dağıtımı ve toplumdaki *eşitlik* gerçekleş- tirilmelidir.

İkinci olarak, eleştirel kuramın yorumladığı bazı görüngülerin belli koşullar altında geliştirebilecek, türün doğal nitelikleri olduğu görüşü vardır. Horkheimer Freud'u ve özellikle libido kuramını takip ederek, türün içgüdüsel yapısının gerginliğin rahatlatılmasına ve ihtiya- çların karşılanmasına yöneldiğini ileri sürdü.⁸⁴ Daha önce belirtildiği üzere, Horkheimer'e göre libido kuramı insanların hazza ve kendini-korumaya ilişkin bir çabayı paylaştığını göstermektedir. Öyleyse, insan varoluşunda 'sürekli akan bir içgüdü kaynağı'⁸⁵ şeklinde bir katman vardır. Her ne kadar materyalizm insan ihtiyaçlarının de- ğiştirilebilirliğini açığa çıkarsa da, Horkheimer'e göre:

İnsanın mutluluğu can atması hiçbir haklılaştırma gerektirme- yen doğal bir gerçek olarak görülmelidir... arzuların tatmini, 'da- ha yüksek dürtülerden' farklı olarak, hiçbir neden, bahane veya haklılaştırma gerektirmez... insanlar basit haz ve acı tepkileri ile belirlenmişlerdir.⁸⁶

Ancak kapitalizm libido güduları üzerine sınırlamalar koyar ve bu nedenle duyguları bastırmayı, suçluluk duygusunu ve genel ıstırapları ebedileştirir. Yine de, üretici güçlerdeki yoğun artış yoluyla, insan potansiyelinin özgürleşmesi olanağını yaratır. Bu potansiyelin ger- çekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği *a priori* düşünme ile çözülebile- cek bir sorun değildir. Yadsımanın yadsınması, insan gelişiminin üzerindeki mevcut sınırlamaların ve kısıtlamaların kaldırılması insan- ların özerk eylemlerine bağlıdır.

Savaş Sonrası Gelişmeler

Batı'daki devrimin başarısızlığı, proleter devrimci bilincin yokluğu, tekelci kapitalizmin büyümesi, (otoriter) devletin ve bürokrasinin ge-

⁸⁴ Horkheimer ilk yazılarında, Freud'un daha sonradan geliştirdiği birçok kavramı (örneğin ölüm içgüdü) reddetmesine karşın, libido kuramının geçerliliğini kabul etmiştir. Bkz., Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbe- wegung", s. 73-81 ve "Zum Rationalismusstreit", s. 164-167.

⁸⁵ Bu görüş daha önce s. 43-44'te tartışılmıştır [yazarın, bu makalesinin de içinde yer aldığı kendi kitabında -H.E.B].

⁸⁶ Horkheimer, "Materialism and Metaphysics", s. 44-45 (düzeltilmiş çeviri).

nişlemesi ışığında Horkheimer, sıklıkla kendi duruşunu gözden geçirmeye ihtiyaç duyduğunu itiraf etti.⁸⁷ Unutulma tehlikesi altında olan bir geçmiş –özgürleşme mücadelesinin tarihini– korumakla ve bağımsız, eleştirel düşünme kapasitesini sürdürmekle gitgide daha fazla ilgilenmeye başladı.

1940'ların başında, Horkheimer'in çalışmalarında evrensel ahlâki ilkelerle uyumlu ihtiyaçların ivedi ortaya çıkışına dair çok az şey vardı. Kuram ve devrimci pratik arasındaki ilişki üstüne pek az bir tartışma vardı. Proletaryanın konumu tarafından temsil edilen genelleştirilebilir çıkarlara göndermede bulunarak eleştirel kuramın projesini haklılaştırma stratejisi gitgide önemini yitirmişti. Horkheimer, disiplinlerarası araştırma bağlamında içkin eleştiri üzerine yoğunlaştı – onun düşüncesinin bu iki çizgisi çoğu zaman birbirinden ayrılrsa da. Örneğin, ampirik araştırmalarla (örneğin otoriterlik üstüne) eşzamanlı olarak yürütülen felsefe projeleri (tarih felsefesi üstüne) *Dergi* makalelerinde gerekliliğini savunmuş olduğu 'dinamik birlik'ten yoksundur. 1950 ve 1960'lar boyunca, Horkheimer'in ilgileri birçok değişikliğe uğradıkça, bu eğilimler daha da belirginleşti.

Belki de en önemli gelişme kendisinin belli metafizik ve teolojik gelenekleri yeniden yorumlamasıydı. 1960'ların ortalarına kadar, teolojik bir andan yoksun herhangi bir felsefeyi ya da eleştirel duruşu savunamayacağını düşündü; yani aşkın veya sonsuz ya da 'bütünüyle ötek'i'nin bir farkındalığı.⁸⁸ Dinsel-olmayan bir teoloji anlayışını –öyle bir teoloji ki, her türlü örgütlü kilise veya mezheple her türlü bağlantıları reddederken, ampirik olarak verili dünyayı aşan deneyimin boyutlarına yoğunlaşır– geliştirmeye çalıştıkça, düşüncesi gittikçe spekülatif olmaya başladı. Horkheimer'e göre teoloji, insanlığın yakın gerçekliğin ötesine geçme ve özgür ve âdil bir toplum kurmaya ilişkin yatıştırılması mümkün olmayan arzusunun ifadesidir.⁸⁹ 'Genel

⁸⁷ Örneğin, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Nisan 1969'da yazdıkları yeni bir önsözde Horkheimer ve Adorno, şöyle derler: "Bizler şimdi bu kitaptaki her tezi bir elemeye tâbi tutmadan savunamayız: Aksi, gerçekliğin özünün tarihsel olduğunu savunan kuram ile bağdaşmayacaktır".

⁸⁸ Bkz., Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*.

⁸⁹ Horkheimer'in teoloji ve dine yönelik yaklaşımının mükemmel bir tartışması için bkz., Rudolf Siebert, "Horkheimer's sociology of religion", *Telos*, no. 30 (1976) ve Julius Carlebach, *Marx and the Sociologists: Max Hork-*

halkın çıkarları'yla (*Allgemeinheit*) ilgili daha önceki ilgilerinin izleri –‘rasyonel bir topluma yönelik ilgisi’– bu düşüncede korunmuş olmasına karşın, bunlar oldukça belirsizdir. Horkheimer’in ideoloji eleştirisine dair özgün programını daha sonraki çalışmalarında ayırt etmek zordur.