

T O M
B O T T O M O R E

F R A N K F U R T
O K U L U

ve Eleştirisi



SaY

Modern Düşünce

Frankfurt Okulu ve Eleştirisi

Tom Bottomore (1920-1992)

İngiliz Marksist sosyolog. 1953-1959 yılları arasında Uluslararası Sosyoloji Birliği sekreterliğini ve 1969-1971 yılları arasında İngiliz Sosyoloji Birliği başkanlığını yürüttü. 1952-1964 yılları arasında London School of Economics'de okutman; 1965'ten 1985'e kadar Sussex Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak çalıştı. Simon Fraser Üniversitesi'nde Politik Bilimler, Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü başkanlığı yaptı.

Çok sayıda sosyolojik ve politik yayına editör olarak katkıda bulundu. 1983 yılında *A Dictionary of Marxist Thought*'un editörlüğünü yaptı ve William Outhwhite'la birlikte hazırladığı *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought* ise ölümünden sonra 1993 yılında yayımlandı.

Frankfurt Okulu ve Eleştirisi

Tom Bottomore

İngilizceden çeviren:
Ümit Hüsrev Yolsal

say

Say Yayınları

Modern Düşünce Dizisi - 15

Frankfurt Okulu ve Eleştirisi / Tom Bottomore

Özgün adı: *The Frankfurt School and Its Critics*

Bu eserin İngilizce orijinali ilk kez Ellis Horwood Ltd ve Tavistock Publications tarafından 1984 yılında yayımlanmıştır. Eserin bu edisyonu ilk kez Routledge tarafından 2002 yılında yayımlanmıştır.

Copyright (c) 1984, 2002 Tom Bottomore. Tüm hakları saklıdır.

Routledge tarafından yayımlanmış İngilizce edisyondan, Routledge'in izniyle yapılmış çeviridir. Routledge, Taylor and Francis Group'un bir alt kuruluşudur.

Türkçe yayın hakları Akcalı Ajans aracılığıyla © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0299-1

Sertifika no: 10962

İngilizceden çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal

Sayfa düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı / İstanbul

Tel.: (0212) 613 68 94

Matbaası sertifika no: 12992

1. baskı: Say Yayınları, 2013

Say Yayınları

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Editörün Önsözü.....	7
Giriş	11
1	
Okul'un Oluşumu.....	17
2	
Eleştirel Kuramın Doruğu.....	33
3	
Çöküş ve Yenilenme.....	71
Sonuç: Eleştirinin Eleştirel bir Değerlendirmesi	93
Yaşamöyküsel Notlar.....	113
Okuma Önerileri.....	117
Dizin.....	119

EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ

Alman toplum kuramından Frankfurt Okulu, son iki neslin toplumbilimcilerini önemli ölçüde etkiledi. Frankfurt Okulu, Weimar Alman Cumhuriyet'inin ilk yıllarında esasında Marksçı bir kuramsal araştırma merkezi olarak ortaya çıktıysa da, Max Horkheimer'in 1930'lu yıllardaki ilk yazılarından Jürgen Habermas'ın en son çalışmalarına kadar belli başlı figürlerinin çalışmalarının anadamar Batı Marksçılığıyla ilişkisi oldukça muğlak oldu. Bununla beraber Horkheimer ve Adorno'nun geliştirdikleri farklı 'eleştirel toplum kuramı' ve daha sonraki Frankfurt Okulu kuramcılarının bu kuramı yeniden işleme-si, modern toplumbilimin yayılmasında Frankfurt Okulu'na önemli bir rol veren (kimi zaman belli belirsiz) bir düşünceler ve kavramlar silsilesi oluşturdu. Birçok Frankfurt Okulu yazarının biraz çelişkili bir biçimde Marksçı kavramları reddetmelerine rağmen, bu, özellikle 1960'lı yılların sonunda yerleşiklik kazanmaya başlayan Marksçı toplumbilimin yeniden doğuşunda araçsal bir görev üstlendi.

Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının büyük bir kısmını anadamar Marksçı kuramdan ayıran dikkate değer bir uçurum söz konusu olsa da, Max Weber'in toplumbiliminin –özellikle modern toplumun ussallaşma süreçlerini ele

alışındaki- derin kültürel kötümserliği ile Horkheimer'ın, Adorno'nun ve Marcuse'un eleştirel kuramın ana ögesi olarak 1930'lu yıllardan 1960 yıllara değin geliştirdikleri burjuva kültürü ve entelektüel düşünce eleştirisi arasında çarpıcı koşutluklar görmek de ilginç. Tom Bottomore'un bu koşutluğu betimlerken açıkça belirttiği gibi, kötümserlikleri, Frankfurt Okulu düşünürlerini Marksçı toplum kuramından geri çekecek onları ideolojinin, felsefe ve Yeni-Hegelci eleştirisine doğru yönlendirildi. Muhtemelen en iyi şekilde "umutsuzluk içindeki köktenciler" diye görülebilecek olan Horkheimer, Marcuse ve Adorno, kapitalist toplumun diğer boyutlarından çok, kültürel dışavurumlarının üzerinde duran bir kapitalist toplum kuramından sorumluydular. Faşizmin Almanya'daki doğuşunu deneyimlemeleriyle bağlantılı olması gereken bir kültürel kayboluş ve çöküş ortamına yakalanan bu insanların bu dönem boyunca geliştirdikleri "eleştirel kuram", ağırlıklı olarak toplumsal ve kültürel değerlerin artan usdışılığıyla ve bu değerlerin pozitivism ve "bilimcilik"teki yansımalarıyla ilişkiliydi. Okul ABD'deki sürgünden 1950'de döndükten sonra, ABD'de kalmayı tercih etmesi nedeniyle Herbert Marcuse'un "eleştirel kuram uyarlaması", Amerikan toplum düşüncesinin güçlü ampirik geleneğinin etkisine açık olmasına rağmen, *Ideologiekritik*'in ampirik gözlemden değil, ama felsefe spekülasyondan hareketle yürütülen boyutlarının birçoğunu paylaşır. Bundan dolayıdır ki Marcuse'un *One-Dimensional Man* adlı¹ (ve kesinlikle en iyi bilinen) kitabı, Frankfurt Okulu çalışmalarının düşünceye dalma niteliğini katı biçimde korur. Çok beğenilmesine rağmen kitabın içerdiği savın geliştirilmesi ya da ampirik yoldan ispatlanması için

1 [Tek Boyutlu İnsan, çev. Aziz Yardımlı, Herbert Marcuse, 2. baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.]

herhangi bir anlamlı girişimde bulunulmamasının nedenini, kitabın yapı olarak *felsefeye* bir ileri kapitalizmin eleştirisi olması muhtemelen açıklamaktadır.

Tom Bottomore'un elinizdeki bu kitabı, Frankfurt Okulu kuramcılarının çalışmasının, *-hem Marksçılık hem de toplumbilim konusunda-* büyük ölçüde kısır olduğu izlenimi verse de, aynı zamanda vaatlerini yerine getirmeyen bu düşüncelerin bilim insanlarının ilgisini niçin bu denli çok çektiğinin nedenlerine de işaret eder. Aslında Frankfurt Okulu'nun belli başlı kuramcılarının çalışması, Marksçı kavramların "felsefeye" yorumlarının popülerliklerinin en üst noktasında olduğu bir zamanda ilgi çektiği için, bu düşüncelere yoğun ilgi gösterilmesi bir parça anlamlıdır. Okul'un çalışmasına duyulan ilginin 1968 yılından sonra İngilizce konuşulan dünyada *-daha iyi bir sözcük bulunmadığı için-* "şaha kalkması" bir rastlantı değildir. Bu çalışma, "düşünsel" ve kültürel bakımdan sofistike, kısmi bir Marksçılık vaadi olmasının yanı sıra yadsınmaz bir çekiciliğe sahipti.

Ama Frankfurt Okulu "eleştirel kuramı", 1960'lı yıllardan itibaren giderek Marksçılıktan daha fazla farklılaşan bir toplum kuramı biçimi olarak görünmeye başladıysa, bunun nedeni kısmen eleştirel kuramın aşırı felsefi eğilimine karşı formüle edilen, yapısalcı ve tarihsel Marksçı kuram anlayışlarına yönelmesidir. Tom Bottomore'un bu ustalıkla kitabında gösterdiği gibi, bu süreçle birlikte Habermas gibi daha genç eleştirel kuramcılarının çalışmalarını açık bir biçimde felsefe ve toplumbilim arasına yerleştirme eğilimleri giderek arttı. Bu eğilimler, özellikle tarihsel süreçlere ya da eleştirel kuramın ilkelerinin ampirik sınanmasına herhangi bir büyük ilgi göstermediği için böyle bir stratejinin etkili olup olmayacağı tartışmaya açıktır.

Tom Bottomore bu kitapta bize Frankfurt Okulu'nun doğuşunun ve çöküşünün ana özelliklerinin çarpıcı biçimde etkileyici bir özetini sunuyor. Kitap aynı zamanda "eleştirel kuram"ın belli başlı önderlerinin eleştirel bir değerlendirmesi olduğu için, vardığı sonuçlar bazı bakımlardan tartışmalı olacaktır. Tom Bottomore, Frankfurt Okulu'nun tutarlı bir Marksçı toplum kuramı paradigması oluşturma başarısızlığını Okul'un başlıca figürlerinin felsefeye düşünmenin yüksek düzeyinden tarihin ve ampirik olguların bulanık sularına inmeyi reddetmelerinde konumlandırırken, yadsınamaz bir biçimde meselenin özüne dokundu.

Peter Hamilton

GİRİŞ

Frankfurt Okulu, karmaşık bir görüngüdür ve öncelikle onunla ilişkilendirilen toplumsal düşünce tarzı –“eleştirel kuram”– çeşitli biçimlerde açıklanıp yorumlanmaktadır. Okulun üstünde yükseldiği kurumsal temel, Eğitim Bakanlığı’nun kararıyla resmî olarak 3 Şubat 1923 tarihinde Frankfurt Üniversitesi’ne bağlı kurulan Toplumsal Araştırma Enstitüsü’ydü. Ama Enstitü, esasen zengin bir tahıl tüccarının oğlu olan Felix Weil’in 1920’li yılların başlarında gerçekleştirdiği birkaç köktenci tasarımın büyük, kalıcı sonucuydu. Nitekim, 1922 yılının yazında Weil, başkalarının yanı sıra Lukács’ın, Korsch’un ve Wittfogel’in katıldığı ve tartışmaların büyük bir kısmının Korsch’un yakında çıkacak olan *Marxism and Philosophy* adlı kitabına ayrıldığı “Birinci Marksçı Çalışma Haftası”nı düzenledi. İleride de bu tür toplantılar düzenlemeye niyetliydiyse de, daha daimi bir Marksçı araştırmalar merkezi kurma düşüncesi ortaya çıkınca bütün çabasını ve mali kaynaklarını bu tasarıya yöneltti.¹

Enstitü’nün kuruluşu Bolşeviklerin Rusya’da kazandıkları zaferin ve Orta Avrupa devrimlerinin, özellikle Almanya’da uğradığı yenilginin oluşturduğu özel koşullarda gerçekleşti.

1 Enstitünün kuruluşuna ilişkin daha ayrıntılı bir anlatı için bkz. Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973), 1. Bölüm.

Bu nedenle Enstitü sol kanat entelektüellerin yeni koşullarda özellikle kuram ile pratik arasındaki ilişki bağlamında hissettikleri Marksçı kuramı yeniden değerlendirme ihtiyacına bir yanıt olarak görülebilir. Bu anlamda Enstitü, "Batı Marksçılığı" diye bilinir hale geldi ve bir taraftan Marksçı kuramın ileri kapitalist toplumlar bağlamında çeşitli, ama ağırlık olarak felsefe ve Hegelci yeniden yorumlarının, diğer taraftan toplumun ve devletin SSCB'deki gelişimine ilişkin giderek eleştirel hale gelen görüşün tanımladığı daha geniş bir düşünce hareketinin bir parçasını oluşturdu.² Bununla birlikte Enstitü ilk evresinde, Jay'in işaret ettiği gibi, özgün bir okul oluşturmadı: "özgün bir okul anlayışı Enstitü'nün Frankfurt'tan ayrılmaya zorlanması *sonrasına* değin gelişmedi (okul terimi Enstitü 1950 yılında Almanya'ya dönene değin kullanılmadı)".³

Doğrusu Enstitü'nün ve Frankfurt Okulu'nun tarihinde dört farklı dönem ayırt etmek olanaklıdır. Birincisi Enstitü'de yürütülen araştırmanın bir hayli değişik olduğu ve hiçbir biçimde daha sonra eleştirel kuramda vücut bulmaya başlayan gibi özel bir Marksçı düşünce anlayışının esinlemediği

2 Kökleri Korsch'un, Lukács'ın, Gramsci'nin ve Frankfurt Enstitüsü'nün kimi üyelerinin (özellikle 1950'lerden itibaren Horkheimer, Adorno ve Marcuse) yazılarında olan 'Batı Marksçılığı' genel olarak 1920'lerin ortasında ortaya çıkıp 1960'lı yıllarda büyük etkiye sahip olan bir düşünce grubu olarak ele alındı. "Batı Marksçılığı"na ilişkin çeşitli yorumlar için bkz. Andrew Arato ve Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York, Seabury Press, 1979) ve Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra, New Left Books, 1976). Yine de Batı Marksçılığı daha kapsamlı düşünüldüğünde yüzyılın dönümünden 1934 yılına değin gelişen ve son zamanlarda dikkatleri yeniden üzerine çeken başta Avusturya-Marksçı Okulu'nunki olmak üzere Marksçılığın başka, çok farklı biçimlerini içerir. Bkz. Tom Bottomore ve Patrick Goode (ed.), *Ausiro-Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978), Giriş.

3 Jay, *The Dialectical Imagination*, s. xv.

1923 ile 1933 yılları arasındaki dönemdir. Aslında ilk müdürü Avusturya-Marksçlarıyla yakından bağlantılı bir bakış açısına sahip olan iktisat ve toplum tarihçisi Carl Grünberg'in⁴ yönetimi altındayken Enstitü'nün çalışmalarının önemli bir kısmı güçlü bir ampirik niteliğe sahipti. Grünberg, Enstitü'nün açılış konuşmasında (1924) kendi Marksçılık anlayışını bir toplum bilim olarak özetleyip "materyalist tarih anlayışı ne felsefi bir sistemdir ne de felsefesi bir sistem olmayı amaçlamaktadır... onun konusu soyutlamalar değil, ama gelişim ve değişim süreci içerisindeki verili somut dünyadır" savını ileri sürdü. Grünberg'in felç geçirmesi üzerine emekli olduğu 1929 yılına kadar süren müdürlüğü sırasında Enstitü'nün araştırmacılarının birçoğu aslında onun çizdiği bu yolu izledi. Bu suretle Wittfogel (*Economy and Society in China* adlı çalışmasının bir kısmı olarak yayımlanan) araştırmasında Asya tipi üretim tarzını ele aldı; Grossman *The Law of Accumulation and Collapse in the Capitalist System* (1929) adıyla yayımlanan kapitalizmin iktisadi eğilimleri çözümlemesini geliştirdi; Pollack, *Experiments in Economic Planning in the Soviet Union, 1917-1927* (1929) adlı çalışmasında pazar ekonomisinden planlı ekonomiye geçişi konu alan bir araştırmaya girişti.

İkinci dönem, özgün Yeni-Hegelci eleştirel kuram düşüncelerinin Enstitü'nün etkinliklerinin rehber ilkesi olarak sıkıca aşılandığı, 1933'den 1950'ye kadar süren Kuzey Amerika'daki sürgün dönemidir. Horkheimer'ın Temmuz 1930'da Enstitü müdürü olarak atanmasının kısmen etkili olduğu düşüncelerin ve araştırma ilgilerinin yönünün değiştirilmesi fiilen birkaç yıl önce başlamıştı. Jay'ın Horkheimer'ın "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma

4 Grünberg'e ilişkin kısa bir açıklama için bkz. Bottomore ve Goode, *age*, Giriş, s. 9-10.

Enstitüsünün Görevi" başlıklı açılış konuşmasına gönderme yaparak işaret ettiği gibi, "onun [Horkheimer'in] yaklaşımı ile öncüllerinininki arasındaki farklılıklar doğrudan barizdi."⁵ Enstitü'nün çalışmalarında öncelikli yeri tarih ya da iktisattan ziyade felsefe işgal etmeye başladı ve Marcuse 1932 yılında ve Adorno (1931 yılında Enstitü'yle girdiği gevşek bir ilişkinin ardından) 1938 yılında Enstitü'ye üye olduklarında bu eğilim güçlendi. Bu sırada Enstitü psikanalize güçlü bir ilgi duymaya başladı⁶ ve bu ilgi Enstitü'nün daha sonraki çalışmalarında önemli öge olarak kaldı. Enstitü'nün sürgündeki önde gelen üyelerinin, Horkheimer'in yönetimi altında kuramsal görüşlerini daha dizgeli bir yoldan ve daha dikkatli bir biçimde açıklamaya başlamalarıyla özgün bir düşünce okulu oluştu.

"Eleştirel kuram"ın başlıca ilkeleri, Enstitü 1950 yılında Frankfurt'a dönmeden önce çok sayıda önemli kitapta açık bir biçimde ortaya konuldu ve "Frankfurt Okulu" Alman toplum düşüncesini önemli oranda etkilemeye başladı. Frankfurt Okulu'nun etkisi –özellikle "Yeni Sol"un ortaya çıkmasıyla birlikte 1956 yılından sonra– Avrupa'nın büyük bir kısmına ve Enstitü üyelerinin birçoğunun (özellikle Marcuse) kaldığı Birleşik Devletler'e de yayıldı. Bu, Frankfurt Okulu'nun öğrenci hareketinin hızlı gelişimiyle birlikte en fazla düşünsel ve siyasi etkiye sahip olduğu dönemdir. Marksçı eleştirel düşüncenin yeni önde gelen temsilcisi olarak ortaya (İsviçre'de bir köşeye çekilen) Horkheimer ya da (Kuzey Amerika'daki sürgününde ve savaş sonrası Almanyası'nın değişen koşul-

5 Jay, *age*, s. 25.

6 Nitekim, Erich Fromm 1930'lu yılların başında Enstitü'yle yakın bir işbirliği içine girdiyse de, Freudcu kurama giderek artan eleştirel bakışı ve psikanalize daha fazla toplumbilimsel boyut kazandırma girişimi anlaşmazlıklara yol açtı ve Fromm 1939 yılında Enstitü'yle bağını kopardı.

larında dikkate değer biçimde daha az köktenci hale gelen) Adorno değil, ama Marcuse çıktı.

Frankfurt Okulu'nun dördüncü dönemi olarak kabul edebileceğimiz 1970'li yılların başında, Okul'un etkisi yavaş yavaş azaldı ve hatta Okul, Adorno'nun 1969 ve Horkheimer'in 1973 yılındaki ölümüyle birlikte bir okul olarak varolmaya neredeyse son verdi. Frankfurt Okulu, son yıllarında başlangıçta esin kaynağı olan Marksçılıktan öylesine büyük çaplı koptu ki, Jay'in sözcükleriyle söylersek "... Marksçılığın dalları arasında sayılma hakkını yitirdi"⁷ ve toplum kuramına yaklaşımına, Marksçı düşüncenin yeni ya da yeniden canlanan biçimlerince giderek daha çok karşı çıkıldı. Yine de Frankfurt Okulu'nun (hem Marksçı hem de Marksçı olmayan) temel anlayışlarından bazıları birçok farklı alandaki toplumbilimcinin çalışmasında yer aldı ve ayrıca Jürgen Habermas bu anlayışları toplumsal bilgi olanağının koşullarının yenilenmiş bir eleştirisinde ve Marksçı tarih ve modern kapitalizm kuramının yeniden değerlendirilmelerinde özgün bir biçimde geliştirildi.

İzleyen bölümde, ayırt ettiğim dört dönemden son üç dönemi ele alacağım. İlk önce Frankfurt Okulu'nu başlangıçta oluşturan düşünceler grubunu, ardından bu düşüncelerin Okul'un en parlak dönemindeki gelişimini ve yayılışını ve son olarak bu düşüncelerin Frankfurt sonrası dönemdeki kaderini inceleyeceğim. İnceleme, bizi Frankfurt Okulu'nun ve uzantılarının günümüz toplum kuramı açısından önemi ve onun herhangi bir akla yatkın Marksçı toplumbilimle gelecekteki ilişkisi hakkında nihai düşüncelere götürecektir.

7 Jay, *age*, s. 296.

Okul'un Oluşumu

Horkheimer Ocak 1931'de resmen Enstitü'nün müdürü olarak atanması vesilesiyle yaptığı konuşmada, selefinin çalışmasını onurlandırsa da Enstitü'nün yeni bir yola girmek üzere olduğuna işaret etti. "Toplum felsefesi" -ne toplum yaşamının anlamı hakkında üstün bir içgörü sunacak bir felsefi değerler kuramı ne de özgülleşmiş (uzmanlaşmış) toplum bilimlerinin sonuçlarının bir tür biveşimi anlamında değil, ama bu bilimlerin araştırması gereken önemli soruların kaynağı ve "evrenselin göz önünde tutulacağı" bir çerçeve anlamında- artık Enstitü'nün başlıca zihinsel meşguliyet alanıydı.¹ Horkheimer 1930'lu yıllara ait daha sonraki makalelerinde özellikle Viyana Çevresi'ninki olmak üzere (birbirlerinin yerine kullanılabilen terimler) modern pozitivism (olguculuk) ya da ampirizm eleştirisi aracılığıyla felsefenin rolüne ilişkin kendi anlayışını geliştirdi. Horkheimer'ın savı, "Metafiziğe Son Saldırı" (1937) adlı önemli bir makalesinde iki düzeyde ilerler. Birinci düzeyde, Horkheimer bilgi toplumbiliminden sağlanan düşünceler çerçevesinde düşünme tarzı ile toplumsal

1 "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung."

bir grubun konumu arasında bağlantı olduğunu iddia eder, ama Karl Mannheim'dan farklı olarak, sözgelimi düşünce ile toplumsal-tarihsel koşullar arasındaki yakınlıkları çözümlenmeye girmez. Nitekim yalnızca "Yeni-romantik metafiziğin ve köktenci pozitivistimin benzer kökleri, orta sınıfın mevcut kasvetli durumundadır" (*Critical Theory: Selected Essays*, New York, Herder & Herder, 1972, s. 140) ve "modern ampimizmin bütün sistemi, liberalizmin gelip geçici dünyasına aittir" (*age*, s. 147) savlarını ileri sürer.

Bir başka düzeyde, Horkheimer bir bilgi kuramı ya da bilim felsefesi olarak pozitivistimin üç ana noktada eleştirisine girer: (i) pozitivistim faal insanları mekanik belirlenimciliğin şemasındaki olgular ya da nesnelere olarak düşünür; (ii) dünyayı yalnızca deneyimde verili olduğu biçimiyle doğrudan kavrar ve öz ile görünüş arasında ayırım yapmaz; (iii) bu olgu ve değer arasında mutlak bir ayırım teşkil eder ve dolayısıyla bilgiyi insanın ilgilerinden (istemlerinden) ayırır. Horkheimer pozitivistimi, "tek tek olguların kesin bir bağlantı içinde ortaya çıktıkları" ve "gerçekliği bütünlüğü içinde yansıtmaya çalışan diyalektik kuram"la karşılaştırır. Ayrıca, diyalektik düşünce "tarihsel ilgilerle bağlantılı olduğu için... deneyimin önemli yapılarına ampirik bileşenleri katar... Sağlam sağduyu sahibi birey, dünyanın rezil durumunun farkına varıp onu değiştirmek istediğinde diyalektik düşünce bireyin verili olguları düzenlediği ve onlardan bir kuram oluşturduğu rehber ilke haline gelir... Doğru düşünme, doğru istencin doğru düşünmeye dayandığı denli doğru istence dayanır" (*age*, s. 161-162).²

Horkheimer bu savının izini 1930'ların en iyi bilinen ve muhtemelen Frankfurt Okulu'nun kurucu metni ya da tü-

2 Horkheimer'ın pozitivistim eleştirisi ve onun seçenek olarak bir kuram dile getirmesi, kuşkusuz temel bir eleştiriye açıktır ve izleyen bölümde bunları bu bakış açısından inceleyeceğim.

züğü olarak kabul edilen makalesi “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”da sürdü. Makalede “geleneksel kuram” modern felsefede pozitivizm/ampirizm olarak ifade edilen modern bilimlerin örtük ya da açık bakış açısı olarak yorumlanır ve Horkheimer esas olarak bu kuram anlayışının “doğa bilimlerinin rehberliğini izleyen insan ve toplum bilimlerindeki yayılışı”yla (age, s. 190) ilgilenir. Toplum düşüncesinin karşıt türü “eleştirel kuram”, nesnel olguların kavramsal sistemlerin yardımıyla tamamen dışarıdan bir bakış açısıyla belirlenmesi yöntemini reddeder ve “olgular, toplumun işleyişinden ortaya çıktıkları için ... günümüzde bireyin amaçlılığı, kendiliğindenliği ve ussallığı ile toplumun üzerinde inşa edildiği işleyiş-süreci ilişkileri arasındaki gerilimi gerçekten aşmak ve karşıtlığı ortadan kaldırmak çabasının güdülediği eleştirel düşünceye ... bilgine olduğu denli dışsal olmadıklarını” (s. 209-210) iddia eder. Ama bu durumda, eleştirel düşünce deneyime nasıl bağlanıyor? Eleştirel düşünce “kavramsal şiir”den ya da “zihnin hallerinin etkisiz bir ifadesi”nden daha fazla bir şey midir? Marx ve Engels kendi eleştirel kuramlarını, özgürleşim için zorunlu olarak mücadele veren emekçi sınıfının durumunda temellendirmişlerdi. Ama Horkheimer (tıpkı *History and Class Consciousness*'da³ Lukács'ın ileri sürdüğü gibi) “dünya, emekçi sınıfına bile görünüşte gerçekte olduğundan oldukça farklı görüldüğü” (s. 213-214) için işçi sınıfının bu durumunun bile “doğru bilginin garantisi olmadığı”nu savunur. Horkheimer, siyasetle etkin bir biçimde meşgul olan Lukács'ın vardığı sonuca –yani, devrimci bir partinin işçi sınıfına dışarıdan doğru sınıf bilinci (bir başka deyişle doğru bilgi) taşıması gerekir sonucuna– varmasa da, tartışmasından

3 [Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, György Lukács, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2006.]

çıkartabileceği denli kesin olan sonuca göre, böyle bir bilinci işçi sınıfına aktarma görevi başka bir harici aracının –eleştirel düşünürün ya da eleştirel düşünce okulunun– görevi olduğu için, Lukács’la görüşlerinde bazı benzerlikler söz konusudur.

Horkheimer’ın 3. Bölüm’de daha yakından incelenecek olan özgün eleştirel kuram formüllemesinin iki boyutuna özellikle bu aşamada işaret edilmesi gerekmektedir: Birincisi, işçi sınıfının rolüne ilişkin kararsız ve biraz kuşkulu değerlendirmesinin modern toplumda herhangi bir gerçek özgürleşimci gücün varlığına ilişkin daha sonraki derin karamsarlığının haberini zaten verdiği; ikincisi Horkheimer’ın eleştirel entelektüellerin çalışmasına atfettiği siyasi önemin, Marx’ın *The Holy Family*’de⁴ alaya aldığı Genç Hegelciler’in ya da 1830 sonlarının ve 1840 başlarının “eleştirel eleştirmenleri”nin bakış açısına yakından benzeyen Marksçılık-öncesi toplumsal değişim süreçleri anlayışına bir geri dönüş olduğudur.⁵ Göreceğimiz gibi, benzer özellikler eleştirel kuramın oluşumuna ilk evrelerinde büyük katkıda bulunan Herbert Marcuse’un çalışmasında da bulunmaktadır. 1930’larda yazdığı birçok makalesinde ve özellikle de *Reason ve Revolution* (1941) adlı kitabında Marcuse da pozitivist bir toplum bilimle karşıtlık içinde bir ‘diyalektik toplum kuramı’ açıkladı. “Pozitif felsefe toplum araştırmasını doğa araştırmasıyla eşitleme eğilimindeydi ... Toplumsal araştırma, geçerlilikleri fizik yasalarının geçerliliğiyle benzer olan toplum yasaları arayan bir bilim olmalıydı. Bu suretle toplumsal pratik, toplumsal sistemi değiştirmeye meselesi acımasızca bastırıldı.” (age, s. 343) savını savunarak daha sonraları Horkheimer’ın işaret ettikleriyle aynı

4 [Türkçesi: *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirmenin Eleştirisi*, F. Engels-K. Marx, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, İstanbul, 1994.]

5 George Lichtheim’in *From Marx to Hegel* (Londra, Orbach ve Chambers, 1971) başlıklı makalesinde işaret ettiği gibi.

olan birçok noktaya işaret etti. Marcuse, diyalektik kuramı bütün açıklamasının özünü oluşturan Hegel'in felsefesinde temellendirilmedi, Marx'ın düşüncesini köktenci bir Hegelciliğe daha bütün olarak dönüştürmedi ve pozitivist modern biçimlerini ve ilişkili bilim felsefelerini olduğu kadar, modern toplum bilimlerini de göz ardı ederken dikkatini pozitivist felsefenin kökenleri ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki (Comte, Stahl ve von Stein'in çalışmalarındaki) toplum bilimle sınırlamada Horkheimer'dan ayrıldı.

Adorno'nun eleştirel kuram okulunun oluşumuna katkısı çok daha muğlak ve bulanıktı. Başlıca ilgi alanları kültür (özellikle müzik), psikanaliz, (Walter Benjamin'den hayli etkilendiği) estetik kuramı olan Adorno'nun Enstitü'yle ilişkisi 1938 yılına kadar resmî değildi.⁶ Adorno'nun bu süre zarfında geliştirdiği felsefi bakış açısı, "diyalektik bir toplum kuramı" değil, ama sonradan "negatif diyalektik" diye adlandırdığı şey, yani bütün felsefi konumların ve toplum kuramlarının eleştirisiydi. "Negatif diyalektik", Adorno bu sonuçtan kaçınmaya çalıştıysa da, herhangi bir mutlak başlangıç noktasını (özdeşlik-ilkesi) ya da insan düşüncesi için nihai bir temelini yadsıyan göreciliğin ya da kuşkuculuğun bir biçimi gibi görünmektedir.⁷ Yine de Adorno'nun felsefi duruşu, her ikisi de Hegelci bir "us" kavramı temelinde pozitif bir toplum kuramı formüle etmeye çalışan Horkheimer'ın ve Marcuse'un duruşundan çok farklıdır. Adorno Marksçılığa meslektaşlarından çok daha mesafeliydi. Frankfurt Üniversitesi'ndeki

6 Bkz. Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt School* (Brighton, Harvester Press, 1977).

7 Adorno'nun felsefi yazılarının güçlü bir eleştirisi için bkz. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978), III. cilt, s. 357-369.

“Felsefenin Eylemselliği” (1931) başlıklı açılış dersinde, hem “diyalektik” hem de “materyalist” olduğunu iddia ettiği felsefe görüşünü açıklasa da, Buck-Morss “... bu herhangi bir ortodoks anlamda diyalektik materyalizm değildi ... felsefesi hiçbir zaman bir siyasi eylem kuramı içermediğinden yaşamı boyunca Marx’tan tamamen farklı düşündü” yorumunda bulunur.⁸ Dahası işçi sınıfının devrimci potansiyeline (sınırlı) inançlarını yavaş yavaş yitiren Horkheimer ve Marcuse’dan farklı olarak Adorno, Marx’ın iktisadi çözümlmelerini ya da sınıf kuramını kesinlikle ciddi biçimde önemsemiş gibi görünmemektedir. Adorno tarih kuramı düşüncesini ya da Marx’ın düşüncesinin temel öğelerinden biri olan “tarih bilimi”ni tamamen reddetti. Lukács’ın yazılarıyla tanışmasından itibaren Hegelci-Marksçı bir tarih yorumuna dayanan siyasi eylem programını değil, ama “*Ideologiekritik*’in olumsuz düzeyini, burjuva sınıf bilincinin eleştirisi”ni⁹ alıkoydu.

Aslında *Dialectic of Enlightenment*¹⁰ adıyla yayımlanan, Horkheimer’la birlikte yazdığı çalışmanın başında bariz hale geldiği gibi, Adorno’nun eleştirel kurama başlıca katkısı kültürel eleştiri oldu.¹¹ Kitabın girişinde dile getirilen ana teması, bilimsel düşüncede ve pozitivist bilim felsefesinde ulaşılan “yanlış açıklık” aracılığıyla “Aydınlanmanın kendi kendini yıkıma uğratması”dır –yani olguların olumsuz, eleştirel ele alınması olarak kavranan usun kendi kendini yıkıma uğratmasıdır. İnsanlığın “gerçekten bir insanlık durumuna gir-

8 Susan Buck-Morss, *age*, s. 24.

9 *Age*, s. 26.

10 [*Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar-1*, M. Horkheimer-T. W. Adorno, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995; *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar-2*, M. Horkheimer-T. W. Adorno, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996.]

11 İngilizce baskı: New York, Herder & Herder, 1972.

mek yerine, yeni bir tür barbarlığa batması”nın sonucu olan kültürel çöküşün ana nedeninin, bu modern, bilimsel bilinç olduğu kabul edilir. Bundan dolayı, kitabın birinci kısmında pozitivism eleştirisinin izi sürülür ve bu, bilimin ve teknolojinin daha sonra tahakkümün yeni biçimlerinin oluşturulmasını olanaklı kılan ve buna yardım eden “ideolojiler” olarak ele alınmalarının habercisi olan bilim ve teknoloji eleştirisiyle bağlantılıdır. Bilimsel düşünceyle karşıtlığa “bütünlüğün bir ifadesi olarak mutlağın saygınlığı iddiasını ortadan kaldıran” sanat aracılığıyla ulaşılır. Kitaptaki ikinci büyük tema, Frankfurt Okulu’nun başlıca meşguliyeti haline gelen bir konuya, yani “kültür endüstrisi”ne ya da “kitlesele aldatmaca olarak aydınlanma”ya ayrılmıştır. Kitapta, Marx’ın “hâkim düşünceler her çağda yönetici sınıfın düşünceleridir” ve modern teknolojinin bu düşüncelerin topluma tamamen aşılmasıyla artan bir etkinliğe sahip olduğu kabul edilebilir yolu savı değil, ama teknoloji ve teknolojik bilincin kendisinin, eleştiriyi yarıda kesen, bastıran, tekbiçim ve değersiz “kitle kültürü” biçiminde yeni bir görüngü ürettiği, savı kullanılır. Adorno’nun “kitle kültürü” anlayışı, çalışması daha önceki bir dönemde estetik kuramını derinden etkileyen Benjamin’in görüşüyle çarpıcı bir karşıtlık oluşturur, çünkü Benjamin “mekanik yeniden üretim” sanatın, seçkinci “aura”sını yıkmaya meylettiği ve “gelenekte büyük bir bozulmaya” yol açtığı ölçüde devrimci içerimlere sahip olduğunu düşünmektedir. Adorno ile Benjamin arasında 1930’lu yıllarda ortaya çıkan bu anlaşmazlığın kökeni siyasiydi, çünkü Buck-Morss’un gösterdiği gibi,¹² Brecht’in etkisi altındaki Benjamin, Adorno’nun o zamanlar ve daha sonraları tamamen reddettiği bir kavram

12 Buck-Morss, *age*, 9.-10. bölümler. Benjamin’in Frankfurt Okulu’yla ilişkisi üzerine bir irdeleme için bkz. Dave Laing, *The Marxist Theory of Art* (Brighton, Harvester Press, 1978), özellikle 6. Bölüm.

olan “ortak devrimci özne kavramını onaylayarak işçi sınıfıyla (ve Komünist Parti’yle) dayanışmasını ifade etmişti”.

Frankfurt Okulu’nun kültürel görüngülere –yani insan bilincinin dışavurumlarına ve ürünlerine– yönelik ağır basan ilgisi, düşüncenin ve eylemin merkezi olarak bireye ve özellikle psikanaliz biçimindeki psikolojiye yönelik özel bir ilgiyi de içerdi. Jay’e göre, Horkheimer Kant’ın ilk çalışmalarından “kesinlikle bütünlüğün talepleriyle tamamen bastırılmayan bir değer olarak bireyliğin önemine duyarlılık” geliştirdi ve “Dilthey’in ve Nietzsche’nin yapıtlarında bireye verilen önemi koşullu olarak övdü”.¹³ Çok daha genelde Horkheimer Almanya’daki adlandırılmasıyla *Lebensphilosophie*’nin bazı boyutlarıyla duygudaşlık içindeydi. *Lebensphilosophie* bu sırada özellikle Jean-Paul Sartre’in düşüncesinde biçimlenen, bireyi aynı ölçüde öne çıkaran, daha sonraları yaygın olarak varoluşçuluk diye bilinir hale gelen şeyin bir biçimiydi. Aynı zamanda Max Weber’in bireyin modern kapitalist toplumdaki kaderine yönelik daha önceki düşünsel ilgisiyle dikkat çekici bir yakınlığı söz konusuydu.¹⁴ Horkheimer’in ve okulun diğer üyelerinin Weber’in çalışmasından etkilendikleri kesindiyse de, onların Weber’e 1960’lardan önce ayrıntılı bir ilgi gösterdikleri kesin değildir.¹⁵

Horkheimer ayrıca, Enstitü’nün dergisi *Zeitschrift für Sozialforschung*’un ilk sayısında yayınlanan tarih ve psikoloji üzerine bir makalede birey psikolojisinin tarihi anlamada bü-

13 Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973), s. 46, 49.

14 Bkz. Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (Londra, Allen & Unwin, 1982)

15 Weber’i oldukça farklı bir boyuttan ele alan eleştirel bir çalışma için Marcuse’un 1964 tarihli makalesine bkz. “Industrialisation and Capitalism”, Otto Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today* içinde (Oxford, Blackwell, 1971). Ayrıca aşağıdaki 49.-50. sayfalara bakınız.

yük bir önemi olduğunu¹⁶ savundu ve Erich Fromm aynı sayıdaki bir başka makalede¹⁷ Freud'un bireyin tarihine ilişkin açıklamalarını, ailenin sınıfsal konumunu ve toplumsal sınıfların tarihsel durumunu içerecek biçimde genişleterek, psikanaliz ile Marksçılık arasında bir ilişki kurdu. Fromm özellikle *The Fear of Freedom*'ın¹⁸ bir ekinde dile getirilen "toplumsal karakter" modelinde olmak üzere daha sonraki yapıtlarında yeniden düzenlenmiş Freudcu kuramın dahil edilebileceği Marksçı bir toplumsal psikoloji inşa etme amacının peşinden koştu. Gelgelelim Fromm bu tarih itibarıyla Enstitü'yle bütün ilişkisini kesti ve toplumbilimsel (ve aynı zamanda daha ampirik ve daha Marksçı) hale gelen psikanaliz yorumu zamanla hem Adorno'nun hem de Marcuse'un eleştirisini üzerine çekti.¹⁹

Birey psikolojisi, Frankfurt Okulu'nun başlıca ilgi alanı olmayı sürdürdü ve Almanya'da Nasyonal Sosyalizm'in ortaya çıkışıyla birlikte Okul iki sorun üzerinde yoğunlaşmaya başladı: Otoriteyle ilişkide kişilik özellikleri ve anti-Semitizm. Birinci alanda Enstitü 1930'lu yılların başında işçilerin tutumlarına ilişkin bir araştırmayı zaten başlatmış olsa da, bu araştırma hiçbir zaman yayımlanmadı ve "otoritaryen karakter"e

-
- 16 Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1/2 (1932).
- 17 "The Method and Function of an Analytic Social Psychology: Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism", Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* içinde (New York, Holt, Rinehart & Winston, 1970).
- 18 Erich Fromm, *The Fear of Freedom* (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1942), s. 239-253 [Türkçesi: *Özgürlük Korkusu*, E. Fromm, çev. Selma Koçak, Doruk Yayınları, İstanbul, 2011].
- 19 Adorno, "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis" (1946, yayımlanmamış makale; Almanca baskısı için bkz. *Sociologica II; Reden und Vorträge, Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno* (ed.), (Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1962); Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, Beacon Press, 1955).

ilişkin yayımlanan ilk araştırma ortak bir çalışma olan *Studien über Autorität und Familie* (Paris, Felix Alcan, 1936) oldu. Çalışmanın birinci kısmı Horkheimer'in, Fromm'un ve Marcuse'un üç uzun kuramsal makalesinden, ikinci kısmı bağlantısız ampirik çalışmalar dizilerinden oluşmaktaydı. Üç makale arasında dikkate değer farklılıklar söz konusuydu; (bu sırada psikanalize az bir tanışıklığı olan) Marcuse'un makalesi özgürlük ve otorite üzerine tarihsel-felsefi bir tartışmayla sınırlıyken Horkheimer, kitabın genel yaklaşımını girişinde ve modern toplumun kültürel boyutları –yani düşüncelerin ve tutumların oluşumu– ve özellikle ailenin ve daha yakın zamanda diğer toplum kurumlarının “otoritaryen bir kişilik”in yaratılmasındaki rolü üzerinde odaklanılmasının nedenlerini ortaya koyduğu kendi makalesinde açık bir biçimde ifade etti.

Enstitünün sürgündeki bu çalışmasının bir sonraki aşamasında en iyi bilineni *The Authoritarian Personality*²⁰ olan beş ilişkili araştırmanın yayımlanmasıyla sonuçlanan otoritar-yenizm çözümlenmeleri, esas olarak anti-Semitizm (*Studies in Prejudice*) konusundaki daha büyük ölçekli bir araştırmayla birleştirildi. *The Authoritarian Personality*, çoğunun eleştirel kuramla ya çok az bağlantısı olan ya da hiç olamayan ilerideki araştırmaları dikkate değer biçimde etkiledi ve onların yolunu açtı.²¹ Bu araştırmaların öne çıkan özelliği, yalnızca öznel, psikolojik önyargı açıklamalarıyla ilgilenmeleri olduğu için *The Authoritarian Personality*'nin iki eleştirmeni, kitabın ya-

20 T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sandford, *The Authoritarian Personality* (New York, Harper & Row, 1950) [Türkçesi: *Otoritaryen Kişilik Üstüne*, çev. Doğan Şahiner, Say Yayınları, İstanbul, 2011].

21 Özgün çalışma üzerine eleştirel yorumlar ve ayrıca bu araştırmanın bir kısmına ilişkin açıklama için bkz. Richard Christie ve Marie Jahoda (ed.), *Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality* (Glencoe, Free Press, 1954).

zarlarının “usdışılığı toplumsal düzenden çıkarmalarına ve onu muhataba atfetmelerine” karşı çıkabildiler.²² Bu türden eleştirilere, Horkheimer’ın ve Adorno’nun özellikle *Dialectic of Enlightenment*’daki “Elements of anti-Semitism” adlı makalede olmak üzere, başka yerlerde daha toplumbilimsel bir anti-Semitizm açıklaması getirdikleri yanıtı verilebilir. Horkheimer ve Adorno, örneğin “Elements of anti-Semitism”de “burjuva anti-Semitizminin özgün bir iktisadi nedeni vardır: üretimindeki tahakkümün gizlenmesi” diye yazdıysalar da, öznenin izini herhangi bir düzeyde sürmediler ve makale psikanalitik terimlerle yorumlanabilecek (hastalıklı ve parano-yak) algılamaların ve tutumların oluşumuyla çok yakından ilgilidir.

Gelgelelim Horkheimer ve Adorno’nun faşizm (daha özelde Almanya’daki Nasyonal Sosyalizm) çözümlemesinde en çarpıcı olan şey, faşizmi hemen hemen anti-Semitizmle özdeşleştirmeleri ya da en azından onu neredeyse bu dar bakış açısından görmeleridir. Bu nedenle Horkheimer ile Adorno’nun çalışması, klasik bir Marksçı Nasyonal Sosyalizm araştırması olan ve “Bugün Almanya ekonomisi ... tekelci bir ekonomidir –ve devlet güdümlü bir ekonomidir-. Totaliter devletin sıkı denetim altında tuttuğu kapitalist bir ekonomidir. Onu en iyi betimleyecek ad olarak ‘Totaliter Tekelci Kapitalizm’i öneriyoruz.”²³ sonucuna ulaşan Franz Neumann’ın *Behemoth*’uyla keskin bir karşıtlık içindedir. Kimi zaman Neumann’ın faşizm araştırmasında Frankfurt Okulu’nda ikinci bir yaklaşımı temsil ettiği savunulsa da Neumann, Enstitü’nün kısa bir süre (1936’dan 1942’ye kadar) üyesi olduğu ve –daha çok ekonominin bas-

22 Herbert H. Hyman ve Paul B. Sheatsley, “The Authoritarian Personality-A Methodological Critique”, Christie ve Jahoda, *age* içinde.

23 Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (New York, Oxford University Press, 1942, yeni baskı, 1944) s. 261.

kın etkisi, sınıf yapısı ve sınıf mücadelesi üzerinde duran klasik Marksçılığın bir yönelimi olan- kuramsal yöneliminde, daha yeni ortaya çıkan eleştirel kuram okulunun düşüncelerine uzak olduğu için bu sav yanlıcıdır. Aslında Neumann *Behemoth*'da rejimi, kâr güdüsünün yerini "iktidar güdüsünün aldığı"²⁴ ve bunun teknolojik ussallığın toplumun rehber ilkesi haline geldiği "yeni bir düzen" olarak görüldüğü "devlet kapitalizmi"²⁵ rejimi olarak tanımlayan (Frankfurt Okulu'nun yakın çevresinden olan) Pollock'ın Nasyonal Sosyalizm çözümlemesini açıkça eleştirdi. Nitekim, genelde Marksçı ya da en azından Marksçılıktan türetilmiş düşünceler grubu içerisinde iki farklı Nasyonal Sosyalizm kavramlaştırması dile getirildi: Totaliter rejimin kapitalizmin iktisadi gelişimindeki özel bir aşamaya, onun geç tekel aşamasına karşılık geldiğini kabul eden Neumann'ın kavramlaştırması ve Horkheimer'ın ve Pollock'ın Nasyonal Sosyalizm'i siyasetin ekonomi karşısındaki önceliğinin ve "teknolojik ussallık" ve nüfus kitlesinin usdışı duygularının ve tutumlarının (örneğin anti-Semitizm) istismar edilmesi aracılığıyla uygulanan tahakkümün tanımladığı yeni bir toplum tipi olarak ele alan anlayışı.²⁶

Önyargı Araştırmaları ampirik araştırmalardı ve gördüğümüz gibi, Horkheimer Enstitü'nün müdürü olduğunda Almanya'daki işçilerin tutumları üzerine ampirik bir araş-

24 Friedrich Pollock, "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", *Studies in Philosophy and Social Science* içinde, IX, 2 (1941).

25 Aynı yazar, "Is National Socialism a New Order?", *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 3 (1941).

26 Kuşkusuz sözgelimi Otto Bauer'in "Fascism" (1938; Bottomore ve Goode, *Austro-Marxism* içinde, Oxford, Oxford University Press, 1978) makalesi ve Leon Troçky'nin *The Struggle Against Fascism in Germany* (1930-1933 makaleleri; New York, Pathfinder, 1971) adlı yapıtı gibi faşizmin doğuşuna dahil olan ilave ögelere dikkat çeken başka Marksçı faşizm çözümlmeleri de söz konusuydu.

tırma başlatmıştı. Pozitivizme/ampirizme muhalif, farklı bir toplum kuramı okulunun gelişimi, toplum bilimlerinin öncelikle ampirik araştırmalara yönlendirildikleri bir çevrede gerçekleştiği için eleştirel kuram ile ampirik araştırma arasındaki ilişki sorunu sürgünde çok daha ağır bir biçimde ortaya çıktı. Enstitü'nün önde gelen üyeleri, bağımsız mali yardım sayesinde anadamar Amerikan toplum biliminden büyük ölçüde uzak durabildiler. Bu suretle örneğin dergileri *Zeitschrift für Sozialforschung* (*Studies in Philosophy and Social Science* adını aldığı) 1939 yılına kadar genelde Almanca basılmaya devam etti ve Enstitü üyeleri koşulların izin verdiği ölçüde Avrupa'yla, özellikle de Almanya'yla yakın bağlarını muhafaza ettiler. Her şeye rağmen Enstitü üyeleri en sonunda ampirik araştırmaya çeşitli biçimlerde –özellikle Paul Lazarsfeld'le kurulan ilişkiler ve *Önyargı Araştırmaları* aracılığıyla²⁷– dahil oldular ve kuram ile araştırma arasında ilişkiyi kuramın önceliğini savunan bir düşünce şeması çerçevesinde daha doğrudan ele almak zorunda kaldılar.

Okulun oluşum dönemi boyunca üyelerinin bu sorunu ayrıntılarıyla ya da sistemli bir biçimde açtıkları söyleyemez. Horkheimer'ın “geleneksel tümevarım yöntemi” ile “tikelde evrenseli araması gereken”²⁸ eleştirel kurama uygun yöntem arasında çizdiği kısa ve aydınlatıcı olmayan karşıtlık dışında aslında *Dialectic of Enlightenment*'da açıklanan biçimiyle toplum kuramını –ayrı bir alanda sınırlandırılmış gibi görünen ve kısmen anti-Semitizm üzerine düşünmenin, kısmen Enstitü'nün ayakta kalması için bağış toplanmasını zorunlu kılan mali bir bunalımın isteklendirdiği– Enstitü'nün ampirik araştırmasıyla ilişkilendirme konusunda çok az giri-

27 Daha eksiksiz bir açıklama için bkz. Jay, *age*, s. 189-193 ve VII. Bölüm.

28 Horkheimer, “Notes on Institute Activities”, *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1 (1941).

şim söz konusu oldu.²⁹ Ancak çok daha sonraları olmak üzere, yalnızca –*The Authoritarian Personality*'ye katkıları önemli kuramsal sorunlar doğurmayan– Adorno özellikle Amerika'daki Avrupalı bir bilim insanı olarak deneyimleri üzerine düşüncelerinde³⁰ ve “pozitivizm tartışması”na katkılarında³¹ ampirik araştırmayla ilişkideki yerini daha eksiksiz açıklar. Bununla beraber izleyen bölümde daha geniş bir bağlamda ele alınacak olan bu çalışmalar, Frankfurt Okulu'nun bir sonraki dönemine, yani “altın çağı”na aittirler.

1940'lı yılların sonları itibariyle yeni toplum kuramının ya da toplum felsefesinin ana hatları iki büyük metin, *Dialectic of Enlightenment*'da ve Marcuse'un *Reason and Revolution*'ında ve merkezi ilgilerine açıklık getiren çok sayıdaki makalede ortaya konuldu. En seçkin yeri pozitivizmin/ampirizmin ve daha genelde “görünüşler”e rağmen görüngülerin özünü ya da salt gerçeği ortaya çıkarabilen felsefi “us” düşüncesine karşıt her türlü “toplum bilim” anlayışının eleştirisi ve reddedilmesi işgal etti. Us aynı zamanda genelde Hegelci bir anlamda özgürlükle çok yakından bağlantılı biçimde de kavrandığı için bu bakış açısından dünyanın bilgisi ile özgün değerlerin belirlenmesi örtüşür ya da Horkheimer'in ifadesiyle, “doğru düşünme” ve “doğru istenç” karşılıklı destekleme ilişkisi içinde birbirlerine uyarlar.

Pozitivizm (ya da daha iyi bir deyişle 'bilimcilik') eleştirisi, sonradan yeni bir tahakküm biçimi olarak, geç kapitalizmin

29 Bkz. Jay, *age*, s. 220-221.

30 Adorno, “Scientific Experiences of a European Scholar in America”, *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* içinde, Donald Fleming ve Bernard Bailyn (ed.), (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969).

31 Adorno ve arkadaşları, *The Positivist Dispute in German Sociology* 1969. (İngilizce çeviri, Londra, Heinemann, 1976.)

ya da daha genelde yirminci yüzyılın ileri sanayi toplumlarının ayırt edici özelliği olarak "bilimsel ya da teknolojik ıssallığın" eleştirel bir değerlendirmesiyle birleşti. Bu, Frankfurt Okulu'nun tahakkümü destekleyen (*tek değilse de*) büyük bir güç olarak ideolojiye ve dolayısıyla özgürleşim sürecindeki büyük bir etken olarak ideolojinin eleştirisine giderek daha fazla önem veren yönüydü. Okul'un diğer yönü modern toplumdaki özellikle anti-Semitizm biçimindeki "usdışı" inançların ve tutumların çözümlenmesi ve eleştirisiydi. Bu sorunlarla meşgul olmak, okulun birey psikolojisine ve toplumsal koşullar ile toplumsal hareketler arasındaki ilişkiyi konu alan herhangi bir araştırmadaki zorunlu bir öge olarak psikanalitik kurama ve daha öncelikli olarak işçi sınıfının devrimci güç haline gelmeyi başaramaması ya da faşist hareketlerin doğuşu üzerine düşünmeye duyduğu ilgiyi pekiştirdi.

Frankfurt Okulu, oluşum dönemi boyunca ve hatta daha sonraki evrelerde daha çok olmak üzere Marx'ın kuramının büyük (ve çok önemli) bir kısmını onunla sistemli bir eleştirel hesaplaşmaya girişmeden terk ederek, kendisini ondan ve klasik Marksçılıktan kopardı. Marx'ın kuramı ancak çok geç bir tarihte, özellikle de Habermas'ın çalışmasında olmak üzere çok sıkı bir eleştirel incelemeye ve yeniden inşaya tabi tutulduysa da, bu, eleştirel kuramın farklı bir Marksçılık-sonrası, Frankfurt Okulu-sonrası evresine aittir ve izleyen bölümün konusunu oluşturacaktır.

Eleştirel Kuramın Doruğu

Enstitü 1950 yılında Frankfurt'a döndükten sonra Horkheimer'in ve özellikle daha sonraları olmak üzere -Chicago Üniversitesi'nde misafir profesör olduğu için Horkheimer'in 1954 ve 1959 yılları arasında çoğunlukla Enstitü'de bulunmaması ve 1959 yılında emekli olması nedeniyle- Adorno'nun düşüncelerinin hâkimiyeti altına girdi. Dirilen bu biçimi içerisinde Adorno'nun başlıca ilgi alanları da olan sınırları iyi belirlenmiş bir düşünce okulu, en üst düzeyde bir felsefe ve estetik kuramı okulu karakterine büründü. Enstitü'nün farklı yönelimi, onunla ilişki içindeki ikinci nesil düşünürlerin çalışmalarında da açıktır. Bu düşünürlerin en önde gelenlerinin -Jürgen Habermas, Alfred Schmidt ve Albrecht Wellmer- hepsi felsefeciydi. Daha sonraları Enstitü'nün Avrupalı ve ABD'li taraftarları arasında özellikle siyasi eylem bağlamında olmak üzere farklılıklar belirlediye de, Enstitü'nün daha eski üyelerinden, ABD'de kalan Marcuse da en azından yeni okulun önde gelen bir figürü olarak düşünülebilir.

Adorno, Almanya'ya ilk dönüşünde (kuramları sınamak için olmasa da) ampirik yöntemleri savunup toplumbilimin artık anlamın "yorumlanması" aracılığıyla peşine düşülmesi gereken bir *Geisteswissenschaft* (bir kültür bilimi) olarak dü-

şünülmemesi gerektiğini ileri sürdüyse de, okulun felsefi karakteri 1950'li ve 1960'lı yıllar boyunca sürekli daha fazla ifade edilir hale geldi.¹ Adorno Dördüncü Dünya Toplumbilim Kongresi'ndeki bildiriyle birlikte "felsefi olmayan" (ve bu özel anlamda "kuramsal olmayan") toplumbilim diye adlandırdığı şeyi toplumbilim "salt kategorilerden oluşan yapısı üzerinden varolan şeylerin basit yeniden üretimini bir ideale yükseltir... Pozitivizm, yalnızca verili olanı olduğu gibi kabul eden değil, aynı zamanda ona olumlu bakan bir tutumdur"² savıyla yeniden eleştirmeye başladı ve sonraki on yıl boyunca pozitivizme saldırma, çalışmalarının ana motifini oluşturdu.

Pozitivizm ve ampirizm eleştirisi ve toplum kuramı için seçenek bir bilgi kuramı ve yöntembilimi formüle etme girişimi, yalnızca Frankfurt Okulu'nun toplum kuramına bir temel sağlamadı, aynı zamanda Horkheimer'ın 1937'deki geleneksel ve eleştirel kuram üzerine makalesinden 1969'daki pozitivizm tartışmasına dek uzanan otuz yılı aşkın bir süre boyunca bu toplum kuramının özünün büyük bir kısmını oluşturdu. Artık çok daha yakından ele alınması gereken, Frankfurt Okulu üyelerinin öğretilerinin bu merkezi çekirdeğidir. Okul üyelerinin pozitivizm eleştirilerinin geniş bir çerçevede üç farklı boyutu vardı; bunları sırasıyla ele alacağım: Birinci olarak pozitivizm doğru bir toplum yaşamı kavramlaştırmasına ya da kavrayışına ulaşmayan ve ulaşamayan yetersiz ve yanıltıcı bir yaklaşımdır; ikinci olarak yalnızca varolan şeyle ilgilenerek mevcut toplumsal düzeni onaylar, herhangi bir köktenci değişimi engeller ve siyasi dinginciliğe yol açar; üçüncü olarak yeni bir tahakküm biçimiyle, yani "teknokrasi

1 Adorno, "Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland", *Empirische Sozialforschung* (Frankfurt, 1952).

2 *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Londra, International Sociological Association, 1959), I. cilt, s. 38-39.

tahakkümü"yle çok yakından bağlantılıdır ve aslında onun sürdürülmesinde ya da üretilmesinde büyük bir etkendir.

Pozitivizmin bir bilgi kuramı ve bilim felsefesi olarak eleştirilmesinde, Frankfurt Okulu düşünürleri eleştirilerinin nesnesinin daha ziyade kesin olmayan ve değişken bir tanımıyla iş gördüler.³ Nitekim, Marcuse, *Reason and Revolution* adlı yapıtında dikkatini "Fransız ve Alman usçuluğunun eleştirel ve yıkıcı eğilimlerine karşı bilinçli bir tepki",⁴ kısacası karşı devrimci bir öğretiyi olarak Comte'un pozitivizmi (ve onun F. J. Stahl'ın ve Lorenz von Stein'in yapıtlarındaki Almanca emsali) üzerinde yoğunlaştırdı. Horkheimer 1937 yılında yayımlanan iki büyük makalesinde⁵ pozitivizmi özellikle Viyana Çevresi'nin "mantıkçı pozitivizmi" ya da "mantıkçı ampirizm"i biçiminde olmak üzere bir bilim felsefesi olarak daha kapsamlı biçimde eleştirdi. Horkheimer'in eleştirisi genelde "bilimcilik" in bütün uyarlamalarına (yani Viyana Çevresi'nin üyelerinin "birleşik bilim" tasarısı içinde ifade ettikleri evrensel bilimsel yöntem, doğa ve toplum bilimleri için ortaktır düşüncesine)⁶ ve özellikle onun bilim "bilgi ve kuram" dır iddiasına ve felsefeyi "... yani bilime karşı her tür-

-
- 3 Russell Keat'in ileri sürdüğü gibi: "Pozitivizm eleştirisi konusunda eleştirel kuramcılara atfedilen büyük öneme rağmen, bu konudaki yapıtlarında açıkça ortaya çıkan birkaç şeyden biri pozitivizmin dayandığı şeyin belirgin bir kavramlaştırmasının ortada olmamasıdır." *The Politics of Social Theory* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), s. 12.
 - 4 Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: Oxford University Press, 1941), s. 325.
 - 5 Horkheimer, "The Latest Attack on Metaphysics" ve "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory: Selected Essays* içinde (New York, Herder & Herder, 1972).
 - 6 Otto Neurath, "Unified Science as Encyclopedic Integration", Otto Neurath, Rudolf Carnap ve Charles Morris (ed.) *Foundations of the Unity of Science* içinde (Chicago, University of Chicago Press, 1969), I. cilt, s. 1-27.

lü eleştirel tutumu" yermesine yönelikti. Horkheimer eleştirisini "kesin bilimsel görüşlerle açıkça bağdaşmayan herhangi bir konunun yanlış olduğunun düşünülmesi gerektiği doğru ... [ama] yapıcı düşünce çeşitli disiplinlerin kavramlaştırmalarını bir araya getirir [ve] bunları verili durum için doğru olan desenle dokur. Bilimle kurulan bu pozitif bağlantı, bilimin dilinin doğru ve bilginin uygun biçimi olduğu anlamına gelmez ... yalnızca bilim dili içerisinde düşünmek ve konuşmak naiflik ve dar kafalıdır."7 diyerek sürdürür. Horkheimer'ın geleneksel ve eleştirel kuram karşılaştırması, bilimin bir toplumsal etkinlik olarak kavramlaştırılmasıyla başlar. Geleneksel kuram düşüncesi, işbölümü içerisindeki bilim insanının "bir toplumun diğer etkinliklerinin yanı sıra gerçekleşse de, onlarla doğrudan açık bağlantı içinde olmayan, bilimsel etkinliğine karşılık gelir [ve] bilimin gerçek toplumsal işlevi açıkça ortaya konulmaz; liberal çağdaki burjuva bilim insanının bu yanlış bilinci" özellikle Marburg Okulu'nun Yeni-Kantçılığı'nda olmak üzere çeşitli bilim felsefelerinde ifade edilmektedir.⁸ "Eleştirel tutum'u benimseyen düşünürler, öte yandan, toplumsal bütünlüğün mevcut durumdaki iki taraflı karakterini", onun içindeki düşmanlıkları, özellikle sınıf çatışmalarını kabul ederler ve "kendilerini bu bütünlükle özdeşleştirirler ve onu istenç ve us olarak kavrarlar"ken aynı zamanda "savaşın ve baskının desteklediği kültürel biçimler birleşik, bilinçli istencin yaratımları olmadıkları için toplumun insani olmayan doğal süreçlerle, saf düzeneklerle karşılaştırılabilir olduğu gerçeğini deneyimlerler".⁹ Dolayısıyla "toplumsal yaşamı yöneten kategorilerin eleştirel kabulü eş-

7 Horkheimer, *age*, s. 183.

8 *Age*, s. 197-198.

9 *Age*, s. 207-208.

zamanlı olarak bunların mahkûm edilmesini içerir"¹⁰ ve eleştirel kuramın amacı toplumun dönüştürülmesi ve insanlığın özgürleştirilmesi olarak açık hale gelir. Bilgi ile amacı, kuramsal ve pratik usu birleştirme girişimi, Frankfurt Okulu'nun temel felsefi konumu ve pozitivist "olgu" ve "değer" ayrımı eleştirisinin zemini haline geldi ve öyle kaldı.

Horkheimer geleneksel kuram ile eleştirel kuram arasındaki ilişkiyi başka bir boyuttan düşündü: "kuramsal bir yöntem [eleştirel kuram] mevcut en basit ve en farklılaşmış kavram sistemlerinin yardımıyla nesnel olguları belirleme biçimini almazsa, amaçsız düşünsel oyundan, kısmen kavramsal şiirden, kısmen zihin durumunun yetersiz ifadesinden başka ne olabilir?"¹¹ Horkheimer'ın Lukács'inkiyle aynı olan (ve Lukács'ın *History and Class Consciousness*'ının büyük etkisi makalenin bu kısmı boyunca açıktır) bu sorunu çözme yolu, eleştirel kuramın özgürleştirme kaygısının temelini emekçi sınıfın modern toplumdaki durumunda olduğunu savunmaktır. Horkheimer emekçi sınıfının durumunun bile doğru bilginin garantisi olmadığı sınırlamasını getirirken, emekçi sınıfın "ampirik sınıf bilinci" (yanlış bilinç diye adlandırılabilir) ile "doğru sınıf bilinci" (sınıfa dışarıdan taşınması gereken) arasında ayrıma giden Lukács'ın görüşünden sapmaz. Horkheimer bu düşünceyi, eleştirel kuramcının gerçek toplumsal işlevinin, kendisi ve yaptığı "toplumsal çelişkileri sunuşunun yalnızca somut tarihsel durumunun bir ifadesi değil, aynı zamanda değişimi harekete geçiren onun içindeki bir güç olması için, bastırılan sınıfla güçlü bir birlik oluşturuyor gibi görüldüğünde"¹² ortaya çıktığını söyleyerek ifade etti. Lukács ile Horkheimer arasındaki temel farklılık, Lukács'ın

10 *Age*, s. 208.

11 *Age*, s. 209.

12 *Age*, s. 210.

bu güçlü birlik için devrimci parti (herkesin kabul ettiği gibi üyesi olduğu fiili Bolşevik Parti'yle keskin bir karşıtlık halindeki "ideal" bir parti) içinde kesin bir toplumsal yer belirlemesine karşılık, Horkheimer'ın düşünür ile sınıfın etkileşiminin gerçekleşeceği yeri (kesinlikle Üniversite ve onun araştırma enstitüsü değil?) kesinlikle belirtmemesiydi. Horkheimer'ın (diğer Frankfurt Okulu üyeleri gibi) işçi sınıfının devrimci gizilgücüne yönelik kalan inancını tamamen yitirdiği 1950'ler itibariyle, eleştirel kuramın fiili toplumsal yaşamda herhangi bir zeminden yoksun olduğu ortaya çıktı ve sonuç olarak bu durum, göreceğimiz gibi, Horkheimer'ı dini bir toplumsal yaşam temellendirmesini benimsemeye yöneltti.

Horkheimer daha eski makalelerinde genelde Frankfurt Okulu'nun eğilimlerini ifade eder hale gelen birtakım özel mantıksal pozitivizm eleştirileri de dile getirdi:¹³ Ampirizmin özü, algı aracılığıyla doğrulama, "burjuva düşüncesinin artan yüzeyselliği"ne işaret eden yetersiz bir ilkedir; pozitivizm "kendilerini sunan sonsuz sayıdaki tek tek olgular"dan neredeyse keyfi biçimde seçilmiş "tek tek olgular"ın birikimini içerir; pozitivizm olayların yüzeysel görünüşü ile onların çekirdeği ya da "özü" arasında ayırım yapmaz. Horkheimer, "ama bilimin olguları ve bilimin kendisi toplumun yaşam sürecinin parçasıdır ve olguların ya da bilimin anlamını genel olarak anlamak için tarihsel durumun anahtarına, doğru toplum kuramına sahip olunmalıdır"¹⁴ sonucuna ulaştı. Dahası "doğru

13 *Age*, s. 140-187. Horkheimer özellikle Otto Neurath'ın Marksçılığın "maddeci bir temelde toplumbilim" olduğunu belirtse de, ardından "fizikselci toplumbilim" diye adlandırdığı şeyi (bence inandırıcı olmayan bir biçimde) açıklamak için bunun ötesine geçtiği *Empirical Sociology* (1931; *Empiricism and Sociology* içinde, Marie Neurath ve Robert S. Cohen (ed.), Dordrecht, D. Reidel, 1973) adlı makalesini eleştirdi.

14 Horkheimer, *age*, s. 159.

toplum kuramı", daha önce işaret ettiğim gibi (s. 38) hayati bir biçimde "doğru istenç"e dayanır. Horkheimer'ın taslağını çizdiği modern pozitivizm eleştirilerinin bazıları kuşkusuz başka bilim felsefelerinde, örneğin Popper'inkinde ve daha yakın zamanda yapısalcılar ve gerçekçiler tarafından daha ayrıntılı ve sistemli bir biçimde dile getirildi. Ama Frankfurt Okulu'nun daha sonraki tartışmalara katkısı Habermas'ın çalışmalarına (izleyen bölümde ele alacağız) değin çok azdı.

Adorno, 1950'lerdeki ve 1960'lardaki makalelerinde¹⁵ büyük ölçüde Horkheimer'ın zaten dile getirmiş olduğu pozitivizm eleştirilerini özellikle pozitivizmin "olgular"la (yani yüzeysel görüngüyle) zihinsel meşguliyetine ve toplumun varolan durumunun sözde "pozitif" değerlendirmesine yönelik olanlar olmak üzere yineledi. Bununla beraber Adorno aslında kendisi ile Popper arasındaki bir tartışma olduğu varsayılan "pozitivizm tartışması"na¹⁶ giriş yaptığı sonraki bir metninde,¹⁷ eleştirel kurama birkaç yeni öge kattı. Popper'in iyi temellendirilmiş, kendisinin kesinlikle bir "pozitivist" değil, ama Viyana Çevresi'nin pozitivizminin gerçekçi bir bakış açısından eleştirmeni olduğu itirazına yanıtında, Popper'in anlayışının "bilimcilik" diye anılmasını önerdiyse de 'bilimcilik'in

15 Özellikle Dördüncü Dünya Toplumbilim Kongresi'ndeki bildirisine bkz. "Contemporary German Sociology" ve "Scientific Experiences of a European Scholar in America", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* içinde, Donald Fleming ve Bernard Bailyn (ed.), (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969).

16 Adorno, *Introduction to The Positivist Dispute in German Sociology* 1969. (İngilizcesi, Londra, Heinemann, 1976).

17 Popper'in işaret ettiği gibi, daha sonra tartışma söz konusu olmadı ve Adorno'nun makalesi ne konferansta ne de daha sonra basılan kitaplarda ciddi bir biçimde ele alındı; bkz. Karl R. Popper, 'Reason or Revolution?', *European Journal of Sociology*, XI, 2 (1970).

çeşitli biçimlerini ve savlarını incelemeye girişmedi, hatta Popper'in kuramsal toplum bilimlerinin görevlerine ilişkin savlarına çok az ilgi gösterdi. Adorno, bunun yerine bilim ve yöntembilim felsefesinden ziyade "negatif diyalektik" anlayışının bakış açısından bir varlıkbilim ve bilgi kuramı tartışmasına girişti.¹⁸ Adorno'nun felsefi görüşlerinin tartışılması bu kitabın kapsamının dışında kaldığı için burada yalnızca eleştirel toplum kuramı düşüncesiyle ilişkili olanları dikkate alacağım.¹⁹ Adorno'nun düşüncesi, Horkheimer'ın belirtmiş olduğu gibi, bu bakış açısından Frankfurt Okulu kuramında önemli değişikliklere neden oldu. Birinci olarak, eleştirel kuram artık salt eleştirel, hiçbir biçimde olumlu kavramlaştırmalar (örneğin, varolan toplumun pozitif bir seçeneğini) formüle edemez olarak sunulur, çünkü böyle bir formülleştirme "özdeşlik-düşüncesi"ni (yani felsefe, ama daha öncelikli olarak bilgi kuramı, uygun kavramlar aracılığıyla yeterince kavranabilen ampirik nesnelere kümelenmesi olarak dünya anlayışı için mutlak bir başlangıç noktası iddiası) içerecektir. İkinci olarak Horkheimer'ın düşüncesinde (pozitivizme getirdiği eleştirilerden biri onun, eleştirel kuramın yaptığı gibi tek tek olguları "bütünlük"e yerleştirmedir) önemli bir yeri olan "bütünlük" anlayışı artık "özdeşlik-düşüncesi"nin bir başka dışavurumu olarak reddedilmektedir; Adorno'nun ifadesiyle "bütün doğru değildir". Adorno'nun felsefesinin kendisiyle çelişip çelişmediği burada peşine düşülecek bir konu

18 Adorno, *Negative Dialectics* (1966; İngilizcesi, New York, Seabury Press, 1973).

19 İngilizce temel çalışmalar arasında oldukça eleştirel olan Kotakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978), III. cilt, s. 357-369 ve aynı şekilde eleştirel olsa da Adorno'nun yapıtlarına bir bütün olarak daha olumlu yaklaşan Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* vardır.

da değildir.²⁰ Yine de Adorno'nun felsefesinin kuşkuculuğa eğilimli olduğu ve yalnızca Marksçılıkla değil (Marx yadsınamaz bir biçimde iyi temellendirildiğine inandığı pozitif bir tarih kuramı ve kapitalist toplum kuramı formüle ettiği için) aynı zamanda herhangi bir türden sistemli toplum kuramıyla da oldukça bağdaşmaz olduğu açıktır. Adorno'nun son dönem felsefesi Frankfurt Okulu'nun çöküşünün başladığının işaretlerini verir.

Frankfurt Okulu'nun pozitivism eleştirisindeki ikinci tema, pozitivist bir bilim felsefesi (ya da çok daha genel olarak pozitivist bir "dünya görüşü") ile *status quonun* kabul edilmesi arasındaki bağlantıdır. Bu konudaki savı yorumlamak zordur ve aslında bağlantı olduğu iddiası eleştirel kuramın ilk açıklamalarından olgunluk dönemine değin tartışılmayıp sadece ileri sürülür. Sözelimi pozitivist bir biçimde kavranan toplum bilimleri zorunlu olarak özel (bir şekilde tutucu) bir siyaset görüşünü gerektirmesi anlamında, ilişkinin mantıksal bir ilişki olduğunu mu kabul etmeliyiz? Frankfurt Okulu bu soruyu hiçbir zaman açık bir biçimde sorup çözemediyse de, Marcuse'un "toplum yasalarını arayan bir bilim, toplumsal pratiği, özellikle de toplumsal sistemi değiştirme meselesini"²¹ merhametsizce bastıracaktır savı gibi bir savdaki zayıflıkları görmek zor değildir. Çünkü Marx kapitalist toplumdaki (ve daha önceki toplum biçimlerindeki) yapısal çelişkileri, toplumsal düşmanlıkları ve içsel değişim eğilimlerini belirleyen toplumsal yasaları yalnızca aramadı, aynı zamanda onları dile getirdi. Bu yönden eleştirel kuram ile Marksçılık arasındaki bağın giderek zayıfladığı ve daha sonraki bir çalışmanın Marx'ın kuramının "örtülü pozitivism"ini

20 Bkz. Kotakowski, *age*.

21 Marcuse, *Reason and Revolution*, s. 343.

reddettiği söylenebilirse de,²² Marx'ın "pozitivizm"inin (kuşkusuz kendi kuramının mantığını yanlış anlamış ve aslında bununla bağdaşmayan düşüncelere sahip olabileceği halde) muhafazakâr bir siyaset görüşüyle bağlantılı olduğu hiçbir biçimde iddia edilemez.

Frankfurt Okulu'nun pozitivizm ile siyaset arasındaki ilişkiye dair anlayışının daha sonraki gelişiminde sözde pozitivist bir bilim felsefesinin gerektirdiği (değer yargılarını ya da iktidar eşitsizliklerinin düşünülmesini dışlayan) "bilimsel siyaset" düşüncesi en güçlü biçimde vurgulanan şey haline geldi. Siyasetin "bilimselleştirilmesi" 1960'ların sonlarında Habermas'ın çeşitli makalelerinde²³ irdelendiyse de, makalelerde konu bilim kuramının doğrudan bir sonucu yerine, daha çok bilimin ve teknolojinin iktisadi ve toplumsal öneminin doğrudan bir sonucu olarak ele alındı. Konuyu bu bakış açısından aşağıda değerlendireceğim. Pozitivizm ile bilimsel siyaset arasındaki kavramsal bağlantının en sistemli çözümlemesi, Frankfurt Okulu'nun bu dönemdeki başlıca yapıtlarında değil, ama eleştirel kurama olumlu bakmasına karşın, aynı zamanda pozitivizmin kimi öğelerini (örneğin onun sözdeneden yasalarını ortaya çıkarma eğilimi) kapsayan farklı bir eleştirel toplum bilim modeli inşa etmeye çalışan Brian Fay'ın son dönemlerindeki bir çalışmasında²⁴ bulunmaktadır. Fay'ın savı, çok kısa olarak özetlenirse, "bilimle olumsuz bir ilişkiye sahip olmaktan uzak olan teknik denetim olanağı, aslında gerçek bilimsel etkinlik olanağını oluşturan çerçevenin parçası olduğundan", "toplumsal yaşamın bilgisinin pozitivist

22 Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York, Herder & Herder, 1971), 2. Bölüm.

23 Habermas, *Toward a Rational Society* (Boston, Beacon Press, 1970).

24 Brian Fay, *Social Theory and Political Practice* (Londra, Allen & Unwin, 1975).

kavramlaştırması, kendi içerisinde bu bilginin toplumsal eylemle ilişkisinin araçsalcı-mühendislik bir kavramlaştırmasını barındırır”²⁵ yolludur. Russell Keat, “Her ikisi de siyasi kararlar yalnızca bilimsel bilgiye başvurularak alınamazlar iddiasıyla tutarlı oldukları için ne bilimcilik ne de pozitivist bilim görüşü bilimsel bir siyaset olanağını gerektirir” düşüncesini öne sürerek bu türden bir savı eleştirir.²⁶

Bununla beraber, bu anlaşmazlıklar yeni bilim felsefelerinin, daha incelikli ve daha ayırıcı pozitivism anlayışlarının geliştirildiği Frankfurt Okulu-sonrası döneme aittir. Bu anlaşmazlıklar izleyen bölümde daha yakından ve aynı zamanda Habermas’ın çalışmasıyla bağlantılı olarak ele alınacak. Halihazırdaki bağlamda Frankfurt Okulu düşünürleri (pozitivizmin bir sonucu olarak) “bilimsel siyaset” düşüncesini muhafazakâr siyasetle ya da *mevcut durumun* korunmasıyla bir tutarken, aynı düşüncenin muhafazakâr bir kuramcı olan F. A. Hayek tarafından şaşırtıcı bir şekilde sosyalist siyasetin bir biçimi olarak sunulabildiğine işaret edilmesi gerekmektedir. Hayek’in “bilimcilik” ve “bilimci” terimlerinin²⁷ İngilizce konuşulan dünyada yayılmasından büyük ölçüde sorumlu olan 1941 ile 1944 yılları arasındaki makaleleri,²⁸ bilimsel yaklaşımın nesnelciliğinin, ortaklaşacılığının ve tarihselciliğinin eleştirisine girişmiştir. Hayek daha sonra bu kuramsal görüşlerden “kaynaklanan” pratik tutumları, özellikle de temeli yalnızca kapitalist ekonominin bireyciliği olabilecek bir “özgür toplumu” sürdürmeyle bağdaşmadığını düşündüğü toplumsal süreçlerin bilinçli biçimde denetim altına alınması

25 *Age*, s. 29-48.

26 Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, s. 21.

27 Hayek bu terimlerin Fransızcadan alındığına işaret eder; *age*, s. 15.

28 Daha sonradan bir kitapta toplandılar, *The Counts-Revolution of Science* (Glencoe, The Free Press, 1952).

("toplum mühendisliği" ve "sosyalist planlama") talebini ele aldı. Hayek'in bilim felsefesi ile belirli bir siyasi pratik arasında mantıksal bir bağlantı kurmada Frankfurt Okulu'ndan daha başarılı olup olmadığının değerlendirilmesi bu kitabın kapsamını aşmaktadır. Ama açık olan bir şey varsa, o da bir taraftan bilimciliğin ne olduğuna ve içerimlerine ilişkin olası yorumlar çeşitlilik arz ederken, diğer taraftan modern toplumlarda başta bilimin ve teknolojinin üstünlüğüyle bir biçimde bağlantı olan yeni bir tahakküm türünün ortaya çıktığı düşüncesi olmak üzere bu yorumlarda belirli ortak öğelerin söz konusu olduğudur.

Bu nedenle Frankfurt Okulu bilimcilik ile siyasi bir pratik arasında varolan toplumu yeniden üreten sıkı bir kavramsal bağlantı olduğunu kanıtlamakta başarılı olmadıysa, psikolojik ve/veya toplumbilimsel bir bağlantının olduğunu gösterip gösteremediğini ele almak zorundayız. Bu, bilimci bir görüşü benimseyenlerin psikolojik koşullarda aynı zamanda siyasi bakımdan muhafazakâr ya da uysal ve tam tersi olmaya da eğilimli olduklarının kanıtlanmasını içerecek olsa da, Frankfurt Okulu böyle bir ilişkinin varlığını tespit etmek için çok az girişimde bulundu. Aslında böyle bir varsayım akla yatkın da görünmemektedir. Toplumbilimsel koşullarda, farklı entelektüel grupların toplumsal yerlerinin onları bilimci/muhafazakâr ya da tersi kılmaya eğilimli olduğunun gösterilmesi zorunlu olsa da, Frankfurt Okulu yine bu türden çözümlemelere çok az kalkıştı ve aslında Frankfurt Okulu'nun kendisi sonradan bu bakış açısından incelendi. Jay, Okul'un önde gelen üyelerini, Ringer'in araştırdığı²⁹ eğitilmiş seçkin Alman "mandarinleri"yle karşılaştırır ve "Ortodoks sosyalistle-

29 Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969).

rinkinden farklı ama Mandarinlerinkiler gibi, içine, beklenti ve umuttan daha çok bir kayıp ve çöküş duygusunun sindiği çalışmalar yazdılar. Mandarinlerin kitle toplumunu ve onun beslediği yararçı, pozitivist değerleri beğenmemelerini de paylaştılar.³⁰ iddiasında bulunur. Okul'un önde gelen üyelerinin sanayi kapitalizmi karşısındaki tutumları bu bakımdan Tönnies'in ve Max Weber'inkine benzemektedir.

Okulun bilimcilik ile siyasi muhafazakârlığı ya da rızayı birleştirmesi hakkında okul üyelerinin bilimcilik karşıtlığının genelde onları giderek muhafazakâr izler kazanan bir pasiflikten koruyamadığı da söylenebilir. Lukács, Okul üyelerinin durumunu "Adorno dahil olmak üzere önde gelen Alman entelektüellerinin birçoğu, kendilerini bu 'Büyük Boşluk Otel'i'ne yerleştirdi. 'Büyük Boşluk Otel'i'ni başka bir yerde Schopenhauer'la bağlantılı olarak şöyle tanımlamıştım: [Otel] Her türlü modern konfora sahip olsa da, boşluğun, hiçliğin ve saçmanın kenarında durmaktadır. Mükemmel yemeklerin ve sanatsal eğlencelerin arasında boşluk üzerine gündelik derin düşünme yalnızca otel sakinlerinin bu en üst düzeydeki konfordan aldıkları hazzı artırabilir."³¹ Lukács'ın yargısı sert olabilirse de, Marcuse dışında Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyelerinin köktenci herhangi bir siyasi harekette yer almadıkları ya da ona destek vermedikleri ve hem Adorno'nun hem de Horkheimer'ın kimi yazılarının cesaretlendirdiği düşünülebilecek olan, 1960'ların sonlarındaki öğrenci hareketine uzak durdukları inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla Frankfurt Okulu, Jay'in de belirttiği gibi,³² Mannheim'in

30 Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973), s. 294.

31 *The Theory of the Novel*'in (1963; İngilizcesi, Londra, Merlin Press, 1971) yeni baskısının önsözü.

32 Jay, *age*, s. 292.

mêlée'den (düzensiz yakın çarpışmadan) uzak duran "yüzer gezer entelektüeller"ine benzemeye başlamıştı.

Toplumbilimsel bilimcilik tanımının ilk kısa taslağı, Horkheimer'in onu "modern üretim yöntemleri"ne bir şekilde karşılık gelen bir burjuva düşünce biçimi olarak ele aldığı 1930'lardaki makalelerinde karşımıza çıkar. Bu tanımda, eleştirel kuram Marx'ın ekonomiyi ve sınıf yapısını toplumsal yaşamın gerçek temelini oluşturuyor biçimde çözümlemesine,³³ ilke olarak halen yakından bağlıydı ve aynı zamanda başka Marksçuların üzerinde kapsamlı bir biçimde çalıştıkları çok daha yeni bir görüngenye –tekelin artması ve büyük sanayi patronlarının ve yöneticilerinin doğuşu– önem vermektedir. Bununla beraber vurgu yavaş yavaş değişti. *Dialectics of Enlightenment*'da tahakkümün muhafazasındaki başlıca etken olarak artık bir bilim felsefesi ve burjuva düşüncesinin bir ögesi olarak bilimcilik değil, ama bilim ve teknoloji ve bütün topluma yayılan "teknolojik bilinç" ya da "araçsal us" görülür. Aynı zamanda kapitalist toplumun sınıf yapısı ve sınıflar arasındaki çatışma, artık Marx'ın onları tanımladığı gibi modern toplumun önemli özellikleri olarak görülmedikleri için, tahakkümün belirli bir sınıfın tahakkümü olarak kabul edilmesine son verilir. Marcuse'un *One-Dimensional Man*'de ifade ettiği gibi: "Kapitalist dünyada, onlar [burjuvazi ve işçi sınıfı] halen temel sınıflardır. Bununla beraber, kapitalist gelişim bu iki sınıfın yapısını ve işlevini artık onların tarihsel değişimin araçları olarak görülemeyecekleri bir biçimde değiştirdi. Kurumsal mevcut durumun korunmasına ve ıslahına ağır basan ilgi eski düşmanları çağdaş toplumun en ileri bölgelerinde birleştirir". Adorno'nun konuya ilişkin

33 Horkheimer'in "Traditional and Critical Theory" adlı makalesinin son kısmına bakınız.

düşüncesi çok daha parçalı ve muğlaktır. Nasyonal Sosyalist dönem sırasında yazdığı sınıf kuramına ilişkin ilk makalelerinden birinde Adorno, “baskı altındakiler kendilerini artık bir sınıf olarak deneyimleyemezler” ve sınıflı toplumun yapısı bütün yönleriyle açık hale gelmek yerine doruk noktasına ulaştığı kitle toplumunca gizlemleştirdi ve Marx’ın kuramının aksine, işçi sınıfı “toplumsal bakımdan güçsüzleştii” görüşlerini savundu.³⁴ Bu görüş uyarınca, sınıf çatışmasının (yakın tarihe rağmen) tarihin itici gücü olamayacağı açıktır ve onun, “kitle toplumu”nun oluşturduğu şey her ne ise, onda aranması gerekmektedir. Ama Adorno 1960’lardaki bir makalesinde günümüzün Batı toplumlarının (ve aynı zamanda Doğu Avrupa toplumlarının) halen sınıflı toplumlar olduklarının ve bunların barındırdıkları düşmanlıkların örgütlü toplumu topyekûn bir felaket içinde yok edebileceğinin üzerinde durdu.³⁵ Ne var ki Adorno aynı makalenin ilerleyen bölümünde ussallaşmış bu toplumlarda “kültür endüstrisi”nin etkisi altında olan insanlar “kendilerini başlarına gelenlerle en içsel davranış kalıplarında bile özleştirdiler (bütünleşmenin zaferi!)” savıyla, bu olasılığı yadsıyor gibi görünür. 1968 tarihli Alman Toplumbilim Konferansı’nın modern toplumlar “geç kapitalizm” mi yoksa “sanayi toplumu” olarak mı nitelendirilmeliler temalı açılış konuşmasında³⁶ Adorno, sınıflar daha halen mevcut olsalar da, işçi sınıfı bilincinin artık söz konusu olmadığını ileri sürerek Marx’ın temel kavramlaştırmalarının bazılarını –artı değer, yoksullaştırma, üretim güçlerinin üretim ilişkileri üzerindeki etkisi– sorgulamaya girişip ardından

34 Adorno, “Reflexionen zur Klassentheorie” (1942), *Gesammelte Schriften* içinde (Frankfurt, Suhrkamp, 1972), 8. cilt, s. 373-391.

35 Adorno, “Gesellschaft” [Toplum], in *Gesammelte Schriften*, 8. cilt, s. 9-19.

36 Adorno, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, *age* içinde, s. 354-370.

hâkim konumlardakiler de dahil olmak üzere, toplumun bütün üyelerinden bağımsızlaşan "sistem" in teknolojik ussallığın kişisel olmayan güçlerince yönlendirildiği sonucuna ulaşan bir savın izini sürdü.

Teknolojik ussallığın iktidarına ilişkin bu görüş, özellikle "tahakkümün mantığı" nı ele alan 6. Bölüm' de olmak üzere, en eksiksiz ve sistemli biçimde Marcuse' un *One-Dimensional Man* adlı yapıtında ifade edilir. Doğanın bilim ve teknoloji aracılığıyla tahakküm altına alınması, zorunlu olarak insanın tahakküm altına alınmasının yeni bir biçimine yol açar; en parlak döneminde Frankfurt Okulu' nun ayırt edici ilkesi haline gelen temel kavramlaştırmadır: "Toplum insandan teknik bağlamında yararlanılması dahil olmak üzere şeylerin ve ilişkilerin büyüyen teknik bir birliğinde kendisini yeniden üretir –bir başka deyişle varoluş mücadelesi ve insanın ve doğanın sömürülmesi her zamankinden daha bilimsel ve ussal hale geldi" (s. 146). Marcuse "doğa bilimi, doğayı gizilgüç işe yarar olarak yansıtan teknolojik a priorinin yönetimi altında gelişir ve teknolojik a priori, doğanın dönüştürülmesi, insanın dönüştürülmesini içerdiği ölçüde ve 'insan üretimi yaratımlar' toplumsal bir birlikten kaynaklandıkları ve tekrar bu birliğe girdikleri ölçüde siyasi bir a prioridir" (s. 153-154) ve son olarak "teknik ussallık tahakkümün meşruluğunu ortadan kaldırmak yerine muhafaza eder" (s. 158-159) savını öne sürerek yol alır.³⁷

Teknolojik ussallık düşüncesi ile Max Weber' in modern dünyanın "ussallaşması" süreci anlayışı arasında belirgin

37 Marcuse' un "teknolojik ussallık" kavramlaştırması, Frankfurt Okulu-sonrası düşünürlerince –özellikle Habermas ve Offe– eleştirel bir gözle yeniden değerlendirildi ve onların bu düşünceyi yeniden inşaları bir sonraki bölümde ele alınacak. Ayrıca William Leiss' in *The Domination of Nature*' inin (New York, George Braziller, 1972) Ek bölümündeki tartışmaya bakınız.

bir yakınlık söz konusudur. Frankfurt Okulu düşünürlerinin giderek Weber'in düşüncesinden (Marcuse'un 1964 tarihli makalesi³⁸ dışında onu çok az ansalar da) etkilendikleri sık sık belirtildi. Öyle ki bazıları Frankfurt Okulu'nun 1950'li ve 1960'lı yıllardaki gelişimini ileri sanayi toplumlarına içsel tarihsel eğilimlerin Marksçı kavramlaştırmasından Weberci bir kavramlaştırmasına bir geçiş olarak yorumladılar. Frankfurt Okulu'nun yorumları ile Weberci yorumlar arasındaki benzerliklerin iki temel boyutu vardır. Birinci olarak teknolojik ussallık ya da ussallaşma, toplumu insan denetiminin dışında biçimlendiren soyut güçler olarak betimlenir; bilimin ve ussal yönetimin yarattığı sistemin içsel mantığı, bir biçimde bireylerin ya da tikel toplum grupların haberi olmaksızın kendi başına işler ve bu, toplumun görünüşteki biçimi ne olursa olsun (sözgelimi ister "kapitalist", ister "sosyalist", ister "totaliter" ya da "demokratik" olsun) geçerlidir.³⁹ Bu anlamda "kapitalist toplum" kavramının yerini alan "sanayi toplumu" kavramı, MacIntyre'in işaret ettiği gibi, "hayli kaba bir teknolojik belirlenimciliğe" dayanır.⁴⁰ Nitelikim Marcuse, Weber üzerine makalesinde "yalnızca teknolojinin uygulanması değil, aynı zamanda teknolojinin kendisi de (doğayı ve insanı) tahakküm altına almadır -yöntemsel, bilimsel, hesaplanmış ve hesapçı denetimdir. Tahakkümün özel amaçları ve çıkarları, teknolojiye 'sonradan' ve dışarıdan yüklenmez; bunlar teknik aygıtların inşasına girerler"⁴¹ savını öne sürer. Marcuse "teknoloji daima tarihsel-toplumsal bir *tasarı*dır; onun içinde bir toplumun ve hâkim çıkarlarının insanlarla ve şeylerle yapma-

38 Marcuse, "Industrialization and Capitalism".

39 Alasdair MacIntyre'in bu konuya ilişkin eleştirel yorumları için bkz. Alasdair MacIntyre, *Marcuse* (Londra, Fontana/Gollins, 1970), s. 67-69.

40 *Age*, s. 66.

41 Marcuse, "Industrialization and Capitalism", s. 179.

ya eğilimli olduğu şeyler yansıtılır"⁴² diyerek devam etse de, 'hâkim çıkarlar' çözümlenmeden belirsiz bırakılır ve bunların burjuvazinin (yani sermayenin) mi yoksa başka tanımlanabilir toplum gruplarının mı çıkarları olduğu konusunda bir işaret söz konusu değildir.

Weber ile Frankfurt Okulu arasındaki ikinci büyük benzerlik, modern sanayi toplumu yorumlarında ortaya çıkan kasvetli karamsarlıktır. Weber, Mommsen'in sözcükleriyle, "umutsuz bir liberal" diyse⁴³ Frankfurt Okulu düşünürleri ya da her durumda Marcuse "umutsuz köktenci" diye tanımlanabilir. Ussallaşmanın ve düşünselleşmenin önlenemeyen yayılışı, Weber'e göre, toplumun tamamen araçsal olan toplumsal ilişkilerin tahakkümü altına gireceği ve bunun bireysel yaratıcılığı ve kişisel değerleri bastıran "demirden bir kafes", "mekanikleşmiş taşlaşma" durumu yaratacağı anlamına gelmektedir. Weber bu tehdide karşı, gerçek ve etkili bir savunmanın değil, ama yalnızca kimi bireysel değerleri tamamen özel olan bir alanda koruma umutsuz girişiminin ve yalnızca olasılık olarak "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni (Nietzscheci anlamda) becerebileceğini ve toplumsal yaşamı yeni bir rotaya sokabileceğini gösterecek karizmatik bir liderin ortaya çıkmasının söz konusu olduğunu düşündü. Marcuse'un karamsarlığı (ve özellikle Horkheimer'in daha sonra ele alacağımız bireyin kaderi bağlamındaki karamsarlığı) fazlasıyla aynı türdendir. Toplumsal yaşamı tahakkümü altına alan teknolojik ussallaşmadır (yani araçsal ustur) ve ona karşı çıkacak güçler varsa da bunlar çok azdır. Marcuse *One-Dimensional Man*'i "eleştirel toplum kuramı, başlangıcında ... yerleşik toplum içinde daha ussal ve daha

42 Age.

43 Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford, Blackwell, 1974), V. Bölüm.

özgür kurumlar doğrultusunda hareket eden (ya da hareket etmeye yönlendirilebilen) yeni güçlerin mevcudiyetiyle karşılaştı ... Bunlar kuramın üzerinde inşa edileceği ampirik zeminlerdi ... 'İçsel olasılıkların özgürleşmesi' ... bu türden güçlerin gösterimi olmadan ... artık tarihsel alternatifi yeterince ifade edemez" diyerek sonlandırır (s. 254-255). Aslında bir seçenek söz konusu mu? Weber'den farklı olarak Marcuse "yönlendirilmiş toplum"a uzaktaki muhalefet olasılığını, bireylerin özel bir değerler alanını korumasını (Horkheimer bu görüşe daha eğilimli olduğu halde) bile mümkün görmez. Yegâne devrimci konum olasılığı az da olsa toplumun alt katmanları, "kovulmuşların ve dışlanmışların, sömürülen ve eziyet gören öteki ırkların ve öteki renklerin, işsizlerin ve istihdam edilemezlerin" arasında bulunabilir. Bununla beraber daha sonra, 1960'ların sonlarında yeni köktenci hareketlerin yükselmesiyle birlikte Marcuse bir şekilde daha iyimserleşti, çünkü öğrencileri, sömürülen etnik azınlıkları ve Üçüncü Dünya'nın köylü kitlelerini içeren devrimci güçler artık daha büyük görünmekteydiler.

Frankfurt Okulu'nun son evresindeki umutsuz bakış açısı, biçimsel anlamda, bir modern Batı toplumu çözümlemesinden kaynaklandıysa da, -on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren yalnızca bir bilim kuramı olarak pozitivist muhalefeti değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel sonuçları itibariyle bilim ve teknolojiye genel bir düşmanlığı ifade eden ve özellikle Almanya'da öne çıkan- bir toplumsal düşünce akımının daha geniş arsyöresinden hareketle de değerlendirilmelidir. Nitekim Hughes, 1890 ile 1930 yılları arasındaki Avrupa düşüncesi üzerine çalışmasında⁴⁴ pozitivistlere karşı

44 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, Alfred A. Knopf, 1958), 2. Bölüm.

isyanın maddi ilerleme kültürünün sorgulanmasıyla, bir ifadesini yeni-romantizmde, *Lebensphilosophie*'de ve "tinsel" değerlerin yeniden gündeme getirilmesinde ve bir başka ifadesini de Weber'in dünyanın ussallaşması ve "büyüsünün bozulması" üzerine kasvetli düşüncelerinde bulan "yaşamın mekanikleşmesi"ne karşı çıkışla bağlantılı olduğunu iddia eder. Sonradan Birinci Dünya Savaşı'nın neden olduğu karışıklık ve yıkım, Almanya'daki Nasyonal Sosyalist rejim deneyimi, dünyanın 1945 yılından itibaren giderek daha çok nükleer silah yarışına girişen süper devletler tarafından tahakküm altına alınması ve bölüşülmesi, birikerek kültürel kayıp, çöküş ve artan usdışılık duygularına katkıda bulundu.

Frankfurt Okulu'nun içine derinlemesine gömüldüğü bu düşünce geleneğinin etkisinin 1960'larda artması, kuşkusuz teknolojik ve bürokratik ussallaşmaya karşı tiksintinin çeşitli biçimlerde ve özellikle orta sınıfın bazı kesimlerinde olmak üzere yeniden ortaya çıkmasıyla bağlantıydı. Aynı zamanda, bu düşünce geleneğinin modern toplum eleştirisi, en eksiksiz ve en açık biçimde Marcuse'un *One-Dimensional Man* adlı yapıtında temsil edilen bu toplum yapısının bir çözümlenmesine dayanmaktaydı. Bu çözümlemenin gösterme iddiasında olduğu şey, kapitalist toplumun iki ana sınıfının -burjuvazi ve işçi sınıfı- tarihin etkin araçları olarak ortadan kaybolduklarıdır. Dolayısıyla bir taraftan egemen sınıf olmasa da, bunun yerine kişisel olmayan bir iktidarın ("bilimsel-teknolojik ussallık") tahakkümü söz konusuysen, işçi sınıfı yalnızca yüksek kitlesel tüketim aracılığıyla değil, aynı zamanda ussallaşmış üretim sürecinin kendisi içerisinde sindirilip etkisizleştirildiği için de diğer taraftan muhalif bir sınıf bulunmamaktadır. Bununla birlikte Marcuse çözümlemesini ampirik bir çalışmaya ya da kullanılabilir kanıtların değerlendirilmesine dayandırmaz. Muğlak bir "geniş toplumbilim ve

psikoloji yazını"na başvursa da, "muhtemelen en etkili kanıtla yalnızca televizyon seyrederek ya da reklamlarda kapatmadan, arada bir istasyon değiştirerek birkaç gün bir saat AM radyo dinleyerek ulaşabilir" sonucuna vardı (s. xvii). *Reason and Revolution*'ın savlarını daha gözde bir biçimde yineleyen ve muhtemelen Horkheimer'ın "zihin durumlarının güçsüz bir ifadesi" olarak adlandırdığı şeyin ötesine geçemeyen *One-Dimensional Man* ABD'deki ileri sanayi toplumu üzerine felsefece düşüncelerden oluşmaktadır. Kitaptaki geniş genellemelerin ABD'ye özgü, kültürel açıdan değersiz ticari radyo ve televizyon ve Birinci Dünya Savaşı öncesinden itibaren siyasi olarak örgütlenmiş bir işçi sınıfının bulunmaması deneyimine ne denli çok dayandığına özellikle işaret edilebilir.⁴⁵

Bununla birlikte Marcuse'un düşünceleri, 1960'ların sonlarındaki "sistem" karşıtı Amerikan öğrenci hareketinde ve bir ölçüde çeşitli Avrupa ülkelerindeki öğrenci hareketlerinde küçük bir tepki uyandırdı. Ama zamanın toplumsal hareketlerinin hepsi, değişen sınıf yapısının, teknokrasinin ve bürokrasinin öneminin daha geniş kapsamlı ve çok daha çeşitli çözümlenmelerinden etkilendiler. Toplumbilimciler bu çözümlenmelere dikkate değer katkıda bulundular. Weber'in ussallaşmış üretimin ve yönetimin, engellenemeyen hızına ilişkin açıklamasının ardından ilk önce bir "yönetimsel devrim"⁴⁶

45 Amerikan deneyiminin benzer bir etkisi C. Wright Mill'in "emek metafiziği" (yani işçi sınıfının tarihi rolü düşüncesi) diye adlandırdığı şeyi dışlamasında da söz konusudur: C. Wright Mill, "The New Left", *Power, Politics and People* içinde (New York, Oxford University Press, 1963, s. 256). ABD'de sosyalist bir hareketin bulunmaması üzerine bkz. Werner Sombart, *Why is there no Socialism in the United States?* (Londra, Macmillan, 1976) İngilizce çevrinin Giriş bölümü ve John H. M. Laslett ve Seymour Martin Lipset (ed.), *Failure of a Dream? Essays in the History of American Socialism* (Garden City, New York, Anchor Press/Doubleday, 1974).

46 Bkz. James Burnham, *The Managerial Revolution* (Londra, Putnam & Co., 1943).

kuramı ile ilk teknokrazi tartışmaları⁴⁷ ve daha sonra kapsamlı “sanayi toplumu” ve “sanayi-sonrası toplumu” araştırmaları ortaya çıktı. Bu görüşlerin, sözgelimi, Raymond Aron ve Daniel Bell’in yazılarındaki muhafazakâr yorumu,⁴⁸ her şeyden önce büyük sınıf farklılıklarının aşamalı biçimde ortadan kaldırılışı, (“orta sınıf”ın çoğunluğu oluşturduğu toplumların ortaya çıkışları olarak kavranabilen) sınıf çatışmasının yumuşatılmasını ve fiilen bertaraf edilmesini ve bununla bağlantılı olarak Aron’un tanımladığı biçimiyle –(başlıca örneği kuşkusuz Marksçılık olan) tarihi-siyasi dünyanın bütüncül yorum sistemleri– “ideolojiler”in gerileyişi üzerinde durdu. Alain Touraine’nin yazılarındaki köktenci yorum,⁴⁹ on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin sınıf yapısının derinden değiştiğini iddia ederken Batı toplumlarında (ve farklı bir bağlamda olmak üzere aynı zamanda sosyalist Doğu Avrupa toplumlarında da) yeni bir temel çatlağın ortaya çıktığını,⁵⁰ yanı sıra (1960’ların sonlarından itibaren toplumsal hareketlerin eylemlerinin ve bunlara verilen tepkinin örneklendirdiği) yeni çatışma türlerinin eski tarz sınıf çatışmalarının yerini aldığını ve kısmen bunları içerdiklerini savundu. Touraine’nin görüşüne göre, (“teknokratik” ya da “programlanmış” toplumlar diye adlandırılabilen) sanayi-sonrası toplumlarında artık bü-

47 Georges Gurvitch (ed.), *Industrialisation et technocratie* (Paris, Armand Colin, 1949).

48 Bkz. Raymond Aron, *18 Lectures on Industrial Society* (1961; İngilizcesi, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1967) ve *The Industrial Society* (1966; İngilizcesi, Londra, Weidenfeld and Nicolson 1967); Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Basic Books, 1973).

49 Bkz. Alain Touraine, *The Post-Industrial Society* (1969; İngilizcesi, New York, Random House, 1971) ve *The Self-Production of Society* (1973; İngilizcesi, Chicago, University of Chicago Press, 1977).

50 Bu konu için özellikle bkz. George Konrad ve Ivan Szelenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (Brighton, Harvester Press, 1979).

yük gruplar, burjuvazi ve işçi sınıfı değil, ama (birinci grubun büyük sermaye sahiplerini ve ikinci grubun sanayi işçilerini içermesine rağmen) iktisadi yapılara ve siyasi karar vermeye hükmedenler ve doğal katılımcı konumuna getirilenlerdir.

Marksçı toplumbilimcilerin çalışması, sermayenin (özellikle büyük ve çokuluslu şirketler biçiminde) süregelen tahakkümünün ve toplumsal dönüşümün bir aracısı olarak geleneksel işçi hareketinin büyük önemini üzerinde durmasıyla, Marcuse'un (birçok bakımdan muhafazakâr bir görüş olmaya yakın olan) çözümlemesinden olduğu denli 'sanayisonrası toplumu'nun hem muhafazakâr hem de köktenci yorumlarından önemli ölçüde ayrılır. Marksçı toplumbilimciler kuşkusuz bir taraftan sermayenin merkezileşmesi, bir yerde toplanması ve ekonomiye devlet müdahalesinin artması, diğer taraftan özellikle işçi sınıfının toplumsal konumunu, bilincini ve orta sınıfın gelişmesini içeren sınıf yapısındaki (kısmen ilişkili) değişimler nedeniyle yirminci yüzyıl boyunca kapitalist toplumda yaşantılanan temel değişimleri göz önüne almaktalar. Marksçılar kapitalizmin geçirdiği bu değişim süreçlerine çok farklı yorumlar⁵¹ getirseler de, aynı zamanda bu yorumlar sermaye ile emek arasındaki ilişkinin ve bu ilişkinin sınıf mücadelesinin farklı biçimlerindeki, partiler arasındaki mücadeledeki ve toplumsal hareketlerin eylemlerindeki siyasi ifadesinin hayati ve sürmekte olan bir öneme sahip olduğunun kabul edilmesi ortak zeminini paylaşmaktalar. Frankfurt

51 Sözelimi, iktisadi değişimler için "tekelci kapitalizm" ve "tekelci devlet kapitalizm"i üzerine olan şu çalışmalara bkz. Keith Cowling, *Monopoly Capitalism* (Londra, Macmillan, 1982) ve Bob Jessop, *The Capitalist State* (Oxford, Martin Robertson, 1982); "ileri kapitalizm" analizi için bkz. J. Habermas, *Legitimation Crisis* (London, Heinemann, 1976); sınıf yapısının farklı analizleri için benim *Sociology and Socialism* (Brighton, Harvester Press, 1984)

Okulu'nun modern toplum araştırmalarının artık olağanüstü kısıtlı ve yetersiz gibi görünmesine neden olan, Marksçı ya da Marksçı olmayan toplumbilimcilerin "sanayi toplumu" ya da "geç kapitalizm" üzerine sayısız araştırmasının aksine, onun araştırmalarının herhangi bir ciddi ve ayrıntılı kapitalist ekonomi, sınıf yapısı ve siyasi partilerin, ve hareketlerin gelişimi çözümlenmesi içermemesidir.

Frankfurt Okulu'nun düşüncesindeki ikinci büyük temayı -bireyin günümüz toplumundaki kaderinden duyulan kaygı- ele almamız gerekmektedir. Bu tema, "bilimsel-teknolojik ussallık"ın tahakkümü düşüncesiyle yakından ilişkilidir ve aynı zamanda Max Weber'in son dönem yazılarının ilgileriyle açık bir yakınlığı vardır. Daha önce işaret ettiğim gibi (s. 24), Horkheimer en başından bir birey olmanın değerine bağlıydı ve bu bağlılığını, hayatının son on yılında Weber'i anımsatan bir biçimde daha ziyade karamsar bir damardan⁵² olsa da makalelerinde ve görüşmelerinde yeniden ortaya koydu. "Bireyin sahip olabileceği görece özerkliğin en ufak kırıntısını bile ortadan kaldırmaya eğilimli" bir çağda, "ussallaştırılmış, otomatikleştirilmiş, tamir olmayacak biçimde bütünüyle hasar görmüş bir dünyaya yönelik bir eğilim"⁵³ olarak gördüğü şeyle karşı karşıya kalan Horkheimer, bu eğilime karşı çıkmamanın, "bireyin sınırlı ve kısa ömürlü özgürlüğü"nü korumanın ve olanaklı olduğu yerde genişletmenin yolunu "bütünüyle ötekiye duyulan dini bir arzu"⁵⁴ düşüncesinin dışında bulamadı. Horkhei-

52 Schopenhauer'un "metafizik kötümsercilik"inin ilişkililiği üzerine düşüncelerinde açık bir biçimde ifade edildi; özellikle bkz. "Schopenhauers Aktualität" (Helmut Gumnior ve Rudolf Ringguth, *Max Horkheimer içinde* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1973), Horkheimer'in son dönem felsefesi üzerine olan son bölüm.

53 *Critical Theory*, Önsöz, s. vii.

54 Bkz. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Helmut Gumnior'un yorumuyla bir görüşme; Hamburg, Furche Verlag, 1970).

mer hayatının sonunda "eleştirel kuramcı" olmaktan vazgeçip bir tür dini düşünceye kaydı. Kant'ı ve Hegel'i Marx'tan üstün gördü ve Gumnior ve Ringguth'un sözcükleriyle "Alman idealistlerinin Yahudi dinselliği ve Yahudi düşüncesiyle yakınlıklarındaki büyüklüğünü gördü".⁵⁵ Horkheimer din üzerine son dönem düşüncelerini, tanrıbilimde önemli olan şey "dünyanın 'görünüş' olduğu, mutlak doğru ve nihai amaç olmadığı bilincidir"⁵⁶ ve "tanrıbilimsel bir öge içermeyen ama benim kabul edebileceğim herhangi bir felsefenin söz konusu olduğuna inanmıyorum"⁵⁷ diyerek dile getirdi.

Adorno ve Marcuse da, bireyin modern toplumdaki durumu karşısında aynı ölçüde umutsuz bir görüşe sahip olsalar da, bu duruma farklı yollardan tepki verdiler. Gördüğümüz gibi, Marcuse işlevsiz bir nitelikte olan bu toplumun içinden yeni devrimci güçlerin ortaya çıkacağına dair umudunu korudu. Marcuse, Freud'u felsefeye yeniden yorumlamasında⁵⁸ ileri sanayi toplumunda maddi kıtlığın üstesinden gelinmesiyle birlikte insanların cinsel özgürlük ve "haz ilkesi"nin üstünlüğü aracılığıyla mutluluk amacına erişmeleri için belirlenmiş koşulların, bütün toplumsal ilişkileri etkileyen kapsamlı bir özgürleşimin temeli olarak düşünüldüğünü savundu. Gelgelelim Adorno, bireyin tahakkümden özgürleşmesinin olanacağını yeni muhalefet gruplarının ortaya çıkmasında ya da

55 Gumnior ve Ringguth, *age*, s. 123.

56 "Letzte Spur von Theologie-Paul Tillich's Vermächtnis". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da yayımlanan bir konuşma, 7 Nisan 1966.

57 *Werk und Wirken Paul Tillich's. Ein Gedenkbuch* içinde, s. 16, Gumnior ve Ringguth, *age*, s. 131'den alıntı. Horkheimer'ın dine, Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa karşı tutumunun daha kapsamlı ele alınışı için bkz. Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique Judaism* (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1978), s. 234-257.

58 Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston, Mass., Beacon Press, 1955; Siyasi Önsöz'ün yer aldığı yeni baskı, 1966).

cinsel özgürlükte değil, ama verili gerçekliği olabileceği şeyin üstü kapalı anlatımlarıyla karşılaştıran “özgün” sanatçının çalışmasında gördü. Dolayısıyla özgün sanatın tahrip edici bir gizilgücü vardır ve Adorno bilişin üstün bir biçimi –gelecek yönelimli bir hakikat arayışı– olarak özgün sanatı yalnızca varolan gerçekliği yansıtan bilimle karşılaştırır.⁵⁹

Toplumbilimsel bir bakış açısından Frankfurt Okulu düşünürlerinin bireyin ileri sanayi toplumundaki konumuna ilişkin görüşüne iki sorunun yöneltilmesi gerekmektedir. Birinci soru, açıklamalarının betimleme bakımından doğru olup olmadıklarıdır. Önemli değişikliklerin meydana gelip gelmediğini ampirik olarak belirlemeye yönelik girişim söz konusu olmadığı için, burada tanıdık bir sorunla karşılaşyoruz. Bu sorun en çok liberal kapitalist toplumun sözde özerk burjuva bireyiyle karşıtlık gösterdiği / oluşturduğu iddiasında söz konusudur. Bu çok genel ayrımın –Frankfurt Okulu’nun sürekli kaçındığı ayrıntılı tarih araştırmasını gerektirecek (özellikle milletler ve milli gelenekler arasındaki farklılıklar konusunda olmak üzere) çok sayıda nitelendirme ve ayrımı daha inandırıcı bir biçimde kanıtlama doğrultusunda herhangi bir girişim olmadan– hiç olmazsa deneme niteliğindeki bir yoldan daha fazla desteklenip desteklenemeyeceği kuşkuludur. Bununla beraber bütün tartışmanın burjuva birey etrafında toplanması çok daha önemlidir. Frankfurt Okulu düşünürleri, 1945 yılından sonra sosyal hizmetlerin ve eğitimin yayılmasıyla, tam istihdamla, sendikaların daha güçlenmesiyle birlikte emek ve sermaye arasındaki toplumsal dengede gerçekleşen kuşkusuz alçak gönüllü olsa da gerçek olan değişim-

59 Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1970). Ayrıca Andrew Arato ve Eike Gebhardt (ed.), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, Urizen Books, 1978), s. 185-224’deki editörlerin tartışmasına bakınız.

ler sayesinde sanayi toplumunda nüfusun büyük bir oranının özgürlüğünün ve bağımsızlığının artmasına ilgi göstermediler. Boş zamanın yayılması dahil olmak üzere, bu dönemde kazanılan sıradan ama çok önemli özgürlükler, ussallaşmış üretim ve yönetim süreçleri aracılığıyla aşırı düzenleme ve denetim eğilimlerinin karşısına konulmalıdır. “Bütünüyle yönetilen toplum” kavramlaştırması, sosyalist Doğu Avrupa toplumlarıyla bu toplumları tahakküm altına alan iktidarın “bilimsel-teknolojik ussallık” değil, ama siyasi bir parti ya da muhtemelen yeni bir yönetici sınıf olması dışında çok daha ilişkili gibi görünebilirse de, bariz kayıplara karşın bu toplumlarda da benzer kazanımlar söz konusudur. 1980’lerin iktisadi bunalımı, kapitalist toplumlarda sermayenin emeği hedef alan bir karşı saldırısına yol açtı. Bu saldırı, tabii sınıftan bireyleri istihdamdan mahrum ederek, sosyal hizmetleri kırarak ve genelde bireyleri daha sert türden iktisadi zorlamaya tabii kılarak onların özgürlüklerinin ve bağımsızlıklarının altını oyuyor. Frankfurt Okulu’nun bireyin bağımsızlığının kaybolması üzerine olan metinleri (ve özellikle Adorno ve Horkheimer’ın yazıları) okunduğunda onların her şeyden önce, Max Weber’in metinlerinin yaptığı gibi, toplumun belirli bir katmanındaki, yani eğitilmiş üst orta sınıf katmandaki ya da daha özgül olarak “mandarinler”deki çöküş duygusunu ve geleneksel Alman *Kultur*’una duyulan nostaljiyi ifade ettikleri izleniminden kurtulmak zordur.

Ele alınması gereken ikinci soru, Frankfurt Okulu’nun bireyin kaderi üzerine düşüncelerinin, bunların uyandırılmasına yardım eden psikolojiye ve psikanalize duyulan ilgi aracılığıyla birey ile toplum arasındaki ilişkinin herhangi bir yeniden formüle edilmesine bir başka yönde neden olup olmadığıdır. Gördüğümüz gibi, Okul’un ilk yıllarında, Erich Fromm Freud’un tarihestü kültür kuramını reddederken

özellikle ailenin tarihsel olarak oluşmuş sınıfın yapısındaki yerini vurgulayarak Freud'un birey psikolojisini Marx'ın toplum kuramıyla ilişkilendirmeye çalıştı. Akabinde, Frankfurt Okulu'yla bağınu koparan Fromm, "toplumsal karakter" düşüncesini (*Fear of Freedom*'da) dile getirerek, Freud'un insan doğası ve insan gereksinimleri kavramlaştırmasını köktenci bir biçimde gözden geçirerek ve "yabancılaşma"nın üstesinden gelinmesini Marx'ın en eksiksiz biçimde *Economic and Philosophical Manuscripts*'de dile getirdiği toplum düşüncesinin ana teması olarak ele alarak psikanaliz ile Marksçılık arasındaki ilişkinin araştırılmasının peşine düştü.⁶⁰

Frankfurt Okulu'nun bu konu üzerine düşüncesinin gelişimini izlemek çok zordur. ABD'deki sürgün sırasında üstlenilen çalışmalarda ve özellikle de *The Authoritarian Personality*'de bireyin psikolojisinin üzerinde güçlü bir biçimde duruldu ve psikolojik görüngüyü ve bunlardaki değişimi, özgül tarihsel ve toplumsal koşullarla ilişkilendirmek için çok az girişimde bulunuldu (bakınız s. 26). Kuşkusuz Frankfurt Okulu'nun daha sonraki döneminde, yaşamın genel ussallaşması ve "kültür endüstrisi"nin etkisi artan bir uyumculuğa yol açtığı yollu bir varsayım söz konusu olsa da, bu varsayım herhangibir karşılaştırmalı tarih ya da toplum bilim çalışmasınca sınanmadı ve işleyen toplumsal-psikolojik süreçler sistemli bir biçimde araştırılmadı. Dahası uyumculuk, asimilasyon ve totalitarizm (Marcuse'un *One-Dimensional Man*'de hayli yaygın biçimde kullandığı bir terim) düşünceleri, kısmen eleştirel olmayan bir yoldan (Adorno ve Horkheimer'dan daha çok Marcuse tarafından olduğu söylenmeli) hem kapitalist sanayi toplumlarına hem de resmi ideolojiye uyumculuğu

60 Özellikle bkz. *Marx's Concept of Man* (New York, Frederick Ungar, 1961) ve son çalışmalarından biri olan *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973).

hâkim bir partinin dayattığı Doğu Avrupa'daki 'fiilen varolan sosyalizm'in özel karakterinin açık bir kabulü olmaksızın sosyalist sanayi toplumlarına uygulanmaktalar. Hatta Doğu Avrupa durumunda uyumculuğun derecesi 1953, 1956 ve 1968 ayaklanmalarından Polonya'da "Dayanışma" hareketinin ortaya çıkışına uzanan, sık sık görülen toplumsal çalkantıların ve Marksçılığın yaşayan bir öğreti (yani etkin "hâkim ideoloji") olarak bu ülkelerin halklarının büyük bir kısmı için fiilen tükenmesinin ışığında dikkatli bir biçimde incelenmelidir. Kapitalist Batı toplumlarında 1960'ların sonlarında (yalnuzca Marcuse'u "karşı çıkan gençliğin içgüdüsel reddetmesi"⁶¹ diye adlandırdığı şeyin barındırdığı içsel köktenci bir dönüşüm olanağı konusunda kısmen daha iyimserci bir görüşe yöneltmekle kalmayan, aynı zamanda Frankfurt Okulu'nun etkisinin doruk noktasına ulaştığı ortamı sağlayan) dikkate değer bir muhalefet patlaması da söz konusuydu. O zamanın düşüncelerine yönelik on yıllık tepkinin ardından, bugün barış hareketinde ve sosyalizmin çeşitli ülkelerdeki yeniden canlanışında muhalefetin ve karşı çıkışın yenilenmiş biçimlerinin önemli ve artan sergilenişleri söz konusu.

Karşı çıkış ve rıza döngülerinin açıklanması olanaklı ise toplumbilimsel ve toplumsal-psikolojik bir bakış açısından gerekli olan çok daha sıkı bir açıklama olsa da, Frankfurt Okulu bu türden meselelere sınırlı bir ilgi gösterdi. Özel bir örneği ele alalım: Marcuse'un gençliğin "içgüdüsel reddetmesi"ni anması, ne gençliğin toplumsal tutumlarındaki tarihsel dalgalanmalarına açıklama getirdiği ne de sınıfsal, etnik ve milli farklılıkların oluşturduğu çeşitli toplumsal konumları dikkate aldığı için hiçbir biçimde yeterli gibi görünmemektedir. Yeni "nesiller" in özel tarihsel ve toplumsal ortamlardaki

61 Bkz. *Eros and Civilization*'un 1966 baskısının "Siyasi Önsöz"ü.

biçimlenme tarzlarının araştırılması, bu alandaki çok daha verimli bir inceleme hattı gibi görünmektedir.⁶² Marcuse'un içgüdüsel bir etkene güvenmesi, Freud'un, evrensel insan doğası genelde cinsel özgürlük ve doyum üzerinden tanımlanan mutluluk amacına erişmek için uğraşır anlayışını kabul eden ama uygarlığı yaratmak ve korumak için baskı zorunludur (yani "haz ilkesi" "gerçeklik ilkesi"ne tabi kılınmalıdır) görüşünü reddeden *Eros and Civilization*'daki⁶³ felsefeci Freud yorumundan kaynaklanmaktadır. Marcuse'a göre, insan toplumunun tarihi boyunca cinselliğin baskılanması aslında iktisadi kıtlık koşullarında özgül toplumsal tahakküm biçimlerini sürdürmek için tasarlanmış "fazladan bir baskı"ydı. Kıtlığın bitmesiyle birlikte bu fazladan baskı sona erdirilebilecek ve ardından cinsel (libidinal) özgürlük bütün öteki toplumsal ilişkileri dönüştürecektir. Marcuse bu dönüşümün nasıl meydana geleceğini kesin bir biçimde belirtmemekte ve modern toplumlardaki daha büyük cinsel özgürlük deneyiminin cinsel özgürlüğün süregelen iktisadi ve sınıf tahakkümüyle kolaylıkla bağdaşabilir olduğunu ortaya koymaktadır. Marcuse'un Freud'u felsefi olarak yeniden inşası, bir bütün olarak kuşkuludur ve ampirik olarak temellendirilmemiş insan doğası ve uygarlıklar tarihi anlayışlarının ötesinde pek bir şey sunmamaktadır.

Frankfurt Okulu'nun çalışmasındaki üçüncü ana tema –"kültür endüstrisi"– toplumbilimsel ilgilerle çok daha ya-

62 Özellikle bkz. Karl Mannheim'ın makalesi "The Problem of Generations", *Essays on the Sociology of Knowledge* içinde (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1952), s. 276-322 ve insanbilimsel bir görüş için Margaret Mead, *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap* (Londra, Bodley Head, 1970).

63 [Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 2. baskı, İdea Yayınları, İstanbul, 1995.]

kından ilgili bir temadır. Bu düşünce ilk defa, Horkheimer ve Adorno tarafından "The culture industry: enlightenment as mass deception"⁶⁴ adlı makalelerinde ortaya konuldu. Makalede "tekel altındaki bütün kitle kültürünün özdeş" ve aynı zamanda "kültür ile eğlenenin kaynaşması"nın bir sonucu olarak "bozuk" olduğu ve dahası reklam ile kültür endüstrisinin her ikisinin de "insanları yönlendirme yöntemi" haline geldiği bir "birleşmelerinin" söz konusu olduğu savunuldu. Adorno ve Horkheimer, "reklamın kültür endüstrisindeki zaferinin, tüketicilerin reklamlar aracılığıyla görmelerine rağmen kendilerini onun ürünlerini almaya ve kullanmaya mecbur hissetmeleri" (s. 167) olduğu sonucuna ulaştılar. Bu açıklamanın iki özelliği dikkat etmeye değerdir. Öncelikle kültür endüstrisinin etkisinin diğer toplum türlerindeki kültürel tahakkümün etkisinden nasıl farklılaştığını makalenin kendisinden anlamak zordur. Bununla birlikte Kilise rahatlıkla Ortaçağ Avrupası'nın "kültür endüstrisi" olarak kabul edilebilir. Marx'ın iktisadi tahakkümün zorunlu sonucu olarak kavradığı, yani "hâkim sınıfın düşünceleri her çağda hâkim düşüncelerdir" görüngüsünün modern kapitalist toplumdaki özgül biçimi nedir? Günümüz kültür endüstrisi makalede resmedildiği denli karşı konulmaz biçimde etkin midir yoksa Horkheimer'in ve Adorno'nun kültür endüstrisine yönelttikleri kızgın ithamlar, en azından kısmen onların Amerikan ticari radyo ve televizyonuyla ve (gördüğümüz gibi, Marcuse'un *One-Dimensional Man*'deki ileri endüstri toplumunun ideolojisine ilişkin daha geç tarihli açıklamasını derinden etkileyen) film endüstrisiyle karşılaşmalarının neden olduğu kültür şokunun bir sonucu olarak mı yorumlanmalıdır?

64 *Dialectic of Enlightenment* içinde (New York, Herder & Herder, 1972), s. 120-167.

"Hâkim ideoloji"nin etkilerinin tarihsel ve karşılaştırmalı çalışılması ihtiyacına işaret eden bu sorunların üzerine düşünme,⁶⁵ yerleşik bir kültürün gücü özellikle toplumdaki muhalefetin ve karşıtlığın boyutuyla ölçülebileceği için, ikinci bir soruyu gündeme getirir. Adorno ve Horkheimer adı geçen makalelerinde ve daha sonraki yazılarında etkili bir muhalefetin söz konusu olmadığı izlenimini verirler ve Marcuse *One-Dimensional Man*'de aynı kasvetli görüşü sunar. Bununla beraber, birkaç yıl sonra, öğrenci ayaklanmasının ortasında, Marcuse en azından yargısını gözden geçirmeye yönelip "gençlik ayaklanması"nda umut için bir zemin buldu. Özellikle Kuzey Amerika'da olmak üzere "karşı kültür" kavramı tam da bu tarihte rağbet gördü ve Theodore Roszak, kısa süreli ünlenen bir kitapta,⁶⁶ "karşı kültürün tanımlayıcı özelliklerinden biri"ni oluşturmak için (Norman Brown'un ve Paul Goodman'ın düşüncelerini kullanmakta çok daha istekli olmasına rağmen) Marcuse'un düşüncelerini kullandı. Roszak, Marcuse gibi, yeni muhalefet hareketini "gençliğin teknokrat topluma bir karşı çıkışı" olarak gördüyse de, onu (Horkheimer'in son dönem felsefesinden tamamen olmasa da) kısmen Frankfurt Okulu'nun ve özellikle işlevsiz Marksçılığını kıyasıya eleştirdiği Marcuse'un genel bakış açısına uzak bir tarzda "mitsel-dini ilginin uyanışı" olarak yorumladı.

Kültür endüstrisinin böylesine bütünüyle tahakkümü altına aldığı bir toplumda karşı kültürün nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamak, kavramın karşısındaki büyük sorundur. İki çözüm olasıdır: Ya karşı kültürün sınırlı kapsamı, hızla ortadan

65 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner'ın, *The Dominant Ideology Thesis* içinde (Londra, Allen & Unwin, 1980) daha eleştirel bir ruhla takdire değer biçimde yaptıkları gibi.

66 Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture* (Londra, Faber and Faber, 1970).

kayboluşu ya da asimilasyonu aslında kültür endüstrisinin gücünü ortaya çıkardığı ya da muhalefetin yirminci yüzyıl sonları kapitalist toplumlarında (ve Doğu Avrupa toplumlarında daha sesi kısılmış olsa da önemli bir biçimde) Frankfurt Okulu'nun kabul ettiğinden fiilen daha fazla yaygın olduğu ve kendisini düzenli bir biçimde toplumsal ve siyasi hareketlerin patlamalarında gösterdiği savunulabilir. İkinci durumda böyle bir muhalefetin ve karşı çıkışın toplumsal yaşamdaki temelini açıklamasını vermek zorunlu hale gelir ve burada Marksçı bir görüş doğrultusunda, karşı bir kültürün kapitalist toplumda toplumsal bir hareket biçiminde uzun zamandır varolduğu ileri sürülebilir. Gramsci, işçi sınıfı hareketini toplumsal öğretisi Marksçılık olan "yeni bir uygarlık"ın taşıyıcısı olarak kavramlaştırmasında bu görüşü daha kuvvetli bir biçimde ifade etti. Böylece işçi hareketinde cisimleşen bu karşı kültürün uzun dönem etkilerini ve tarihsel değişimlerini değerlendirme meselesi, başlıca mesele haline geldi. Frankfurt Okulu'nun varlığı, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Orta Avrupa devrimlerinin başarısızlığa uğramasına ve Nasyonal Sosyalizm'in Almanya'daki yükselişine duyulan özel bir ilgiden kaynaklandı ve Stalin rejiminin SSCB'de ve daha sonra Doğu Avrupa'da yerini sağlama alması ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batılı kapitalist toplumlardaki olağanüstü iktisadi büyüme ve daha yaygın biçimde dağıtılan zenginlik temelinde bariz bir siyasi uzlaşmanın ve büyük toplumsal çatışmaların denetim altına alınmasının ortaya çıkması, önde gelen düşünürlerinin düşüncelerini biçimlendirdi. Okul üyelerinin 1950'lilerde ve 1960'larda varolan duruma yönelttiği eleştiriler, 1960'ların sonlarında, özellikle üniversitelerde olmak üzere orta sınıftan gençler arasında güçlü bir tepki uyandırdı ve (C. Wright Mills'in çok farklı toplum eleştirisinin yaptığı gibi) Batı toplumlarının savaş sonrası gelişiminin

önemli ve göz ardı edilen boyutlarına dikkat çekti.⁶⁷ Ama geriye dönüp bakıldığında en azından kısmen bu görüngüleri bir tarihsel bağlama yerleştirememeleri ya da karşıt güçlerin iş başında olduğunu fark etmemeleri nedeniyle Okul üyelerinin modern toplumlardaki uyumculuğun ve rızanın derecesini ve toplumsal yaşamın totaliter örgütlenmesi doğrultusundaki eğilimin gücünü abarttıkları söylenebilir.

Savaş sonrasında Batı Avrupa toplumlarında sosyalist ve komünist partilerin üye sayısını ve seçmenden aldıkları desteği (bazı dalgalanmalara rağmen) daha önce hiçbir şekilde ulaşamadıkları düzeylere yükselttikleri dikkate değer bir gerçektir. Bu anlamda tarihsel olarak işçi sınıfına dayanan muhalefetin ve karşı koymanın artık hiç olmadığı kadar yaygın olduğu iddia edilebilir. Buna karşın özellikle sosyalist (ya da işçi ve sosyal demokrat) partiler olmak üzere bu partilerin artık toplumun varolan biçimine köktenci bir karşıtlığı cisimleştirmeyip, onun temel öğelerini ve örgütlenme ilkelerini büyük ölçüde kabul ettikleri, kısacası sosyalizm ve gerçekten özgürleşmiş bir toplum amaçlarını terk ettikleri, bütünüyle reformcu partiler haline geldikleri ileri sürülebilir. Bu karmaşık bir mesele olsa da,⁶⁸ mevcut bağlamda öncelikle Frankfurt Okulu düşünürlerinin meseleye yeni bir ışık tutmayı, toplumsal ve kültürel değişimin başlıca doğrultularının ussal bir açıklamasını sağlamayı başarıp başaramadıklarını ele almamız gerekmektedir. Frankfurt Okulu düşünürlerinin çözümlerinde büyük bir boşluğun söz konusu olduğu açıktır. Nitekim siyasi partilerin ve hareketlerin savaş sonrası

67 J. E. T. Eldridge, *C. Wright Mills* (Chichester, Ellis Horwood; Londra ve New York, Tavistock Publications, 1983).

68 Bu konunun çeşitli boyutlarını bir makalede ele aldım: "The political role of the working class in Western Europe", Tom Bottomore, *Sociology and Socialism* içinde (Brighton, Harvester Press, 1984).

dönemdeki fiili gelişimlerine gönderme yapılmamaktadır ve bu eleştirel kuramın tarihsel ve ampirik olmayan karakterinin yalnızca bir boyutudur. Okul'un bu karakteri, onun bir taraftan (sınıf çatışmasının ve diğer toplum çatışmalarının değişen yoğunluğunda açığa çıkan) rıza ile muhalefet arasındaki değişen dengeyi kapitalizmin uzun soluklu gelişimine yerleştirememesine ve diğer taraftan ideolojilerin oluşum ve yayılış süreçlerini ampirik olarak ayrıntılı bir biçimde araştırmamasına neden olur.

"Hâkim ideoloji"nin yapısını ve geç kapitalist toplumdaki etkisini daha sıkı ve daha ayırt edici bir yoldan inceleyen yakın tarihli bir araştırma, ideoloji aktarım mekanizmalarının (daha önceki toplumlara nazaran) hayli gelişmiş olmalarına rağmen yalnızca kısmen etkili oldukları, tabii sınıfların ideolojik bağlanma derecelerinin abartıldığı ve özel bir durumu ele alırsak "Britanya'nın aslında bir bağlılık toplumu olmadığı" sonucuna ulaşır.⁶⁹ Bu çalışmada bir araya getirilen kanıtlar, en azından kültür toplumunun her şeye gücü yeterliliği ve onun tahakkümün sürdürülmesinde oynadığı rol hakkında kuşku lar doğurmaktadır. Hâkim ideolojinin geç kapitalist toplumda gücünü önemli bir miktarda olumsuz bir etkenden, yani Stalinci "totaliter" ve Stalincilik-sonrası "otoritaryen" evrelerindeki "fiilen varolan" sosyalist Doğu Avrupa toplumlarıyla (ve hepsinden önce SSCB'yle) ilişkisi nedeniyle karşı bir kültür olarak sosyalizmin çökmesinden aldığı için etkili olduğu ilave edilmelidir.

Frankfurt Okulu düşünürlerinin "sosyalizm"i (genellikle Sovyet toplumu eleştirilerinde olmak üzere) nadiren anlamaları ve köktenci bir hareketin amacı olarak "sosyalizm" yerine "özgürleşmeyi" yazmaları kayda değerdir. Gelelim bu

69 Abercrombie, Hill ve Turner, *age*, 5. Bölüm.

bir içerik ve açıklık kaybına yol açar. Marx "geleceğin yemek dükkânları için yemek tarifleri" yazma düşüncesini kabul etmeydiyse de, aslında ortak üretim tartışmalarında ve Paris Komünü değerlendirmesinde geleceğin sosyalist toplumunun kurumlarının belirli işaretlerini verdi ve daha sonraki Marksçı ve sosyalist düşünce akışında, sosyalizmin yapısı ve sorunları çok daha eksiksiz biçimde araştırıldı. Frankfurt Okulu düşünürleri, sosyalizm hakkındaki tarihsel olarak oluşmuş ve çeşitlilik arz eden düşünce yığınına görmezden geldiler. Marcuse'un, soyut "doğru" ve "yanlış" ihtiyaçlar tartışması⁷⁰ ve *Eros and Civilization*'daki cinsel özgürlük ve onu takip eden kişisel ilişkilerin dönüşmesi, özgürleştirici süreçlerdeki en önemli öğelerdir, savı dışında özgürleşme idealleri tanımlanmamış olarak kaldı. Sosyalizme, inandırıcı ve çekici bir yeni uygarlık anlayışı olarak eski gücünün kazandırılıp kazandırılmayacağı ve onu hangi toplumsal güçlerin, hangi tarihsel koşullar altında canlandırabileceği büyük ve tartışmalı bir soru olsa da,⁷¹ bunun sosyalist hareketin tarihini ve onun kapitalist Batı dünyasında demokrasiyle bağlantısını önemsemezken, soyut "özgürleşim" terimleriyle yeterince incelenemeyeceği de bariz gibi görünmektedir.

Dolayısıyla Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramı olgunluk evresinde birbiriyle ilişkili üç öge cisimleştirdi: toplum bilimlerinde pozitivistimin (ya da daha geniş olarak bilimciliğin) bilgikuramsal ve yöntembilgisel eleştirisi; tahakkümün yeni, teknokrat-bürokratik biçiminin yaratılmasında büyük

70 "İhtiyaç" kavramının daha somut bir çözümlemesi için bkz. Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx* (Londra, Alison & Busby, 1976).

71 Konuya ilişkin çeşitli düşünceler için bkz. Bhikhu Parekh (ed.), *The Concept of Socialism* (Londra, Croom Helm, 1975); Leszek Kołakowski ve Stuart Hampshire (ed.), *The Socialist Idea: A Reappraisal* (Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1974).

bir etken olarak bilimin ve teknolojinin ideolojik etkisine yönelik eleştirel tutum; kültür endüstrisi ve daha genel olarak tahakkümün kültürel boyutları üzerine düşünme. Göstermiş olduğum gibi, bu çeşitli öğeler Frankfurt Okulu'na özgü değildiler, ama Birinci Dünya Savaşı ile 1960'lar arasındaki bütün dönemde Avrupa'nın çeşitli toplumsal ve felsefi düşünce akımlarıyla yakından ilişkiliydiler: sürekli devam eden yeniden "pozitivizme karşı ayaklanma", Korsch'un Hegelci Marksçılığında ve Lukács'ın ilk çalışmalarında ve görüngü-bilim ve varoluşçuluk öğretilerinde; Max Weber'in "ussallaşma" kavramlaştırmasında formüle ettiği ve daha sonraki birçok toplumbilim yazısında geliştirilen büyük ölçekli sanayileşmeye, teknokrasiye ve bürokrasiye karşı eleştirel tutumda; önemli bir modern kaynağı Tönnies'in *Gemeinschaft ve Gesellschaft* ayrımında⁷² olan ve özellikle Simmel'in yapıtları aracılığıyla Lukács'ın ve Frankfurt Okulu'nun Marksçılığını etkileyen Alman kültür eleştirisi geleneğinde çeşitli biçimlerde ifade edildi.

Bütün Frankfurt Okulu kuramına içeriğini kazandıran toplumsal-felsefi bakış açısı nesnel, yasa-yönetimli tarih düşüncesine karşı "öznelliğin savunulması"na dayanmaktaydı ve bu bakış açısı 1960'ların öğrenci hareketinde her şeyden önce "sistem"e karşı coşkulu bir tepki uyandırdı. Ama Yeni Sol ve öğrenci hareketi, diğer Marksçı ya da *marxisant* öğretiler çeşitliliğinden de ilham aldı. Frankfurt Okulu'nun etkisi özellikle ya önemli bir yerel Marksçı düşünce geleneğinin bulunmadığı (Britanya ve ABD) ya da bu geleneğin büyük ölçüde yok edildiği (Batı Almanya) ülkelerde güçlüydü. Fransa ve İtalya'da güçlü Komünist partilerin varol-

72 Ferdinand Tönnies, *Community and Association* (1887; İngilizcesi, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955).

ması ortodoks Marksçı-Leninci düşünce yığının büyük bir kısmının korunmasını sağladı ve 1956 yılından sonra sıra bu yığının gözden geçirilmesine ve Marksçılığın yeni biçimleri tarafından tamamlanmasına geldiğinde, başlıca düşünsel etkiler Gramsci'nin, Lukács'ın, Sartre'ın ve sırası geldiğinde bir bilim olarak Marksçılığın yeni bir uyarlamasını geliştiren Althusser'inkilerdi. Doğu Avrupa'da tam bu sırada ortaya çıkan revizyonist Marksçılık, derinlikli olarak Lukács'ın ve Gramsci'nin düşüncelerinden etkilendi. Son olarak, 1960 sonlarının köktenci toplum hareketleri, Çin ve Küba devrimlerinden ve Maoçuluk öğretilerinden güçlü bir biçimde etkilendi. Dolayısıyla Frankfurt Okulu yalnızca Marksçı ve köktenci kuramların çok genel eleştirel yenilenmesinde geçerli olan bir düşünceydi ve onun bu türden kuramların izleyen gelişimindeki yeri fazlasıyla tartışmaya konu olmaktadır.

Çöküş ve Yenilenme

Adorno ve Horkheimer'in ölmeleri ve köktenci öğrenci hareketinin 1970'lerin başında çökmesiyle birlikte, Frankfurt Okulu tarihindeki büyük bir evre sona erdi. Marksçılıkla ilişkisi son derece belirsiz hale geldiği ve artık siyasi hareketlerle herhangi bir bağlantısı kalmadığı için Okul, bir anlamda Marksçı bir düşünce biçimi olarak varolmaya kesinlikle son verdi. Ama eleştirel kuramın merkezi düşüncelerinden bazıları –son on yılda açık bir biçimde tanımlanmış bir okulun araştırma programının bir parçası olarak değil ama tek tek düşünürlerinin çalışmalarında (hepsinden önce Jürgen Habermas tarafından olsa da aynı zamanda değişik biçimlerde Albrecht Wellmer,¹ Alfred Schmidt² ve Claus Offe³ tarafından) açım-

- 1 Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York, Herder and Herder, 1971); eleştirel kuram üzerine en son düşünceleri için bkz. "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment", *Praxis International*, 3(2), Temmuz 1983.
- 2 Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (Londra, New Left Books, 1971) ve *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie* (Münih, Carl Hanser, 1976).
- 3 Claus Offe, *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates* (Frankfurt, Suhrkamp, 1972); *Industry and Inequality* (Londra, Edward Arnold, 1976).

lanmış ve geliştirilmiş olmaları farkıyla– toplum düşüncesini etkilemeyi sürdürdüğü için okul bir başka anlamda varlığını sürdürdü. Aynı zamanda eleştirel kuram en son gelişiminde Adorno'nun ve Horkheimer'in toplum bilimler felsefesine ve ideoloji eleştirisine özel ilgilerini muhafaza ederek, onların kimi temel anlayışlarından büyük ölçüde saptı.

Habermas'ın –yeni eleştirel kuramının başmimarı– yazıları, keskin bir biçimde birbirlerinden ayrılmasalar da iki farklı bölümden oluştu. Çalışmalarının büyük bir kısmını oluşturan birinci bölümde, Habermas Frankfurt Okulu'nun pozitivism eleştirisini sürdürdü ve toplum bilimlerine özel bir göndermeyle yeni bir bilgi kuramı dile getirmeye girişti. Nitekim, Habermas 1960'lara ait iki makalesinde⁴ (Adorno'nun, Horkheimer'in ve Marcuse'un yazılarında olduğu gibi sözgelimi on dokuzuncu yüzyıl pozitivismi, Viyana Çevresi'nin mantıksal pozitivismi ve modern gerçekçilik arasında ayırım yapmaksızın çok geniş ve muğlak bir tarzda kavranan⁵) pozitivism itirazların bazılarını yeniden ifade edip geliştirdi ve pozitivismi “diyalektik kuram”la karşılaştırdı. Habermas daha sonra, toplum bilimleri önceden kurulmuş gerçekliği, “çözümlenen deneyim alanına dışsal kalan araştırmanın kendisini bile belirleyen bir bütünlük olarak toplumsal yaşam”ı ele almak zorunda olduğu için, “bilimin insanların ürettiği dünyada kesin doğa bilimlerinde başarıyla yaptığı denli kayıtsızca ilerleyip ilerlemeyeceğinden kuşku duyduğunu”; di-

4 Habermas, “The Analytical Theory of Science and Dialectics” ve “A Positivistically Bisected Rationalism”, Adorno ve diğerleri, *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde, s. 131-62, 198-225.

5 Hans Albert'in çok yerinde yorumları için bkz. “A Short and Surprised Postscript to a Long Introduction”, *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde, s. 283-287.

yalektik kuramın daha önceden anlaşılan “yaşam dünyası”na göndermede bulunan ve anlamın yorumbilgisel açılanmasıyla incelenen “bütünlük” kavramını kullandığını söyler. Habermas Olgular ve kararlar (değer seçimleri) arasındaki pozitivist ayrımın, yani doğa ve toplum görüngülerinde yasalarla dile getirilebilen ampirik görüngülerin bulunduğu ve insan davranışı kurallarının, yani toplumsal kuralların olduğu savının eleştirisine girer (“The Analytical Theory of Science and Dialectics”, s. 144). “Yaşam pratiğine” ilişkin sorular bilimin dışında tutulurken ve toplumsal kurallar hakkındaki yargılar yalnızca karara dayanırken, kabul edilebilir bilginin ampirik bilimlerle sınırlanması bu ikiciliğin bir sonucudur; ama Habermas, bu bakış açısından bilime bağlılığın “usa inançla” ifade edilen bir “karar” olduğunu savunur.⁶ Habermas’ın “temel-sorun” a (yani kuramların ampirik sınanması sorunu-na) yönelik çözümü, “temel önermelerin ampirik geçerliliği ve dolayısıyla yasa benzeri varsayımların ve bir bütün olarak ampirik bilimsel kuramların akla yatkınlıkları, çalışma grubunun zorunlu biçimde öznelarası olan bağlamında toplumsal açıdan benimsenen eylemin sonuçlarını değerlendirme ölçütleriyle ilişkilidir. Burada biçimlenen yorumbilgisel ön-anlama, en başta temel önermelerin kabul edilme kurallarının uygulanmasını olanaklı kılan bir ön-anlamadır. Araştırma sürecini, toplumsal grupların doğal olarak istikrarsız olan yaşamlarını ayakta tuttukları toplumsal olarak kurumsallaştırılmış kapsamlı bir eylemler sürecinin parçası ola-

6 Max Weber’in de “Science as a vocation”da üstü kapalı ve farklı “değer alanları” arasındaki ayrımında çok daha genel bir biçimde söylediği gibi; bkz. Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (Londra, Allen & Unwin, 1984).

rak görürsek sözüm ona temel olan sorun ortaya çıkmaz” (s. 154) yolludur. Aynı zamanda hem bilimsel yargılar hem de norm yargıları toplumsal olarak benimsenmiş ön-anlamalara birebir aynı biçimde olmasalar da dayandıkları için, bu çözüm olgu/karar ikiciliğine de çözüm getirir. Habermas daha sonraki bir çalışmasında söylediği gibi “amipirik önermelerde öne sürdüğümüz doğruluk iddiaları, orada eylem ya da değerlendirme kurallarıyla ilerleyen doğruluk ve uygunluk iddialarına karşılık gelmektedir.”⁷

Habermas bu eleştirel makalelerin ardından *Knowledge and Human Interests*'de,⁸ –Adorno'nun kuşkuculuğundan kökten bir biçimde ayrılarak– bilgiyi insan türünün ilgilerine (istemlerine) bağlayarak onun için güvenli temeller oluşturacak yeni bir bilgi kuramı dile getirdi. Üç bilgi-kurucu ilgiye dayanan üç bilgi biçimi ayrıt edilir: (i) ampirik-analitik bilimin nesnel alanını oluşturan, maddi ihtiyaçlarda ve emekte temellenen “teknik” ilgi; (ii) tarihsel-yorumbilgisel bilginin alanını oluşturan, dilin tür-evrensel ayrıt edici özelliğinde temellenen, bireyler arasındaki ve toplumsal gruplar içinde ya da arasındaki iletişimsel anlamaya duyulan “pratik” ilgi ve (iii) kendi üzerine düşünen ya da eleştirel bilginin alanını oluşturan, iktidar uygulamasından doğan saptırılmış eylemlerde ya da sözcelemlerde temellenen “özgürleşimci” ilgi. Habermas'ın nesnel oluşumu anlayışı, Keat'in işaret ettiği gibi, kısmen Kantçı olsa da, “bu nesnelere zorunlu özellikleri... herhangi bir bilen özne için bilginin olanaklılığının koşullarını belirleyen aşkın savlardan çıkartılamaz ama bunun yerine bunlar tür-evrensel ayrıt edici bir özellikte temellenen insan türünün özel bir ilgisinden kaynaklanıyor olarak görülmelidirler” savını savuna-

7 Habermas, *Legitimation Crisis* (Londra, Heinemann, 1976), s. 10.

8 Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Londra, Heinemann, 1972).

rak Kant'tan (ve aynı zamanda Avusturya-Marksçılığından ve modern gerçekçi bilim felsefesinden⁹) ayrılır.¹⁰

Knowledge and Human Interests'deki bu sav, gene asıl olarak pozitivizme ya da daha genelde 'bilimcilik'e, yani bilgi kuramının yerini 'içi boşaltılmış felsefi düşünce yöntemi'nin almasına yöneliktir. On dokuzuncu yüzyılın ortasında bilgi kuramının varisi olarak ortaya çıkan bilim felsefesi, bilimlerin kendilerine ilişkin geliştirdikleri bilimci anlayışla izlenen yöntembilimdir. "Bilimcilik" bilimin kendi kendisine inanması anlamına gelmektedir: yani "bilimi artık olası bir bilgi biçimi olarak anlayamayız, ama daha ziyade bilgiyi bilimle özdeşleştirmemiz gerekir" (s. 4) kanısındır. Habermas'ın benzer şekilde insan ilgilerinde köklenen, geçerlilik iddiaları aynı biçimde üssal tartışma yoluyla sınanması gereken ve desteklenirse topluluk üyelerinin arasındaki üssal bir uzlaşma tarafından onaylanan üç bilgi biçimi ayırt etmesi, ampirik-analitik bilimin iddiaları "geçerliliğe tabi" değildirler, iddialarını reddetme ve aynı zamanda olgu ve karar ikiliğini aşma amaçlıdır.

Knowledge and Human Interests'de dile getirilen (ve Habermas'ın sonraki çalışmalarında, göreceğimiz gibi, terk edilmediyse de büyük ölçüde değiştirilen) bilgi kuramı kapsamlı bir

9 Avusturya-Marksçılığı için bkz. Max Adler'in Bottomore ve Goode, *Austro-Marxist conception* (Oxford, Oxford University Press, 1978, II. Kısım) içindeki çevrilmiş metinleri; gerçekçi anlayış için bkz. Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (2. basım, Brighton, Harvester Press, 1978) ve *The Possibility of Naturalism* (Brighton, Harvester Press, 1979) ve ayrıca Russell Keat ve John Urry, *Social Theory as Science* (2. basıma Ek, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982).

10 Keat, *The Politics of Social Theory* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), s. 5. Keat girişte ve 3. Bölüm'de Habermas'ın kuramının mükemmel bir özeti ve 4.-5. bölümlerde Habermas'ın psikanalizi eleştirel kuram için bir model olarak kullanmasının bir değerlendirmesini vermektedir.

tartışmaya ve eleştiriye yol açtı.¹¹ Bu tartışmayı ve eleştiriye karmaşık, kolay anlaşılmayan, ifadenin özlülüğünce karakterize edilmekten uzak bir grup düşüncenin doğurduğu meseleleri kısaca açıklamanın zorluğunu göz önünde tutarak özetlemeye çalışacağım. Birincisi Habermas'ın bilgi-kurucu ilgiye dayanan üç bilgi biçimi anlayışı çeşitli açılardan sorgulandı. Ampirik-analitik bilgi ile tarihsel-yorumsal bilgi arasındaki ayrım, kimi eleştirmenlere Alman toplum düşüncesinde doğa bilimlerinin yöntemlerini toplum ve kültür bilimlerinden ayırt ettiği düşünülen "açıklama" ile "anlama" arasında uzun bir süre önce teşkil edilen karşıtlığı yeniden üretiyor gibi göründü. Habermas'ın böyle bir niyeti olmayabilirdiyse de, bu iki bilgi türünün toplum bilim kuramlarında nasıl bir araya geldiklerinin (ya da gelip gelmediklerinin), yani toplum yaşamında yorumbilgisel "anlaşılması" gereken görüngenye ilaveten ampirik-analitik bir bilimin açıklayıcı şeması içinde sunulabilen nedensel zincirlerin söz konusu olup olmadığının kesin açıklamasını vermiyor.¹² Birçok eleştirmen onun diğer iki ilgiden ve bilgi biçiminden daha az açık tanımlandığını ya da aslında Kotakowski'nin görüşünde olduğu gibi, pratik ve kuramsal us, biliş ile istenç arasındaki karşıtlığı Alman idealizm geleneği içerisinde aşma doğrultusundaki bir başka (başarısız) girişim olduğunu düşündükleri¹³ için Habermas'ın üçün-

11 Özellikle bkz. Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Londra, Hutchinson, 1978) ve Keat, *The Politics of Social Theory*; Habermas'ın yanıtını içeren çok daha yeni eleştirel değerlendirmeler için bkz. John B. Thompson ve David Held (ed.), *Habermas: Critical Debates* (Londra, Macmillan, 1982).

12 Habermas doğa bilimlerini ampirik-analitik bilgiyi içeriyor gibi kavrar ve "doğanın yorumbilgisi" düşüncesini reddeder. Keat, Habermas'ın bu yaklaşımını konumundaki içsel bir tutarsızlık diye eleştirir (*age*, s. 78-84).

13 Kotakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1968), III. cilt, s. 393-394.

cü bilgi-kurucu ilgisine –özgürleşimci ilgi– kuşkuyla baktılar. Habermas'ın psikanalizi “yöntemli bir biçimde kendi üzerine düşünmeyi içeren bir bilimin elle tutulabilir tek örneği”,¹⁴ dolayısıyla “özgürleşimci” olarak sunma girişimini ayrıntılı biçimde gözden geçiren Keat, Habermas'ın Freud'un kuramına ilişkin yorumunun psikanaliz kuramının eleştirel toplum kuramı için bir model olarak kullanılmasını kuşkulu hale getirecek ölçüde yanlış olduğunu savunur ve ardından nedensel açıklama içerdiği için sınırlar içerisinde daha fazla bağımsızlık anlamında özgürleşime izin veren (Freud'un kendi anlayışına yakın) seçenek olarak bir psikanalitik kuram önerir.¹⁵

Habermas'ın bilgi kuramı aynı zamanda çok daha genel sorunlara yol açar. Doğruluk kuramı, kendisinin de içerildiği bir “uylaşım” kuramıdır ve Habermas, kendi görüşünce, pozitivist bilim felsefesinin “yanlış nesneliliği”ni destekleyecek herhangi bir “uygunluk” kuramına kesin biçimde karşıdır. Ama bu, bir uylaşım kuramının, doğa bilimlerinin ya da ya da toplum bilimlerinin fiili yöntemlerini yeterince betimleyip betimlemediği ya da açıklayıp açıklamadığı, yani bilimsel araştırmayla erişilen “doğruluk”un yalnızca dış gerçekliğe uygunluğa ilişkin herhangi bir gönderme içermeyen kapalı bir anlam sistemi, bir bilim insanları topluluğunda ussal tartışma ya da başka yollarla ulaşılan bir anlaşma olup olmadığı sorusunu gündeme getirir.¹⁶ Habermas'ın açıklamasındaki

14 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 214.

15 Keat, *The Politics of Social Theory*.

16 Bu büyük ve karmaşık bir sorun, günümüz bilim felsefesinin üzerinde anlamadığı ve bizim burada izini süremeyeceğimiz kapsamlı bir konudur. “Sinanabilirlik”, “yanışlama”, “kuram bağımlı” gözlem önermelerine ilişkin birçok seçenek görüş ve anlaşmazlık, editörlüğünü Imre Lakatos ve Alan Musgrave'in yaptığı makaleler derlemesi *Criticism and the Growth of Knowledge*'de açık bir biçimde ortaya konuyor (Cambridge, Cambridge University Press, 1970) ve bunlar T. S. Kuhn'un katkısı

bir büyük sorun onun geçerlilik iddialarının tartışma yoluyla sınındığı özel durumları ve sonuçta anlaşmaya nasıl varıldığını (ya da varılmadığını) tartışmaması ve özellikle rekabet halindeki kuramlar arasında seçimler nasıl yapılmaktadır ya da “kıyaslanamaz” kuramların söz konusu olup olmadığı sorularını bilim tarihi üzerinden ele almamasıdır. Bu, edinilmiş bilgi yığınınından böyle bir bilginin olanaklılığının aşkın koşullarına ilerleyen bir bilim felsefesinin, daha alçak gönüllü amacına karşılık olarak toplumbilimler için bilginin nihai temelini –bir “ilk felsefe”– kurma girişiminin verimliliği konusunda daha büyük bir soruyu akla getiriyor.

Ne olursa olsun, Habermas, son on yıldaki çalışmasında *Knowledge and Human Interest*'te açıklanan öğretiyi büyük oranda değiştirmiş gibi görünmektedir. “İlk felsefe”sine yönelik eleştirileri yorumlayan eleştirel yanıtında, “geleneksel ya da eleştirel türden nihai temellerden vazgeçme”sine gönderme bulunur. Habermas aynı pasajda “doğruluk kuramının tutarlılığının kesinlikle önerme doğruluğu kavramını açıklamak için çok zayıf” olduğunu ileri sürse de, “o[nun] kendisini bir başka, bir bilmece gibi kuramın tek tek parçalarını bir araya getirdiğimiz üstkuramsal düzeyde gösterdiğini” savunur.¹⁷ Bilgi-kurucu ilgiler düşüncesi, artık terk edilmiş gibi ya da en azından önemsenmiyormuş gibi görünmektedir ve onun yerine sunulan şey, hem bir doğruluk kuramı hem de aynı zamanda bir özgürleşim öğretisi olan bir dil ve iletişim kuramıdır. Habermas, “bizi doğanın dışına çıkararak şey, doğasını

“Reflections on my Critics”de (s. 231-278) yeniden gözden geçiriliyor. Konuya ilişkin ana noktaların kısa bir özeti için ayrıca bkz. Michael Mulkay, *Science and the Sociology of Knowledge* (Londra, Allen & Unwin, 1979).

17. Thompson ve Held (ed.), *Habermas: Critical Debates* içinde, s. 239.

bilebildiğimiz tek şeydir: dil. Onun yapısı aracılığıyla bizlere bağımsızlık ve sorumluluk sunulur. İlk cümlemiz evrensel ve zorlanmamış uyuşma eğilimini tartışmasız bir biçimde ifade eder" yollu savı savunduğu 1965 tarihli açılış konuşmasında¹⁸ ve "tahakküm altında olmayan iletişim düşüncesi"ni eleştirel kuramın temel bir ögesi olarak formüle ettiği *Zur Logik der Sozialwissenschaften*'da¹⁹ dilin önemini daha önce dile getirmişti. Ama dilin önemi, daha yakın tarihli bir yazısında, yeneden formüle edilen uyuşma doğruluk kuramında merkezi bir yer işgal etmeye başladı. Habermas, eleştirmenlere yanıtında izleyen pasajı kuramsal programının yeterli bir özeti olarak McCarthy'den alıntılar: "Doğruluk ve haklılık iddiaları köktenci biçimde sorgulanırsa, ussal biçimde harekete geçirilmiş uyuşma götüren tartışmacı söylem aracılığıyla kurtarılabilirler. Evrensel-pragmatik söylem ve ussal uyuşma koşulları çözümlemesi, bunların diyalog rollerine addedilen etkin fırsatlar eşitliğinin tanımladığı bir 'ideal konuşma durumu' varsayımına dayandıklarını gösterir."²⁰ Ardından geçerlilik-iddialarının söylemsel olarak kurtarılmasının ne anlama geldiği sorununu ele alıp "bu sorunun tartışmacı konuşmanın iletişimsel önvarsayımlarının (söylem doğruluk kuramı) araştırılmasını ve tartışmanın genel kurallarının (söylemin mantığının) çözümlenmesini gerektirdiğini"²¹ söyler.

Habermas'ın daha önceki bilgi kuramında gömülü olan doğruluk anlayışına getirilen itirazların aynuları bu doğruluk kuramına da yöneltilebilir. Birincisi burada korunan "uyuşma" kuramı (gördüğümüz gibi Habermas onu önermesel doğru konusunda sınırlıyor gibi görünse de, bunu kendi ko-

18 *Knowledge and Human Interests*'in eki olarak yayımlandı.

19 *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt, Suhrkamp, 1970).

20 McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 325.

21 Thompson ve Held, *age*, s. 256.

numunu tamamen açıklamadan yapıyor) gerçeklikle uyum anlayışına başvurmayı içerdiği ölçüde bilimlerin fiili uygulamasının yanlış sunumuna sadık kalabilir. İkincisi Habermas'ın yaptığı gibi bir "evrenselleşme" savını benimsemenin, doğa bilimlerinin, toplum bilimlerinin ve ahlak ya da estetik yargılarının karakteristiği olan bilim ve bilim olmayan arasındaki, salt ve pratik us arasındaki, geçerlilik-iddiaları ve bunları sorgulama ve kurtarma yolları arasındaki farklılıkları daha ayırt edici yoldan çözümlenmekten daha az verimli ve daha az aydınlatıcı olduğu ileri sürebilir.²² "Evrenselleşme savı"nın temel amacı, Habermas'ın daha önceki çalışmasında olduğu gibi, hem olgusal ve hem de normatif yargıları tek bir "doğru" anlayışında bir araya getirmek olsa da, bu, benim görüşümce, farklı alanlardaki uslamlama biçimlerindeki ve geçerlilik iddialarının gücündeki (yani savla etkin bir biçimde kurtarılabilme derecesi) büyük farklılıkları gizlemektedir. Bu bakış açısından bilginin önemli bir anlamda bilimle özdeş olduğu; doğa bilimlerinin güvenilir bilgi için bir model sağladığı, toplum bilimlerinin bilimsel konumunun ele aldığı olgular alanının yapısı nedeniyle halen sorunlu olduğu, toplumsal, siyasi ve kültürel yaşam alanlarında normatif soruların (normatif yargılar fiili olgulara ilişkin inançlardan etkilendiği ölçüde) yalnızca kısmen bilginin sorunu olduğu ve bunun ötesinde toplumsal ilgilerle ve kişisel özelliklerle bağlantılı olabilecek duygulara dayanan dünyaya değer-yönelimli yaklaşımları içerdikleri ileri sürülebilir. Dolayısıyla bilimde ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözmeyele karşılaştırıldığında, ahlak ve estetik anlaşmazlıklarını "tartışmacı söylem" aracılığıyla çözmeye herkesin bildiği gibi daha büyük sorun doğmaktadır. Ha-

22 Sözelimi Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*'de doğa bilimleri ve toplum bilimleri arasındaki fark konusunda denendiği gibi.

bermas bu sorunlara çok az ilgi gösterdi ve ilgisizliği onun açınılamaya, özgül geçerlilik-iddialarının farklı söylem alanlarında fiilen sorgulandığı ve kurtarıldığı –sözgelimi bilim felsefesi tartışmalarından ve birçok ahlak ya da estetik kuram çalışmasından alışık olduğumuz gibi– bazı örnek çözümleme yollarını dahil etmek yerine, kuramını biçimsel ve soyut bir yoldan sunmasıyla (bilgi kuramı bağlamında daha önce anılmıştı) bağlantılıdır. Bu, Habermas’ın can alıcı özgül yargılar ya da kuramsal anlaşmazlık nasıl çözülür ya da çözülebilir sorunuyla doğrudan ya da açık bir biçimde hesaplaşmadığı anlamına gelmektedir.

Habermas’ın en son çalışmasında –“iletişimsel eylem kuramı”nın²³ iki muazzam ciltlik açıklaması– temelde “evrenselleşme kuramı”nın alıkonulmasının temsil ettiği bir düşünce sürekliliği olsa da ilgi odağında önemli bir değişiklik söz konusudur. Habermas’ın girişte açıkladığı (s. 23) gibi amacı şudur: (i) ussallık kavramını açıklamak; (ii) kavramı modern bir dünya kavrayışının ortaya çıkışıyla bağlantılı olarak evrimci bir görüşe dahil etmek ve (iii) ussallık kuramı ile toplum kuramı arasındaki bağlantıyı hem kuramsal-üstü hem de yöntembilgisel düzeyde göstermek. Burada Habermas’ın felsefi kaygıları kitabının ikinci kısmıyla –bir toplum kuramının inşasıyla– birleşir ve kitap büyük ölçüde toplum kuramındaki ussallaşma ve modernleşme kavramlaştırmalarının çözümlenmesine ve değerlendirilmesine ayrılır. I. ciltte, Max Weber’in modern dünyanın ussallaşması kuramı ayrıntılı bir biçimde incelenir ve bunu Lukács’ın şeyleşme kavramından, Horkheimer’in ve Adorno’nun araçsal us eleştirisine uzanan

23 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 cilt, Frankfurt, Suhrkamp, 1981); [Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı* 1. cilt: *Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme* 2. cilt: *İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, 1. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

kuramın daha sonraki gelişiminin bir eleştirel açıklaması izler. II. ciltte Habermas, Mead'ın ve Durkheim'in çalışmalarında ve Talcott Parsons'ın sistemler kuramında görülen biçimiyle "işlevselci us"un bir eleştirisine girişir. Habermas, gelecek bölümde ele alacağım eleştirel toplum kuramının –onun görüşünce Parsons'dan Weber üzerinden Marx'a uzanan adımların izlenmesini gerektiren– halihazırdaki görevlerini özetleyerek sonlandırır.

Habermas'ın düşüncesinde felsefi çözümleme ile toplum kuramı arasında daima bir bağlantı olduğu kesin olsa da, bu bağlantının doğası yavaş yavaş değişti. *Knowledge and Human Interest*'in (1974) zamanında bilgi kuramı, bir toplum kuramına, toplumsal yaşamın üç temel özelliğine, yani emek, etkileşim ve tahakküme karşılık gelen bilginin üç biçimine dayanıyormuş gibi görünmekteydi. Ama izleyen dönemde Habermas bir bilgi kuramı dile getirme girişiminden vazgeçip toplumda değil, ama evrensel bir tür ayırt edici özellik olarak, dilde köklenen bir doğruluk kuramı öne sürüyor gibi görünmektedir.²⁴ Bu düşünce Habermas'ın en son çalışmasında rol almaya devam etse de, artık bir toplum kuramının inşası (ya da yeniden inşası) üzerindeki vurgunun çok daha güçlü olması söz konusudur.

Bu vurgu, Frankfurt Okulu'nun son evresindeki bakış açısından önemli bir ayrılışa işaret eder ve bu farklılık Habermas'ın toplum kuramına "Marksçı geleneği önemli ölçüde değişen tarihsel koşullar altında sürdürmek"le ilgilenen "Marksçı bir kuramcı" gibi yaklaştığı yönündeki beyanında

24 Bu sorun için McCarthy'nin Habermas'ın göreceliğe karşı ussallığı savunmasına ilişkin tartışmasına bkz. Thompson ve Held, *age* içinde, s. 57-78 ve genel görecelik meselesi için bkz. Martin Hollis ve Steven Lukes (ed.), *Rationality and Relativism* (Oxford, Blackwell, 1982)

çok daha açık kılınır.²⁵ Yeniden inşa edilen bir Marksçı kuramın öğeleri geç kapitalist toplumlarındaki meşruluk sorunları²⁶ ve tarihsel materyalizm üzerine²⁷ olmak üzere Habermas'ın 1970'ler tarihli iki önemli çalışmasında sıralanır. Bu metinlerin ilkinde Habermas, ("toplum bilimsel bir sistem bunalımı kavramını ilk kez olmak üzere geliştiren") Marx'tan ve modern sistemler kuramından yararlanan toplumsal sistemde bunalım anlayışını açıklığa kavuşturduktan sonra, betimsel bir ileri kapitalizm modeli sunmaya ve dört temel "bunalım eğilimi"ni, yani iktisadi bunalım, ussallık bunalımı, meşruluk bunalımı ve motivasyon bunalımını (*Legitimation Crisis*, s. 33-94) ayırt etmeye girişir. Habermas'ın çözümlemesinin merkezi teması, "ileri kapitalizmin kendisini dönüştürme fırsatları"nın bir yeniden değerlendirilmesidir; iktisadi bunalımın sürekli olarak engellenip engelleymeyeceği ve engelleniyorsa bunun başka bunalım eğilimlerine neden olmadan yapılıp yapılamayacağı konusundaki belirsizlik nedeniyle bu Habermas'ın "inandırıcı bir biçimde karar verme olanağı olmadığını" (s. 40) düşündüğü bir sorundur. İleri kapitalizmin bu belirsizliği yaratan başlıca özellikleri, ekonomiye devlet müdahalesinin kapsamı, "en ileri kapitalist ülkelerin... en belirleyici alanlarında örtülü... tutmakta... başarılı oldukları" sınıf çatışmasının çökmesiyle "sınıf uzlaşmasının ... ileri kapitalizmin yapısının parçası haline gelmesi" ve "sınıf bilincinin parçalanması"dır (s. 38-39). Bu koşullar altın-

25 Ágnes Heller'e yanıtında; bkz. Thompson ve Held, *age*, s. 220.

26 Habermas, *Legitimation Crisis* (Londra, Heinemann, 1976).

27 Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt, Suhrkamp, 1976). Giriş ve tarihsel materyalizmi ele alan ana bölüm çevrildi: Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Londra, Heinemann, 1979), s. 95-129, 130-176.

da Habermas çözümlemesinin geri kalanı boyunca özellikle meşruluk ve motivasyon alanlarındakiler olmak üzere, iktisadi olmayan bunalımlara önem verir ve karmaşık bir savı tereddütlü bir biçimde şöyle özetler: iktisadi sistem, devlet *vis à vis* (karşısında) işlevsel özerkliğini güçlendirdiği için, ileri kapitalizmdeki bunalım belirtileri doğaya özgü karakterini yitirdi ... (ve) bir sistem bunalımı beklenmemektedir ... İktisadi bunalımlar siyasi sisteme kaydı ... şu şekilde ki meşruluğun tedarikleri ussallıktaki eksikleri telafi edebilmekte ve örgütsel ussallığın uzantıları bu meşruluğun ortaya çıkardığı eksikleri giderebilmektedir. Burada bir bunalımlar demeti ortaya çıkar... Kültürel sistem siyaset, eğitim sistemi ve meslek sistemi için yeterince motivasyon üretmekte ne denli az becerikliyse nadir bulunan anlamın yerini daha çok tüketim değerlerinin alması gerekir ... Meşruluğu sağlamanın kesin sınırları artık iktisadi-siyasi sisteme ideolojik kaynaklar sağlamayan ama bunun yerine onu aşırı taleplerle karşı karşıya getiren esnek olmayan normatif yapılardır." (s. 92-93).

Frankfurt Enstitüsü'yle ve (Habermas'ın 1972'den 1981'e kadar Araştırma Yöneticisi olduğu) Stanberg'deki Max-Planck Enstitüsü'yle ilişki içindeki diğer düşünürler, irdelemek üzere benzer sorunları ele aldılar. Nitekim, Offe, daha önce bahsedilen çalışması *Industry and Inequality*'de ileri kapitalist toplumlardaki ana meşrulaştırma ilkesi -yani "toplumsal statülerin verime bağlı olarak dağıtıldığı bir toplum modeli" (s. 134)- olarak "başarı ilkesi" nin bir eleştirisine girer ve bunun sonuçlarının varolan ilgiler ve değerlerle, onun geçerliliği "fiili olarak kuşkulu hale geldiği ve geçerlilik iddiasının siyaseten ve ahlaken savunulamaz olduğu ortaya çıktığı" (s. 137) sonucuyla çatıştığını göstermeye çalışır. Offe diğer çalışmalarında²⁸ geç kapitalist toplumlarda devletin ro-

28 Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt, Suhrkamp, 1972) ve "Political Authority and Class Structures - An Analy-

lünü ve siyasi iktidarın yapısını inceleyip genel olarak bu tip toplumda “siyasi iktidar örgütlenmesini siyasi iktisadın kategorileri aracılığıyla açıklama doğrultusundaki herhangi bir girişim olanaksız hale geldi. Bir başka deyişle siyasi olarak temsil edilen sınıf ilişkisinin *her iki* tarafı [yani yönetici sınıf ve tabi sınıf] sorunlu hale geldi...”²⁹ görüşünü savundu. Orfe geç kapitalist toplumlardaki genel siyasi örgütlenme anlayışının, devletin varolan düzeni sürdürmek ve istikrara yönelik tehditlerle başa çıkmak için büyük sermayeyle ve örgütlü işgücüyle bir “sınıf uzlaşması” teşkil etmek için anlaşmalar hakkında görüştüğü bir sistem olan “korporatizm” anlayışıdır sonucuna ulaşır.³⁰

Yeni eleştirel-kuramcıların toplum kuramında toplum sınıflarının değişen siyasi öneminin üzerinde durulması ve meşruluk ve motivasyon sorunlarının halen daha fazla düşünülmesi, eski Frankfurt Okulu’nun düşünceleriyle bir sürekliliğe işaret etmektedir. Ama aynı zamanda derin farklılıklar söz konusudur. Habermas ve onun çalışmasından etkilenenler, Marx’ın düşüncesini daha açık bir biçimde ve bilerek kendilerine çıkış noktası olarak alırlar ve görevlerinin Marksçı kuramın yerine bir başkasını koymak değil onu yeniden inşa etmek olduğunu düşünürler. Dolayısıyla toplumsal sınıflara ilişkin açıklamaları, işçi sınıfının sözde toptan geç kapitalist topluma dahil edilmesi üzerinden değil, ama sınıf çatışması-

sis of Late Capitalist Societies”, *International Journal of Sociology*, ii, 1 (1972).

29 Offe, “Political Authority ...”, s. 81.

30 Offe, “The Separation of Form and Content in Liberal Democratic Politics”, *Studies in Political Economy*, 3 (1980). Ayrıca bkz. Leo Panitch, “The Development of Corporatism in Liberal Democracies”, *Comparative Political Studies*, 10 (1977) ve “Kapitalist Toplumda Bunalm” maddesi, Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* içinde (Oxford, Blackwell, 1983).

nın “örtülmesi” üzerinden sunulur ve Habermas ileri kapitalist toplum kuramının açıklık getirmesi gereken sorulardan birini –“Geçici olarak bastırılrsa da çözülmeyen sınıf düşmanlığı kendisini hangi bunalım eğilimlerinde ifade etmektedir?”³¹– açık bir biçimde dile getirir. Aynı şekilde meşrulaştırmanın ve motivasyonun tahakkümün sürdürülmesindeki öneminin incelenmesinde kapitalist toplumlardaki bunalım eğilimleri çalışmaları katı bir biçimde geç kapitalizmin iktisadi ve toplumsal yapılarının bir ön incelemesi çerçevesinde yürütüldüğü için ne yalnızca kültürel bir eleştirinin bakış açısını benimserler ne de onların çok güçlü bir “hâkim ideoloji savı”³² uyarlaması ileri sürdükleri düşünebilir. Bununla beraber bu çok daha yeni çalışmada ideoloji ve meşruluk sorunlarının üzerinde daha fazla durulmasının, yetersiz bir toplumsal sınıflar ve toplumsal çatışma açıklamasının ve tamamen ya da ağırlıklı olarak iktisadi olan bir bunalım olasılığının bir küçümsenmesinin söz konusu olduğu iddia edilebilir. Bu daha büyük meseleleri, izleyen bölümde ele alacağım.

Habermas’ın toplum kuramına ikinci büyük katkısı, aynı zamanda yeni-eleştirel kuramcılarının Marksçılığa daha doğrudan dahil olmasına açıkça işaret eder. Habermas tarihsel materyalizmi “yeniden inşa etme” tasarımının “[bir kuramın] kendisi için belirlediği amaca daha eksiksiz ulaşması için onu söküüp yeni bir biçim içerisinde eski yerine koymayı ifade eder. Bu, birçok bakımdan düzeltmeye gereksinimi olsa da harekete geçirme gizilgücü henüz tükenmemiş olan bir kuramı ele almanın normal (ve kanımca Marksçılar için de normal olan) bir yoludur” der.³³ Bununla beraber yeniden inşa, esas-

31 *Legitimation Crisis*, s. 39.

32 Habermas’ın bu sava ilişkin çalışmasının üzerine tartışma için bkz. Abercrombie, Hill ve Turner, *age*, s. 15-20.

33 *Communication and the Evolution of Society*, s. 95.

lı düzeltmeleri içerir ve Habermas “Marx’ın her şeyden çok üzerinde durduğu kapitalist birikim sürecinin araştırılması, toplumsal evrim konusundaki temel varsayımların yeniden formüle edilmesinde hemen hemen hiç rol oynamadığı”nda “Marksçı kuramsal *gelenekte* daha fazla niye ısrar edilmesi” gereksin, sorusunu yönelterek tasarısına yönelik olası bir itiraz kendisi işaret eder. Habermas yanıtında “burjuva toplumunun işleme düzeni modern öncesi toplumların işleme düzeninin anahtarı”dır ve “bu kapsamda kapitalizm çözümlemesi evrim kuramına mükemmel bir giriş sağlar”, çünkü, sınıf yapısının saf bir biçimde ortaya çıkmasının sonucunda “kapitalist toplumlarda genel bir toplumsal örgütlenme ilkesi anlayışı ayırt edilebilir”, bunalımların bir oluşum modeli geliştirebilir ve “tahakkümün meşrulaştırılması düzeneği burjuva ideolojisi içerisinde kavranabilir” görüşünü savunur. Habermas dolayısıyla, “bu üretim tarzının (kapitalizm) kurucu özellikleri daha önceki evrelerdeki toplumsal oluşumlar için de yol göstericidir” sonucuna ulaşır. Yine de “bundan ‘sermayenin mantığı’ nı toplumsal evrimin mantığının anahtarı olarak kullanma yönünde bir talep çıkartılamaz” der ve açıklama aracılığıyla “Eğer sosyalist bir toplum örgütlenmesi kapitalist toplumdaki bunalım yüklü gelişmelere yeterli bir yanıt olsaydı, bu, yeniden üretim sürecinin ‘biçiminin belirlenmesi’nden çıkartılamazdı ama demokratikleşme süreçleri üzerinden, yani evrensel nitelikteki yapıların ... önceden özel, özerk amaçlar grubuna ayrılmış eylem alanlarına sızması üzerinden açıklanması gerekirdi”³⁴ savını ileri sürerek yoluna devam eder.

Habermas’ın tarihsel materyalizmi yeniden inşasındaki temel öge (alıntılanan pasajlarda açık olan) ilk çalışmasından

34 Age, s. 123-124.

itibaren “emek” ile “etkileşim” (ya da “iletişimsel eylem”) arasında yaptığı ayrımıdır. Nitekim Habermas Marx’ın kuramını yeniden formüle etmeye toplumsal emeği ya da toplumsal olarak örgütlenmiş emeği “insanların hayvanlardan farklı olarak yaşamlarını yeniden ürettikleri özel yol” olarak inceleyerek başlar. Habermas bu kavramın insan yaşamının yeniden üretiminin biçimini yeterince tanımlayamadığını öne sürer: “kavram evrimsel ölçüğe derinlemesine saplanır; yalnızca insanlar değil, ama büyük insansı maymunlar (*hominid*) toplumsal emek aracılığıyla yeniden üretimi dönüştürmeleriyle ve bir ekonomi geliştirmeleriyle insana benzeyen maymunlardan ayırt edildiler” (s. 134). Dolayısıyla kavramın özellikle yaşamın yeniden üretimini ifade etmesi için dili önceden varsayan bir toplumsal normlar sistemini gerektiren toplumsal aile yapısının teşkili aracılığıyla “omurgalılarla birlikte ortaya çıkan toplumsal yapıdan ilk önce insanların ayrıldığı” kabul eden bir başka anlayışla tamamlanması gerekir (s. 136). Bu, *German Ideology*’de³⁵ (Giriş) “Bu üretim tarzı yalnızca bireylerin fiziksel varoluşunun yeniden üretimi olarak düşünülmemelidir. Aynı zamanda bu bireylerin etkinliklerinin belirli bir biçimi, yaşamlarını ifade etmelerinin belirli bir biçimi, belirli bir *yaşam tarzıdır*” diye yazan Marx’ın dile getirdiği görüşten tamamen bir ayrılma değildir.³⁶ Marx dil kuramının sorunlarını enine boyuna ele almamasına rağmen maddi-toplumsal etkinlik ile dilin birliğini iddia ediyor

35 [Alman İdeolojisi, K. Marx-F. Engels, çev. O. Geridönmez, T. Ok, 1. baskı, Evrensel Basın Yayın, İstanbul, 2013.]

36 Ayrıca Wellmer’in Marx üretim üzerine konuştuğunda aynı zamanda “iletişimsel davranış” a karşılık gelen “ilişki biçimleri”ni de kastetmektedir yorumuna (*Critical Theory of Society*, s. 67) bakınız. Bununla beraber Wellmer yorumunu Marx’ın tarih kuramında yalnızca emeği ve nesnelerin üretimini içerdiği için insan türünün kendisini üretmesinin örtülü bir pozitivist yanlış kavramlaştırmasının söz konusu olduğunu savunarak sürdürür.

gibi görünür ve Engels (sonradan Lukács'ın olduğu gibi) dilin işten kaynaklandığını savunurken Habermas'ın savı özgül olarak insan yaşamının kökeninin ve gelişiminin birbirine indirgenemez iki ögeye –toplumsal emek ve dil– dayandığını iddia ettiği için bir farklılık söz konusudur.³⁷

Toplumsal emek ve dil birbirlerine indirgenemez öğeler olarak kavransalar bile, insan toplumunun tarihsel gelişiminin açıklanmasında onlardan birinin daha büyük bir öneme sahip olup olmadığı konusu sorulara neden olur. Bu noktada Habermas Marx'ın kavramlaştırmasına yakın duruyor gibi görünmektedir çünkü görüşünü ilk olarak şunları söyleyerek özetlemektedir: “Toplumsal emek kavramı temeldir, çünkü toplumsal olarak örgütlenmiş emeğin ve dağıtımın evrimsel başarısı gelişmiş dilsel iletişimin ortaya çıkmasını ve bu dolaşısıyla toplumsal rol sistemlerinin gelişimini önceler” (s. 137). Ama ardından insanın yaşam tarzının yeterli bir betimlemesi için aynı zamanda aile örgütlenmesi kavramına da gereksinimimiz olduğunu ve iletişimsel eylem kurallarının (yani eylem normlarının) araçsal eylem kurallarına indirgenemeyeceğini, son olarak da “üretim ve toplumsallaşma, toplumsal emek ve gençlerin bakımı türün yeniden üretiminde eşit derecede önemli oldukları” için her iki boyutu da denetimi altında tutan ailenin toplumsal yapısının temel olduğunu ileri sürerek bu kavramlaştırmayı sınırlar (s. 138).

Bununla beraber, Habermas “türün tarihi” kavramını ve Marx'ın farklı tarih anlayışını farklı bir üretim tarzının serileri olarak açıklarken yalnızca tek doğrultulu, zorunlu, kesintisiz ve sürekli ileriye giden gelişmeyi içerimleyen dogmatik (Marx zaten özellikle *Grundrisse*'de kapitalizm öncesi iktisadi olu-

37 Bkz. “Dilbilim” maddesi, Tom Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* içinde.

şumlar üzerine tartışmasında olmak üzere birçok sınırlama getirmiş olduğu için Marksçıdan daha ziyade daha Stalinci) bir uyarlamasını reddederek tarihin bu dönemleştirilmesinin geniş çerçevesini kabul ediyor görüldüğü için Marx'ın kuramına bir başka yönden yakın durmaktadır. Ama bu durumda Habermas'ın toplumsal emeğin ve aile örgütlenmesi (ilişki normlarını içerimleyen) üzerindeki ısrarının Marx'ın şemasında önemli bir düzeltmeye yol açacağı beklenebilirdiyse de üretim tarzı, tarihsel dönemlerin ve toplum biçimlerinin tanımlanmasında hayati bir nitelik olarak kalır. Diğer türlü, tarihsel materyalizmin bu yeniden inşasıyla ulaşılan toplumsal gelişim yorumunda *gelecek*, yani Habermas'ın, daha önce işaret ettiğim gibi, üretim tarzındaki değişimlerden daha çok demokratikleşme süreçlerine dayandığını düşündüğü kapitalizminden sosyalizme geçiş olanağı dışında neyin gerçekten farklı olduğunu görmek zordur. Habermas'ın "yeniden inşa"nın sınırlı yapısını esasen onun tarihçilerin çalışmalarını önemsememesinin bir sonucu olarak yorumlamaktayım ve bu, izleyen bölümde ele alacağım tarih çalışmalarının Frankfurt Okulu'ndaki ve yeni-eleştirel kuramdaki yerine ilişkin daha büyük soruları ortaya atmaktadır.

Bu aşamada, özellikle kavramlaştırmaları açıkça halen geliştirdiği ve önemli değişimler geçirdiği için Habermas'ın çalışmasının gerçek başarısını ve etkisini özetlemek olanaksız olmasa da zor olacaktır. Bence Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun daha eski düşüncelerinden ayrılmasının boyutu en belirgin olan şeydir. Habermas farklı bir biçimde Marksçı olan bir toplum kuramına daha büyük bir önem vererek, bir anlamda Adorno'nun ve Horkheimer'in izlediği yolu tersine takip etti. Dolayısıyla çalışmasında "kültür endüstrisi"ne çok az gönderme varken, iktisadi ve siyasi yapıların çözümlemesine daha fazla ilgi gösterdi. Dahası, Habermas eleştirel kuramı bilimin

karşısına koyup onu felsefi düşünceyle özdeşleştirmez. Eleştirinin bir biçimde “felsefe ile bilim arasına”³⁸ yerleştirilmesi gerektiğini ileri sürer ve bu anlayış, toplum bilgisi olanağını tüketmeyecek ve tamamlanacak ya da “siyasi amaçlı tarih felsefesi”nin çerçevesine yerleştirilecek olsa da ampirik bir toplum bilim için yer açar.³⁹

Öte yandan eleştirel kuramda 1930’lardan günümüze uzanan bariz süreklilikler söz konusudur. Habermas, felsefeye Adorno’nun ve Horkheimer’in düşüncesindeki ayrıcalıklı rolü vermese de, onun ilk dönem çalışmalarında özellikle çoğunlukla pozitivism eleştirisi üzerine düşündüğü ve şimdiye değin etkisinin toplum bilimlerinin felsefi temellerine ilişkin üstkuramsal tartışmalara damgasını daha güçlü bir biçimde vurduğu ve toplum kuramının yeniden inşası çalışmasında ve Starnberg Enstitüsü araştırma programında daha önemli bir yer işgal etmeye ancak daha yakın zamanda başladığı kesinlikle bir vakiadır. Ama özellikle toplumsal sınıfların geç kapitalist toplumda değişen durumuna, rolüne ve Marx’ın çözümlemesinin bir seçeneği ya da bir tamamlayıcısı olan kapitalist gelişimin temel eğilimlerine ilişkin bir görüş içeren Weber’in toplumsal yaşamın artan ussallaşması anlayışına verilen önemin türünde olmak üzere, bu alanda da süreklilik öğeleri söz konusudur. Bunlar, izleyen bölümde araştırılacak en önemli soruların arasında yer alıyorlar.

38 Habermas, *Theory and Practice* (Londra, Heinemann, 1974), 6. Bölüm. İlk defa 1968 yılında yayımlanan bu bölüm, aynı zamanda Habermas’ın Marksçı kuramın kapitalizmin gelişimi konusundaki büyük eksikliklerine ilişkin bu tarihteki görüşünün açık bir anlatımını içermektedir.

39 *Age*, s. 242.

Sonuç:

Eleştirinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Önceki bölümlerde Frankfurt Okulu'nun farklı dönemlerindeki başlıca düşüncelerini ve temalarını özetledim ve bunu yaparken belirli meselelere yöneltilen ya da yöneltilebilecek eleştirilerin bazılarına işaret ettim. Ama bu açıklamanın, okulun geçen yarım yüzyıl boyunca Marksçı düşünceye ve toplumbilim kuramına bulunduğu katkının çok daha genel bir değerlendirmesiyle tamamlanması gerekmektedir.

Frankfurt Enstitüsü'nün çalışmasının yeterince dikkat çekilmeyen çarpıcı bir özelliği, özgün disiplinlerarası araştırmayı teşvik etmeyi amaçlamasına rağmen ilgilerinin çeşitliliğinin aslında aşırı sınırlı kalmasıdır. Öncelikle Carl Grünberg'in, müdürü olduğu Enstitü'nün varoluşunun ilk yıllarından sonra tarih araştırmasının çalışmalarında yer almadığını ve hiçbir tarihçinin etkinlikleriyle yakından ilişkilendiğini belirtmek gerekmektedir. Tarihin önemsenmemesi, Frankfurt Okulu'nun, Adorno'nun ve Horkheimer'in etkisi altında yalnızca ya da esasen şimdiki zamanın bir eleştirisi olarak biçimlenen bir toplum bilim anlayışına sahip olmasıyla yakından bağlantılıydı. Kuşkusuz bu anlayış en azından Marx'ın, örneğin yeni derginin amacını "dünya ilkelerinin dışında yeni ilkeler geliştirmek ... dünyaya fiilen onun niçin mücadelesi ettiğini ... (ve) dünyaya kendi eylemlerini açıklamak",

böylelikle “çağın mücadeleleri ve arzularına ilişkin kendisini anlamasına (eleştirel felsefe) erişmek” diye betimlediği *Deutsch-Französische Jahrbücher*’de (1844) yayımlanan Ruge’ye mektubundaki gibi, ilk ve en Hegelci yazılarındaki görüşüyle ilişkiliydi. İzleyen çalışmalarında Marx’ın ilgisini ağırlıklı olarak modern kapitalist toplumun çözümlenmesine ayırdığı bir vakıa olsa da, *German Ideology*’den sonra bu çözümlenmeyi kapitalist toplumun kökenleri ve gelişimi, kapitalist-öncesi iktisadi oluşumlar ve ilk toplumlar üzerine çeşitli metinlerde öğeleri açık bir biçimde belirtilen “tarih bilimi”nin içerisine sıkıca yerleştirdi.

Frankfurt Okulu’nun kuram düşüncesi, Marksçılığı Marx’ın kendi ilk Genç Hegelci biçimi içerisinde “eleştirel bir felsefe”, “işçi sınıfının devrimci hareketinin kuramsal ifadesi”¹ olarak kavrayan –başlangıçta etkilendiği– Korsch’unkine çok yakındı. Göreceğimiz gibi, bu düşünce, daha sonra görüntürde devrimci bir işçi sınıfının bulunmaması nedeniyle “eleştirel kuram”ın statüsünün belirlenmesinde sorun yarattı. Bununla beraber şimdilik Frankfurt Okulu’nun tarihsel olmayan yaklaşımının genel sonuçları üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Bunlardan biri Okul’un toplumsal çözümlemede tarihsel ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla sistemli bir biçimde araştırılmayan yakın ve kimi zaman geçici görüngüden etkilenmeye aşırı biçimde eğilimli olmasıydı. Bu eğilim, 1930’larda ve 1940’larda Nasyonal Sosyalizm ve anti-Semitizm üzerine,

1 Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (1923; İngilizcesi, Londra, New Left Books, 1970), s. 42. Bununla birlikte Korsch, Frankfurt Okulu’ndan farklı olarak sonradan görüşünü değiştirdi ve Marksçılığın genel bir toplum felsefesi biçimindeki ayrıntılandırılmasını bir “bozulma” olarak görmeye başladı; “Tarihsel materyalizmin ana eğiliminin ‘artık felsefi’ değil, ama ampirik bir bilimsel yöntem olduğu” sonucuna ulaştı, *Karl Marx* (gözden geçirilmiş Almanca baskı, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1967), s. 203.

1950'lerde "kültür endüstrisi" üzerine düşüncelerinde ve hepsinden daha çok Marcuse'un, 1960'ların farklı toplumsal hareketler –gençler, etnik azınlıklar arasındaki ve Üçüncü Dünya'daki– tarihin yeni "devrimci öznesi"nin öğelerini teşkil etmektedir, düşüncesini desteklenmesinde açıktır. Bu eğilim, Frankfurt Okulu düşünürlerinin işçi sınıfının, işçi sınıfı hareketlerinin ve partilerinin gelişiminin araştırılmasına ya da burjuvazinin feodal toplumdaki bir devrimci sınıf olarak durumu ile işçi sınıfının ileri kapitalizmdeki durumunu karşılaştırmaya yönelik herhangi bir girişimde bulunulmadan, Marksçılığın temel bir anlayışı olan kapitalist toplumdaki devrimci bir güç olarak işçi sınıfı anlayışını kesin bir biçimde reddedişlerinde de aynı derecede açıktır.

Yani Frankfurt Okulu, Marx'ın tarih kuramını bir bütün olarak yeniden değerlendirmek için hiçbir girişimde bulunmadı ve aslında onu görmezden geldi. Bununla beraber Habermas'ın en yeni çalışmasıyla bir değişiklik oldu ve onun "tarihsel materyalizmi yeniden inşa etme"si, önceki bölümde gösterdiğim gibi, kuramı daha uygun bir biçimde yeniden dile getirme amaçlıdır. Ama insanbilimcilerin ve tarih öncesi arkeologlarının insan toplumlarının kökenleriyle ilgili en son çalışmalarına belirli bir ilgi gösterilmekteyse bile, bu girişim de yaklaşım olarak garip bir biçimde tarihsel değildir ve Asya tipi üretim tarzına ve feodalizmin kategorilerine ilişkin tartışmalara çok az gönderme söz konusudur. Ne var ki Marx'ın kuramının ciddi bir yeniden değerlendirmesi, büyük toplum biçimlerindeki değişimin yapısına ve süreçlerine ilişkin tarihsel kanıtın ayrıntılı bir biçimde yeniden gözden geçirilmesini gerektirir.² Aynı zamanda tarihsel değişim yo-

2 Farklı toplum biçimlerinin ve onların dönüşümlerinin Marksçı bir çözümlemesi için bkz. "Antik toplum", "Feodal toplum", "Feodalizmden kapitalizme geçiş" maddeleri, Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* içinde (Oxford, Blackwell, 1983). Ayrıca bkz. Perry

rumunda Habermas'ın insan toplumlarının kuruluşu ve gelişimi iki farklı ve karşılıklı birbirine indirgenemeyen süreç –emek (ya da araçsal eylem) ve iletişimsel eylem– üzerinden kavranmalıdır temel ilkesinin kabul edilmesinden kaynaklanan farklılıkların neler olduğunu sormamız gerekmektedir. Bu farklılıklar, Braudel'in heybetli ve kapsamlı *Civilization and Capitalism* açıklaması³ ya da *Past and Present?*'daki⁴ en yeni makale dizilerinde açıklanan çeşitli ve rekabet eden görüşler gibi kapitalizmin doğuşu üzerine Marksçı (ya da Marksçılıktan güçlü bir biçimde etkilenmiş) çalışmalarda eğer gerektiriyorsa, ne gibi değişikliklere gidilmesini gerektirecektir. Bu sorunun nasıl yanıtlanabileceği tamamen açık değildir ve bence en azından herhangi bir tatminkâr Marksçı tarih kuramı yeniden inşası ya da onun yeni bir kuramla aşılması söz konusu olduğunda, ayrıntılı tarihsel araştırmanın, toplumsal çözümleme ya da kavramsal açıklık getirme denli önemli olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.

Frankfurt Okulu düşünürleri tarihi ihmal edip dışladıkları gibi, iktisadi çözümlemeyi de büyük ölçüde göz ardı et-

Anderson'un iki çalışması *Passages from Antiquity to Feudalism* (Londra, New Left Books, 1974) ve *Lineages of the Absolutist State* (Londra, New Left Books, 1974); Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production* (Assen, Van Gorcum, 1975); Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (Londra, Allen & Unwin, 1978); Marksçı insanbilimcilerin en yeni kabile toplumları çözümlemeleri David Seddon (ed.), *Relations of Production* içinde (Londra, Frank Cass, 1978), "Marxism and Anthropology: A Preliminary Survey"de eleştiriliyor.

- 3 Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century* (3 cilt, 1979; İngilizcesi, Londra, Collins, and New York, Harper & Row, 1981-1983).
- 4 Tartışma R. Brenner'in "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", (*Past and Present*, no: 70, 1976) adlı makalesiyle başladı, 78., 79., 80. (1978) ve 85. (1979) sayılar boyunca sürdü ve Brenner'in 97. sayıdaki (1982) yanıtı "The Agrarian Roots of European Capitalism"le sona erdi.

tiler. Özellikle kapitalist birikim ve çökme üzerine çalışması⁵ Enstitü'nün bir yayın dizisinin ilk kitabı olarak basılan Henryk Grossman olmak üzere, iktisat kuramcıları (tarihçiler gibi), Enstitü'nün ilk yıllarında daha ön plandaydılar. Ama Grossman, Jay'ın işaret ettiği gibi, çalışmasına hâkim olan diyalektik, Yeni-Hegelci yaklaşıma büyük ölçüde olumsuz baktığı için "[Okul'un] düşünsel gelişiminde pek büyük bir güç olarak betimlenemez".⁶ Bir sonraki evrede Enstitü'yle bağlantılı büyük iktisat kuramcısı Franz Neumann'dıysa da, onun bağlantısı da kısa sürdü ve Grossman gibi o da eleştirel kurama mesafeliydi. Frankfurt Okulu'nda merkezi bir yer işgal tek iktisatçı-Sovyet planlaması ve daha sonra otomasyon üzerine- çalışması iktisat siyasetinin sorunlarını ele alan, Horkheimer'ın yakın arkadaşı Friedrich Pollock'tı. Okul kapitalist ekonominin gelişiminin kuramsal ya da tarihsel çözümlemesine çok az ilgi gösterdiğinden Hilferding'in "finans kapital" ve "örgütlü kapitalizm" üzerine yazılarıyla⁷ ya da Neumann'ın "tekelci kapitalizm" ile Nasyonal Sosyalist rejim arasındaki ilişkiyi çözümlemesiyle⁸ karşılaştırılabilir hiçbir çalışma üretmedi.

Bu durum, yeni-eleştirel kuramcıların çalışmalarıyla belirli bir ölçüde yine değişti. Habermas, *Legitimation Crisis*'de (II. Kısım, 1. Bölüm) özetlediği "ileri kapitalizmin betimsel

5 Henryk Grossman, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (1929; yeni basım, Frankfurt, Neue Kritik, 1967)

6 Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown & Co., 1973), s. 16-17.

7 Rudolf Hilferding, *Finance Capital* (1910; İngilizcesi, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981). Çeviriye giriş yazım Hilferding'in "örgütlü kapitalizm" üzerine 1920'ler tarihli makalelerinin bir açıklamasını veriyor; ayrıca bkz. Hilferding, "The Organized Economy", Tom Bottomore ve Patrick Goode (ed.), *Readings in Marxist Sociology* içinde (Oxford, Oxford University Press, 1983), s. 247-253.

8 Franz Neumann, *Behemoth* (New York, Oxford University Press, 1944).

modeli"nde ve iktisadi bunalım üzerine izleyen bir bölümde (4. Bölüm) kapitalist ekonominin bazı boyutlarını kısaca ele alırken, Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*'de ileri kapitalizmin iktisadi ayırt edici özelliklerinden bahsetti. Ama Habermas'ın ve Offe'nin ilgisi "müdahaleci devlet" in rolü ve ilişkili meşruluk sorunları üzerinde yoğunlaştığından son evresindeki kapitalist üretim tarzının kuramsal çözümlemesi ya da onun gelişiminin tarihsel bir betimlemesi yönünde girişimde bulunmazlar. Dahası büyük bir iktisat kuramcısının eleştirel kuramla ilişkisinin olmaması bir vakiadır ve Marksçı iktisat kuramı Hilferding ve daha sonraki düşünürlerin yaptıkları aracılığıyla bir bütün olarak gelişirken, okul, ona hiçbir biçimde önemli bir katkıda bulunmadı.⁹

Bir taraftan tarihsel araştırmanın ve diğer taraftan iktisadi çözümlemenin göz ardı edilmesi, Frankfurt Okulu'nu ve uzantısı yeni-eleştirel kuramı Marksçılıktan keskin bir biçimde kopardı. Ama geniş terimlerle "klasik" Marksçılık diye adlandırılabilen Marksçılıktan en açık ayrılık, sınıf tartışmasında görülebilir. Sınıf kavramı, Marx'ın toplum kuramında yalnızca temel bir nokta değil, aslında hayati anlamda onun başlangıç noktasıdır (Marx'ın işçi sınıfını modern toplumdaki "devrimci özne", özgürleşim idealinin gerçek dünyadaki taşıyıcısı olarak kabul etmesi nedeniyle). Sınıf kavramı, Ossowski'nin işaret ettiği gibi, "onun [Marx'ın] bütün öğretisinin ve ondan çıkardığı siyasi programın simgesi"dir.¹⁰ Öte yandan kimi yazarlar "işçi sınıfının olmadığı Marksçılık"¹¹ ve

9 Sözelimi Henryk Grossman'ın ve Franz Neumann'ın daha önce bahsedilen ve Ernest Mandel'in ve Paul Sweezy'nin çalışmaları.

10 Stanislaw Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness* (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1963), s. 71.

11 Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1968), III. cilt, s. 357-415.

daha genel olarak “Batı Marksçılığı” diye betimlenen Frankfurt Okulu öğretisini en azından kısmen, özellikle Birinci Dünya Savaşı’nı izleyen Orta Avrupa devrimlerinde ve akabinde faşizme karşı verilen mücadelede olmak üzere, işçi sınıfının yirminci yüzyılda yaşadığı yenilgiler üzerine “felsefece derin düşünme” diye görürler.¹²

Devrimci bir güç olarak işçi sınıfının çöküşü ya da “ortadan kayboluşu” teması yeni-eleştirel kuramda sürdü. Nitekim Habermas, *Theory and Practice*’de “işçi sınıfı proletarya gibi dağıldı”, çünkü nüfus kitlesi üretim sürecindeki rolü bakımından işçi sınıfıyken, bu durum “artık toplumsal ödüllerden yoksunlukla bu denli çok bağlantılı değildir ... ve bugün işçi sınıfının ana katmanında herhangi bir sınıf bilinci, özellikle de devrimci bir sınıf bilinci bulunmamaktadır... nitekim Marx bugün yaşasaydı kuramın kitleleri ele geçirdiğinde maddi bir güç haline gelebileceğinden umudunu kesmek zorunda kalırdı” (s. 196-197) görüşünü savunur. Offe, çeşitli yazılarında benzer görüşleri açtı. Habermas, Ágnes Heller’in bir makalesine çok daha yeni tarihli bir yanıtında Marx’tan “örneğin gelişmiş kapitalist toplumlarda tanımlanabilir sınıfın, çiğnenen genel bir çıkarın temsilcisi olarak ayırt edilebilecek sınırları açık bir biçimde çizilmiş toplumsal grubun söz konusu olmaması gibi açık tarihsel gerçekler”le¹³ ayrıldığımızı yine öne sürse de, çok yakınlarda “geçici olarak bastırılmış ama çözüm getirilmemiş sınıf düşmanlığı”na göndermede bulunarak (yukarıda s. 84’te işaret edildiği gibi) anlayışını muhtemelen bir ölçüde değiştirdi.

12 Bkz. “Batı Marksçılığı”, Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* içinde ve aynı zamanda Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra, New Left Books, 1976).

13 Thompson ve Held (ed.) içinde, *Habermas: Critical Debates*, s. 221.

Hem Frankfurt Okulu'nun olgunluk döneminde hem de yeni-eleştirel kuramın sınıf hakkındaki yargılarının sınıf yapısının ya da sınıfların tarihsel gelişiminin herhangi bir çözümlenmesi tarafından desteklenmeyip yalnızca bir tür ortakduyusal bilgiye ya da "saymaca akla" (ya da Habermas'ın dediği gibi "açık gerçekler") dayanıyor gibi görünmesi şaşırtıcı bir özelliğidir. Ama tarihsel ve toplumbilimsel çözümleme çok daha karmaşık ve muğlak bir durumu ortaya koyuyor. Sözgelimi işçi hareketlerinin ve partilerinin son yüzyıldaki gelişimini düşünürsek, herhangi bir ülkede ya da herhangi bir zamanda işçi sınıfının çoğunluğunun bakış açısında ve eylemlerinde tutarlı ve sıkı bir biçimde sosyalist (daha az devrimci) olduğu söylenemez. Yine de en azından son on yıla kadar yirminci yüz yıl boyunca, özellikle de 1945'ten itibaren az çok sosyalist olduğu ileri sürülebilir.¹⁴ Frankfurt Okulu'nun siyasi bir güç olarak işçi sınıfının çöküşü ya da ortadan kayboluşu anlayışı, ağırlıklı olarak toplumsal devrim sürecini kavramanın kesinlikle tek yolu –ya da daha Marksçı– olmayan Ütopyacı ve bin yıllıkçı "devrim" düşüncesine ve muhtemelen aynı zamanda Amerikan "istisnacılık" deneyiminin düşüncelerindeki (özellikle Marcuse'un durumunda) yansımalarına dayanıyor gibi görünmektedir.¹⁵

14 Bu sorunu bir makalede enine boyuna tartıştım: "The Political Role of the Working Class in Western Europe", Tom Bottomore, *Sociology and Socialism* içinde (Brighton, Harvester Press, 1984). Burada uygun biçimde yalnızca Frankfurt Okulu'nun sakındığı karşılaştırmalı toplumbilimsel çalışmayla değerlendirilebilecek ülkeler arasında hayli farklılıklar ve aynı zamanda büyük tarihi dalgalanmaların söz konusu olduğunun belirtilmesi önemlidir.

15 Bu konu için C. T. Husbands'ın Werner Sombart'ın *Why is there no Socialism in the United States?* adlı yapıtının (Londra, Macmillan, 1976) İngilizce çevirisine girişine ve John Laslett ve S. M. Lipset (ed.), *Failure of a Dream? Essays in the History of American Socialism*'deki (Garden City, New York, Anchor/Doubleday, 1967) çeşitli makalelere bakınız.

Ayrıca işçi sınıfının ileri kapitalizmdeki mevcut ya da en yeni durumuna ilişkin bir değerlendirme, Frankfurt Okulu'nun ve yeni-eleştirel kuramın üretmekte dikkat çekiçi biçimde başarısız olduğu ve hatta üretmeye kalkışmadığı bütün sınıf yapısının ve değişimlerinin bir çözümlemesini gerektirir. Marksçı ve diğer köktenci toplumbilimciler son yıllarda bu alanda ileri kapitalist toplumlardaki hâkim sınıf yapısına, "yeni orta sınıf"ın önemine, işçi sınıfının değişen toplumsal ve iktisadi durumunun sonuçlarına ilişkin büyük çalışmalar gerçekleştirdiler.¹⁶ Anlaşmazlıklar –sermaye mülkiyetinin teknokratların ve bürokratların iktidarıyla ilişkisi (özellikle onun devasa çokuluslu şirketlerde toplanması); orta sınıfın siyasi yönelimleri ve "yeni işçi sınıfı"nın ortaya çıkışı¹⁷ ya da bütünüyle yeni sınıf yapısı hakkındaki¹⁸– halen şiddetli olsalar da, katılımcıların hepsi sınıf çatışmasının canlılığını koruduğunu kabul etmekte ve birçoğu (halihazırda deneyimlediklerimiz gibi) iktisadi bunalımlara eleştirel kuramın düşüncelerine ve temel ilgilerine oldukça yabancı bir biçimde büyük bir tarihsel etki atfetmekte.

Frankfurt Okulu, özgün biçimiyle ve bir Marksçılık ve toplumbilim okulu olarak öldü. Marksçı düşüncenin son yirmi

16 Örneğin bkz. Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital* (New York, Monthly Review Press, 1974); Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Londra, New Left Books, 1975); Alain Touraine, *The Post-Industrial Society* (New York, Random House, 1971), *The Self-Production of Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1977) ve Erik Olin Wright, *Class, Crisis and the State* (Londra, New Left Books, 1978).

17 Bkz. Serge Mallet, *The New Working Class* (Nottingham, Spokesman Books, 1975), temel görüşlerin kısa, eleştirel gözden geçirmesi için Michael Mann, *Consciousness and Action Among the Western Working Class* (Londra, Macmillan, 1973).

18 Özellikle Touraine tarafından *The Post-Industrial Society*'de ve yeni toplumsal hareketlerin rolünü vurgulayan daha sonraki yazılarında ileri sürüldü.

yıldaki, özellikle de insanbilimlerindeki, iktisattaki ve toplumbilimdeki olmak üzere toplum bilimlerindeki gelişimi onu Marx'ın kuramının temel ilgilerine –üretim tarzlarının, yapısal çelişkilerin ve tarihsel dönüşümlerin, sınıf yapısının ve çatışmasının, siyasi iktidarın ve devletin rolünün çözümlenmesi– yakınlaştıran bir süreçten geçti. Aynı dönemde Marksçılık toplumbilimde kendisini bir ölçüde büyük paradigmalardan biri olarak kabul ettirdiği için, toplumbilim kuramının ve araştırmasının önemli bir kısmı benzer mesellere yönelirken Adorno'nun ve Horkheimer'in çalışmasını tanımlayan kültür üzerine düşünme azalır.¹⁹ Aynı zamanda kültür ve ideoloji üzerine en yeni başlıca çalışmaların bazılarının bu görüngüleri Frankfurt Okulu'nunkinden çok farklı bir kuramsal bakış açısından ve çoğunlukla öğeler olarak onların genel toplumsal yeniden üretim sürecindeki rollerinin üzerinde duran yapısal bir çerçeveden çözümledikleri çok açıktır.²⁰

Ama Habermas'ın eleştirel kuramında, Frankfurt Okulu'nun ayırt edici düşüncelerinden bazıları korunup geliştirilirken aynı zamanda hem Marksçılık hem de toplumbilimle,

19 Kuşkusuz toplumbilim gibi böylesine çeşitlilik gösteren ve değişen bir disiplindeki günümüzün ya da yakın geçmişi ana kuramsal yönelimlerini kesin bir biçimde tanımlamak zor olsa da, kimi bulgulara Research Council of the International Sociological Association'ın başlattığı makale derlemesinden ulaşılabilir; bkz. Tom Bottomore, Stefan Nowak ve Magdalena Sokolowska (ed.), *Sociology: The State of the Art* (Londra ve Beverly Hills, Sage Publications, 1982).

20 Önemli bir farklı yaklaşım örneği için bkz. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (Londra ve Beverly Hills, Sage Publications, 1977) ve çok daha genel olarak Marksçı ideoloji kuramı için Jorge Larrain'ın kuramın Marx'tan Gramsci'ye gelişimini inceleyen, Althusser'i ve yapısalcılığı tartışan ve Habermas'ın dil ve iletişim kuramına birkaç eleştirel sayfa ayırsa da Frankfurt Okulu'nu göz ardı eden *Marxism and Ideology* (Londra, Macmillan, 1983) adlı çalışmasına bakınız.

işaret ettiğim gibi, kesin bir *uzlaşma* söz konusudur. Bu düşüncelerden en öne çıkanı ve aslında genelde Habermas'ın düşüncesinin temel eğilimini oluşturduğu kabul edileni, "eleştirel kuram" düşüncesi ve onun "felsefe ile bilim" arasındaki konumudur. Habermas ilk yazılarında Frankfurt Okulu'nun pozitivizm eleştirisine katkıda bulunduysa da, bilim ve teknolojiye daha az tümüyle düşman olduğu²¹ ve okul üyelerinin felsefe ya da sanat, bilime üstün bir bilgi biçimidir, iddiasına aldırmadığı (ya da örtülü bir biçimde reddettiği) için o zamanda kavramlaştırmaları Adorno'nun, Horkheimer'in ve Marcuse'unkilerden önemli ölçüde ayrılmaktaydı. Habermas sonradan bilime açıkça daha büyük bir önem atfetti ve felsefenin rolünü sürekli azalttı. En yeni çalışmasında "bütünleştirici bir bilgi olarak felsefe, bir bütün olarak dünyaya-doğayla, tarihle, toplumla- ilişkili olamaz; felsefenin temel teması -us- artık "ussallık" olarak kuramsal toplumbilim çerçevesinde araştırılmalıdır²² görüşünü savundu.

Habermas'ın düşüncesinde Frankfurt Okulu'nun Hegelciliğinden bir tür Yeni-Kantçılığa doğru uzaklaşma doğrultusunda belirgin bir gelişme söz konusudur.²³ Bu durum onun amipirik önermelerde (yani kuramsal us alanında) ortaya at-

21 Özellikle Marcuse'un "doğanın yorumbilgisine" dayanan "yeni bilim" düşüncesini reddettiği makalesine bkz. "Technology and Science as 'Ideology'" (1968), *Toward a Rational Society* içinde (Boston, Beacon Press, 1970). Bu makale Habermas'ın daha sonraki çalışmasında daha ayrıntılı biçimde geliştirdiği temel kavramlaştırmalarının açık ve özlü açıklamasıdır ve onun düşüncesine anlaşılabilir bir giriş sağlamaktadır.

22 *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 cilt, Frankfurt, Suhrkamp, 1981), s. 15-24. Ayrıca benim bu yapıta ilişkin s. 61'deki tartışmaya bakınız.

23 Muhtemelen bilimsel gerçekçilikle uyumlu olabilecek bir görüşe doğru olsa da, Habermas bu çok yeni bilim felsefesi etrafında yürütülen herhangi bir tartışmaya henüz girmedi.

tığımız *doğruluk* iddiaları ile eylem ve değerlendirme normlarıyla (yani pratik us alanında) ilerlediğimiz *haklılık* ya da uygunluk iddiaları arasında yaptığı ayırımı çok daha gözle görülürdür. Habermas kuşkusuz bu iki alanı söylem doğruluk kuramı aracılığıyla birleştirmeye çalışmaktaysa da, yukarıda savunduğum gibi (s. 77-79) bu kurama ciddi itirazlar söz konusudur ve onun varmaya çalıştığı amaca –yani yalnızca rastgele karar meseleleri olmasalar da, amipirik yargılar gibi, ussal tartışma için erişilebilir olan normatif yargılar teşkil etme– başka yollardan ulaşılabilir ya da en azından yaklaşılabilir. Habermas'ın söylem kuramı ayrı zamanda kuramsal us ile pratik usun işleyişleri arasındaki önemli farklılıkları belirsizleştirir. Biri, DNA molekülünün ya da atom çekirdeğinin yapısını belirleyen bir şeyken, ayrı bir şey olan diğeri, özgürleşimin neye dayandığına karar verir. İnsan usunun bu iki alanının arasındaki her birindeki ussal tartışmanın alanı, koşulları ve sonuçları bağlamındaki farklılıkları kabul etmez ve anlamaya çalışmaz isek düşünüşümüzde yoldan saparız.

Kesinlikle diğer bilgi biçimlerini gölgede bırakabilen ya da onların geçerliliğini belirleyen, mutlak olarak üstün bir bilgi biçiminin söz konusu olduğunu ima etmeye niyetlenilmemekte. Keat “ne bilimciliğin ne de pozitivist bilim görüşünün bilimsel bir siyasa olanağını gerektirdiğini” ve dahası “bilimsel siyasa olanağını reddeden pozitivist bilim anlayışı savunucuları bilimin yalnızca insan bilgisinin bir biçimi ya da ussal araştırma olmadığını kabul edebileceklerinden siyaseti içsel olarak ussal olmayan diye kavramaları gerekmediğini”²⁴ açık bir biçimde gösterdi. Benzer bir biçimde, Bhaskar bilimsel gerçekçilik bakış açısından “bilim aydınlatabilirse ve aydınlatması gerekse de daima –ve zorunlu olarak– bilimin

24 Russell Keat, *The Politics of Social Theory* (Oxford, Blackwell, 1981), s. 21.

yanında toplumsal pratikler ve bilişsel olanlardan başka değerler söz konusu olduğu için nihayetinde pratik ahlak ve eylem sorularını 'belirleyemez'"²⁵ görüşünü savundu. Bilginin ve ussal araştırmanın farklı biçimleri ya da farklı toplumsal pratikler ve değerler arasında bu yolla ayrıma gitmenin daha fazla anlaşılabilirlik kazandıracağını ve Habermas'ın düşüncesindeki iki farklı öğeyi –ampirik toplum kuramı ve (aşağılayıcı anlamda olmayan) toplum felsefesi diye adlandırılabilir toplum ya da ahlak kuramı– ayırmanın özellikle aydınlatıcı olacağını düşünüyorum.

Son öge şimdiye kadar Habermas'ın iletişimsel eylem ve "özgürleşimci ilgi" tartışmalarında ve ayrıca toplum siyasasının günümüzdeki sorunları toplumun zorunlu evriminden doğan, toplum bilimdeki "uzmanlar"ın çözebileceği "teknik sorunlar" olarak değil ama kamusal siyasi tartışmanın meseleleri olarak görülmelidir yollu sürekli savında da baskındı. Bu, kuşkusuz Habermas'ın düşüncesinin toplum bilimlerin ötesine uzanan, şimdiye kadarki en etkili boyutuydu. Bu etkinin bir örneği, düşüncesinin "siyasi tanrıbilim" ya da "özgürleşme tanrıbilimi"yle meşgul olan tanrıbilimcilerin dikkatini çekmesidir. Davis, *Theology and Political Society* adlı yapıtında dini bir geleneğin özgürleşimci eleştirinin başvurabileceği önemli bir deneyim kaynağı olup olmadığı ve normatif bir temele dayandığı için iletişimsel eylem kavramlaştırmasının tanrıbilimsel bir zemine ihtiyacı olup olmadığı sorularını tartışırken özelde Habermas'ın çalışmasından olmak üzere büyük oranda eleştirel kuramdan yararlandı.²⁶ Davis başka bir

25 Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, s. 82-83.

26 Charles Davis, *Theology and Political Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), özellikle 5. ve 6. bölümler. Davis aynı zamanda başta J. B. Metz'in ve H. Peukert'in yazılarında olmak üzere Almanya'daki geniş çaplı tartışmaya dikkat çeker.

yerde Habermas'ın özgürlüğe tartışmacı söylemde ussal bir temel sağlamasına bunun "kuramsal usun işlevinin ve anlamının abartılması" olduğunu ve tartışmanın "özgürlük üzerinde ussal ulaşmanın ne başlıca aracı ne de başlıca zemini olabileceğini" (s.95) ileri sürerek karşı çıkar.

Marksçılık öncelikle ya da yalnızca kapitalist toplumun bir eleştirisi olarak görülüyorsa, açık bir biçimde işçi sınıfının özgürleşimi ve sınıfsız bir toplumun gelişi kuramının özel bir biçiminde bir ahlak kuramıdır ya da ahlak kuramının öğelerini içermektedir. Bunun ne tür bir ahlak kuramı olduğu ve nasıl temellendirildiği genel soruları özellikle "siyasi tanrıbilimciler" arasında olmak üzere büyüyen bir tartışmanın konusudur²⁷ ve sorulara getirilen yanıtlar büyük ölçüde çeşitlense de –ve özellikle olgu ve değer arasındaki ilişki konusunda benimsenen görüşe göre bölünseler de– hepsi bir ahlak olarak Marksçılık ile toplum bilim olarak Marksçılık arasında yakın bir bağlantının olduğunu kabul eder. Marksçılığı eleştiri olarak düşünenlere göre, aslında "normatif yargıların doğruluğu ya da bir ahlak kuramı olarak Marksçılığın karakteri, Turner'in ileri sürdüğü gibi (bakınız 27. dipnot), bilim olarak doğruluğuna dayandırılabilir. Bu bağlamda Habermas'ın

27 Özellikle "burjuva toplumunun ve ideolojisinin eleştirel bilimi olarak Marksçılıktan –gerçekten 'bilimsel' ise– yalnızca burjuva koşulları altındaki ahlaki bekleyebilirdik" (s. 83) görüşünü savunan Denys Turner'in *Marxism and Christianity*'sine (Oxford, Blackwell, 1983) bakınız. Steven Lukes'in yakında çıkacak olan *Marxism and Morality*'sindeki farklı bir bakış açısına sahip olan tartışmaya da bakınız. Özellikle Avusturya-Marksçılığın ilkeleri olmak üzere ilk tartışmalardan bazıları halen gündemle bağlantılıdır; örneğin Otto Bauer, "Marxism and Ethics" (Bottomore ve Goode, *Austro-Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978) içinde çevrildi, s. 78-84), Max Adler, "Ethik und Wissenschaft" ve "Marxismus und Ethik", *Marxistische Probleme* içinde (Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1913).

bir toplum kuramı formülleştirme yönündeki en yeni girişimini ve bu kuramın toplumbilimle ilişkisini ele almalıyız.

Habermas'ın *Theorie des kommunikativen Handelns*'in son bölümde ortaya koyduğu eleştirel bir toplum kuramının yapısına ve görevlerine ilişkin görüşü, Marx'ın değer kuramını ve onun sermayenin kendisini büyütmesi üzerinden kapitalist toplum çözümlemesini sürekli giderek farklılaşan bir toplumsal sistem anlayışıyla ikame ederek başlar. Habermas'a göre, bu yeni kuram hem çağdaş toplum bilimlerine hem de onun kavramaya çalıştığı toplumsal gerçekliğe (Marx'ın kuramı gibi) eleştirel yaklaştığı için Marksçılıkla yakınlığını sürdürmektedir. Habermas, halihazırdaki modern toplumbilim çalışmalarında başlıca üç araştırma yönelimi ayırt eder: (i) karşılaştırmalı, tipolojik, bir ölçüde Marksçı tarihyazımından (örneğin, C. Wright Mills'in ve Barrington Moore'un çalışmasında) olsa da esas olarak Max Weber'den alınan toplumbilimsel-tarihsel yaklaşım; (ii) Parsons'ın (ve Almanya'da Luhmann'ın) çalışmasında modern toplumları işlevselci bir bakıştan artan karmaşıklık üzerinden çözümlen bir sistemler kuramı yaklaşımı; (iii) görüngübilimin, yorumbilgisinin ve simgesel etkileşimciliğin etkilediği, temel ilgileri dünyanın imgelerini ve yaşam biçimlerini "anlama" ya da yorumlama olan bir eylem kuramı ya da çok daha genel olarak bir "gündelik yaşam kuramı".

Habermas eleştirel kuramın tarihsel gelişiminin kısa bir değerlendirmesini sunmasının ardından bu üç yönelimin aksine (eski Frankfurt Okulu'nun tarih felsefesine bir seçenek olarak) "genetik yapısalcılık" diye adlandırdığı bir araştırma stratejisini benimser. Açık bir biçimde Piaget'in düşüncelerinden²⁸ etkilenen bu yaklaşım, Goldmann'ın çalışmaların-

28 Bkz. Jean Piaget, *Structuralism* (New York, Basic Books, 1970).

da²⁹ bir yöntem olarak açıklanan ve örneklendirilen genetik yapısalcılığa hayli benziyor gibi gözükse de Habermas, Goldmann'ın çalışmasına kesinlikle göndermede bulunmadığı için kapsamlı bir karşılaştırma yapmadan benzerliklerin ve farklılıkların nerelerde bulunabileceklerini belirlemek zor. Ne olursa olsun Habermas yaklaşımını genetik yapısalcılık diye tanımladıktan sonra modern toplumların ussallaşmasının *ör-
gütlü kapitalizm ve bürokratik sosyalizm* olmak üzere başlıca iki sonucunu ayırt etmek üzere ilerler.

Bürokratik sosyalizmin çözümlenmesi daha fazla sürdürülmez ve Habermas örgütlü kapitalizmi ele alırken kendisini büyük ölçüde ileri kapitalizmdeki bunalım eğilimleri üzerine olan daha önceki yazılarında açıkladığı kavramlaştırmalarla sınırlar. Bununla beraber burada daha enine boyuna ele alınan tema (II. cilt, s. 576-583) geçen yirmi yıl içerisinde bu toplumlarda ortaya çıkan yeni toplumsal çatışmalardır. Habermas maddi çıkarlara ilişkin kurumlaşmış çatışmaların (yani geniş anlamda sınıf çatışmaları) yanı sıra ya da onların yerine, "yaşam kalitesi", insan hakları, çevre sorunları, kişisel gelişim ve toplumsal karar almaya katılım için fırsat eşliği etrafında toplanan yeni toplumsal hareketlerin hayat verdiği başka çatışmaların ortaya çıktığına işaret eder. Ama ne bu hareketlerin eski siyasi eylem biçimleriyle ilişkisi (ve özellikle işçi hareketiyle ve sınıf çatışmasıyla) ne de yeni toplumsal hareketlerin niteliği, gelişimi ve önemi, sözgelimi Touraine'nin ve yardımcı araştırmacılarının çalışmasında gerçekleştirilen türden temel bir çözümlenmeye ve araştırmaya tabi tutulur.³⁰

29 Özellikle bkz. Lucien Goldmann, "Genèse et structure", *Marxisme et sciences humaines* içinde (Paris, Gallimard, 1970) ve *Towards a Sociology of the Novel* (Londra, Tavistock Publications, 1975).

30 Özellikle bkz. Alain Touraine, *The Self-Production of Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1977); ayrıca bkz. Touraine'nin başlattığı

Starnberg Enstitüsü'nün bütün çabasına rağmen Habermas'ın ana hatlarını belirlediği araştırma stratejisinin aslında daha Marksçı ya da daha toplum bilimsel yaklaşımların sonuçlandırdıkları gibi herhangi bir büyük ampirik çalışmayla sonuçlanmadığı eklenebilir.³¹

Habermas'ın öncelikli ilgisi, felsefenin eleştirel bir kurama normatif bir zemin sağlayabildiği felsefe ile toplum-bilim arasındaki kavuşum noktalarını bulmak olarak kalır. Habermas'ın "ussallaşmayı" modern toplumlar çözümlemesinin odağı olarak seçmesini belirleyen bu ilgidir, çünkü temeli oluşturan ussallık kavramı onun ussallaşma sürecini "us"un dil-kullanımına ve iletişimsel eyleme gömülü olarak felsefi çözümlenmesiyle bağlantılandırmasına olanak tanır. Habermas, bu yolla "Toplum bilimlerinin ussallık kuramına katkıda bulunma görevini üstlenen bir felsefeyle ortak ilişkiye girebileceğini" (II. cilt, s. 584) ileri sürer. Gelgelelim bu felsefe bir "ilk felsefe" değildir; önermeleri, biliminkiler gibi varsayımlıdır ve dolaylı bir yoldan ampirik onaylanmaya tabidir ya da ampirik kuramların alanına girebilir (s. 587). Habermas savını iletişimsel eylem kavramının ampirik bir bilimin temel kavramı olarak Marx'ın "soyut emek" kavramına benzediğini ve onu sınıflandırdığını ileri sürerek sonlandırır.

Nitekim Habermas'ın felsefeyi toplum kuramının tamamlayıcı bir bileşeni olarak muhafaza etme arzusuna rağmen, aslında felsefenin rolü giderek azalır ve ampirik bir bilimin

belirli hareketler –öğrenci hareketi, kadın hareketi, nükleer karşıtı hareket, dini milliyetçi hareket– üzerine çalışmalara ve tartışmalar cildi, Alain Touraine (ed.), *Mouvements sociaux d'aujourd'hui: acteurs et analystes* (Paris, Éditions ouvrières, 1982).

31 Thomas McCarthy'nin Enstitü'nün araştırma projeleri üzerine kısa bir notu için bkz. *Legitimation Crisis*'deki (Londra, Heinemann, 1976) Giriş'ine, s. viii, 144.

inşası üzerinde giderek artan bir vurgu söz konusudur. Ama bu bilim yine de toplumbilimden ve özellikle de Marksçı toplumbilimden, daha önce üzerinde durduğum iki ana nedenden ötürü çok farklıdır. Birincisi, Habermas'ın büyük ölçüde tarihsel olmayan toplum kuramı her şeyden önce modern toplumların çözümlenmesi ve eleştirisiyle ilgilenir ve Marksçılıktan farklı olarak bu çözümlemeyi insan toplumunun *bütün* biçimlerini ve onların dönüşümünü açıklamayı üstlenen bir tarih kuramı içerisine yerleştirmez. İkincisi, iktisadi çözümlemeyi göz ardı eder ve aslında, işaret ettiğim gibi, emek kavramını iletişimsel eylem kavramı altında sınıflandırmayı ister. Aksine toplumsal etkileşimle genel olarak *ilgilenmeyip* insanın doğayla ilişkisini ve insanların üretim sürecindeki etkileşimini diğer etkileşim biçimlerinin –onlara sınırlar koyma ve onlarda baskın eğilimlere neden olma anlamında– belirleyicisi olarak ele alması, Marx'ın kuramının en ayırt edici özelliği ve gerçekçi bir toplum bilimine en önemli katkısıdır. Marksçılığı açıklama gücüyle donatan bu anlayıştır ve bugün halen donatmaktadır. Modern toplumların gelişimindeki en son evreleri –ve özellikle devletin rolünü ve sınıf mücadelesinin doğasını– yeterince anlamak için gerekli olan Marksçı kuramın yeniden inşalarının her türlü için, üretimin örgütlenmesinin ve ister ulusal ya da çokuluslu şirketlerde toplanan sermayenin tahakkümü biçimini ister toplumsallaşmış sanayinin bürokratik yönetimi aracılığıyla tahakküm biçimini alsın, üretimin denetiminin çözümlenmesinden başlamak zorunludur.

Marksçı bir toplumbilimin görevleri, benim kavrayışıma göre, yeni-eleştirel toplum kuramınınunkilerden çok farklıdır. Geniş anlamda bu görevler bir taraftan Hilfering'in bu anlayışı 1920'lerde ilk tanımlayışından itibaren "örgütlü kapitalizm" in gelişim sürecinin sistemli bir biçimde çalışıl-

masını (ve bu değişen üretim örgütlenmesi, devlet müdahalesinin çeşitli biçimleri ve sınıf ilişkilerindeki değişimler araştırmalarını kapsar), öte yandan Bolşevizm'in Marksçı düşüncenin çarpık bir biçimi olarak ortaya çıkışını olanaklı kılan toplumsal ve tarihsel koşulların çalışılmasını olduğu denli sosyalist toplumlardaki üretim örgütlenmesinin biçimlerinin ve sonuçlarının çözümlenmesini de içerir. Kuşkusuz bu araştırmanın büyük bir bölümü çeşitli türden Marksçılar tarafından zaten üstlenilmiştir ve onun en genel ayırt edici özelliği Frankfurt Okulu'nun ve yeni-eleştirel kuramın acı bir biçimde ihmal ettiği iki inceleme alanında –iktisat ve toplum tarihi– yoğunlaşmasıdır.

Yaşamöyküsel Notlar (Okulun Önde Gelen Bazı Üyeleriyle İlgili)

Theodor W. Adorno (1903-1969) Adorno Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe, toplumbilim, ruhbilim ve müzik çalıştıktan sonra 1925 yılında üç yıl Abla Berg'le kompozisyon çalıştığı ve Schonberg çevresinin müzik tartışmalarına katıldığı Viyana'ya gitti. Frankfurt'a dönen Adorno 1931 yılında Üniversite'de *Privatdozent* oldu ve Toplumsal Araştırma Enstitüsü'yle resmi olmayan bir ilişki kurdu. Nazilerin iktidara el koymasından sonra New York'a taşınıp Enstitü'nün tam üyesi olmadan (1938) önceki dört yılını Oxford, Metron Kolej'de çalışarak geçirdi. Adorno ABD'de felsefe yazılarını ve müzik araştırmalarını sürdürdü ve aynı zamanda *The Authoritarian Personality* adlı büyük bir ortak yapıtla sonuçlanan önyargı ve otoriteryanizm araştırmaları üzerine bir projeye katıldı. Enstitü 1950 yılında Frankfurt'a döndüğünde Adorno müdür yardımcısı, ardından eş-müdür ve Horkheimer, Pollack emekli olduktan sonra 1959 yılında sonunda da müdür oldu.

Adorno'nun İngilizce ulaşılabilen başlıca yapıtları şunlardır: *Minima Moralia* (Londra, New Left Books, 1974), *Negative Dialectics* (New York, Seabury Press, 1973), *Philosophy of Modern Music* (New York, Seabury Press, 1973), *Prisms* (Londra, Neville Spearman, 1969), (Horkheimer'la birlikte) *Dialectic of Enlightenment* (New York, Herder and Herder, 1972) ve (diğ-

riyle birlikte) *The Authoritarian Personality* (New York, Harper & Row, 1950).

Jürgen Habermas (d. 1929) Frankfurt Okulu geç döneminin ya da sonrası dönemin büyük düşünürü Habermas, Adorno'yla çalışıp onun asistanlığını yaptı, Heidelberg'de felsefe dersi verdi, ardından (1972 yılında) Starnberg'deki Max-Planck Enstitüsü'ne geçmeden önce Frankfurt'ta felsefe ve toplumbilim profesörü oldu. Kısa bir süre önce Frankfurt Üniversitesi'ne profesör olarak döndü. Ağırlıklı olarak bilgi kuramının sorunları üzerine olsalar da, yakın zamanda Marx'ın tarih kuramını ve geç kapitalist toplum çözümlemesini de ele alan başlıca yapıtları şunlardır: *Towards a Rational Society* (Londra, Heinemann, 1970), *Knowledge and Human Interests* (Londra, Heinemann, 1971), *Legitimation Crisis* (Londra, Heinemann, 1976), *Communication and the Evolution of Society* (Londra, Heinemann, 1979).

Max Horkheimer (1895-1971) Babasının (önde gelen bir fabrikatör olan) teşvikiyle ticaret üzerine eğitim gördükten sonra ilk önce ruhbilim, ardından felsefede olmak üzere akademik çalışmalara yöneldi. 1925 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde *Privatdozent* oldu ve 1929 yılında Üniversite'de yeni oluşturulan Toplum Felsefesi Kürsüsü'ne atandığında 1931 yılında ikinci müdürü olacağı Enstitü'nün (yaşamı boyunca arkadaşı olan Friedrich Pollock'la birlikte) ilk üyelerinden biri oldu. Naziler iktidara el koyunca Horkheimer ilk önce Cenevre'ye ardından 1934 yılında Enstitü ona Columbia Üniversitesi'nin yerleşkesinde bir ev bulunca New York'a taşındı. Horkheimer 1950 yılında Enstitü'yle birlikte Frankfurt'a döndü ve 1959 yılında emekli olana değin müdürlük görevini sürdürdü. Başlıca yapıtları şunlardır: *Critical Theory: Selected Essays*

(New York, Herder and Herder, 1972), *Eclipse of Reason* (New York, Oxford University Press, 1947; yeniden basım Seabury Press, 1974), and (Adorno'yla birlikte) *Dialectic of Enlightenment* (New York, Herder and Herder, 1972).

Herbert Marcuse (1898-1979), Berlin ve Freiburg Üniversitesi'nde (Husserl ve Heidegger'le birlikte) felsefe çalıştı ve 1932 yılında Enstitü'nün üyesi oldu. 1933 yılında diğer üyelerle birlikte Cenevre'ye ve ardından Enstitü'de 1934'ten 1940'a değin Horkheimer'la birlikte çalışacağı New York'a taşındı. 1954'den 1967 yılına kadar önce Brandeis Üniversitesi'nde ve daha sonra California Üniversitesi'nde ders verdiği Columbia'ya döndüğü 1950 yılına değin ABD Dışişleri Bakanlığı Doğu Avrupa Bölümü'nde çalıştı. Başlıca yapıtları şunlardır: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York, Oxford University Press, 1941), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, Beacon Press, 1951), *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (New York, Columbia University Press, 1958), *One-Dimensional Man* (Boston, Beacon Press, 1964), 1930'lardaki makalelerinden bir derleme olan *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston, Beacon Press, 1968).

Friedrich Pollock (1894-1970) Ticaret kariyeri için eğitim gördüyse de, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Münih, Freiburg ve Frankfurt'ta iktisat ve siyaset okudu. Arkadaşı Felix Weil'in düzenlediği "Birinci Marksçı Çalışma Hafta"sında yer aldı ve kuruluşundan itibaren Enstitü'nün önde gelen bir üyesi oldu. Yaşamı boyunca Horkheimer'ın yakın bir arkadaşı olan Pollock onunla New York'a taşındı ve 1950 yılında Frankfurt'a geri döndü. Pollock ve Horkheimer 1959 yılında emekli olduklarında İsviçre, Montagnola'daki bitişik villalara

taşındılar. Pollock Sovyet planlamacılığı üzerine bir araştırma (Almanca, 1929), 1930'lu ve 1940'lu yıllarda şimdi *The Stages of Capitalism* (Almanca, 1975) başlığı altında toplanmış olan çok sayıda makale ve *The Economic and Social Consequences of Automation*'ı yayımladı.

Okuma Önerileri

Frankfurt Okulu tutkuyla desteklendi ve aynı ölçüde tutkuyla saldırıya uğradı. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston, Little, Brown & Co., 1973) ve David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (Londra, Hutchinson, 1980), okulun iki kapsamlı, olumlu (eleştirel olmasa da) tanıtımıdır.

Okul'un daha eleştirel tanıtımları için bkz. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978), III. cilt, X. ve XI. bölümler; Zolton Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno* (New York, Wiley & Sons, 1977); George Lichtheim, "From Marx to Hegel", *From Marx to Hegel and other Essays* içinde (Londra, Orbach ve Chambers, 1971) ve genel bir "Batı Marksçılığı" eleştirisinin parçası olarak Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra, New Left Books, 1976).

Okul üyelerinin bireysel çalışmaları da ya çok olumlu ya da çok olumsuz bir damardan ele alındı. Adorno için bakınız Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics; Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (Brighton, Harvester Press, 1977) ve Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (Lond-

ra, Macmillan, 1978) –her iki kitapta genelde olumludur ve Kotakowski'nin yukarda bahsedilen eleştirel değerlendirme- siyle karşılaştırılmalıdır. Marcuse, Alasdair MacIntyre'in *Marcuse* (Londra, Fontana/Collins, 1970) adlı çalışmasında oldukça eleştirel bir tarzda ele alınsa da, İngilizcede Horkheimer'in çalışmalarının ayrı bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Thomas McCarthy'nin, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1978) adlı yapıtı Habermas üzerine önemli bir çalışmayken, Russell Keat'in *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism*'de (Oxford, Blackwell, 1981) daha eleştirel bir değerlendirme sunulmaktadır.

Frankfurt Okulu'nun önde gelen bazı üyelerinin başlıca yapıtları Yaşamöyküsel Notlar'da (bkz. bir önceki bölüm) verildi. Bununla beraber Okul üyelerinin yazılarından oluşturulan, yorumlar ve değerlendirmeler içeren yararlı derlemeler söz konusudur. Özellikle bakınız Andrew Arato ve Eike Gebhardt (ed.), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, Urizen Books, 1978), ve Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology: Selected Readings*'e (Harmondsworth, Penguin Books, 1976).

DİZİN

A

ABD, 8, 33, 53, 60, 69, 113, 115

Adorno, Theodor W., 7, 8, 12, 14, 15, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 33, 34, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 71, 72, 74, 81, 90, 91, 93, 102, 103, 113, 114, 115, 117

ahlak, 80, 81, 105, 106

Althusser, Louis, 70, 102

ampirizm (bkz. pozitivizm),

anti-Semitizm, 25, 26, 27, 28, 29, 31

Aron, Raymond, 54

Avusturya-Marksçılığı, 75, 106

aydınlanma, 22, 23

B

baskı, 36, 47, 62

Batı Marksçılığı, 7, 12, 99, 117

Bell, Daniel, 54

Benjamin, Walter, 21, 23, 117

Bhaskar, Roy, 75, 80, 104, 105

bilgi kuramı, 18, 34, 35, 40, 72, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 114

bilim, 9, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 29, 30, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 51, 58, 60, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 90, 93, 94, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110

bilimcilik, 8, 35, 39, 43, 44, 45, 46, 68, 75, 104
bilim felsefesi, 18, 35, 41, 42, 44, 46, 75, 77, 78, 81, 103
bilimsel siyaset, 42, 43
bilinç, 19, 20, 22, 23, 24, 35, 36, 37, 43, 46, 47, 55, 57, 83, 99
birey, 18, 19, 24, 25, 31, 43, 49, 50, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 74, 88
Braudel, Fernand, 96
Brecht, Bertolt, 23
Brown, Norman, 64
Buck-Morss, Susan, 21, 22, 23, 117
bunalım, 29, 59, 83, 84, 85, 86, 87, 98, 101, 108

C

cinsellik, 62
Comte, Auguste, 21, 35

D

Davis, Charles, 105
demokrasi, 68
devlet, 12, 14, 27, 28, 52, 55, 83, 84, 85, 98, 102, 110, 111
devrim, 11, 53, 65, 70, 99, 100
dil, 18, 22, 25, 28, 36, 38, 39, 41, 57, 60, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 82, 86,
88, 89, 95, 102, 109
Dilthey, Wilhelm, 24
din, 38, 56, 57, 64, 105, 109
doğru, 8, 18, 19, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 57, 58, 68, 79, 80, 103
doğruluk, 74, 77, 78, 79, 82, 104, 106
Durkheim, Émile, 82

E

emek, 53, 55, 58, 74, 82, 88, 89, 96, 109, 110
emekçi sınıfı, 19, 37
Engels, Friedrich, 19, 20, 88, 89

F

faşizm (ayrıca bkz. Nasyonal Sosyalizm),

Fay, Brian, 42

felsefe, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 30, 33, 35, 36, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 46, 53, 56, 57, 62, 64, 72, 75, 77, 78, 81, 91, 94,
99, 103, 105, 107, 109, 113, 114, 115

Freud, Sigmund, 25, 57, 59, 60, 62, 77, 115, 118

Fromm, Erich, 14, 25, 26, 59, 60

G

Genç Hegelciler, 20

gençlik, 61, 64

gerçekçilik, 72, 103, 104

Goldmann, Lucien, 107, 108

Goodman, Paul, 64

görüngübilim, 69, 107

Gramsci, Antonio, 12, 65, 70, 102

Grossman, Henryk, 97, 98

Grünberg, Carl, 13, 93

Gumnior, Helmut, 56, 57

H

Habermas, Jürgen, 7, 9, 15, 31, 33, 39, 42, 43, 48, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114,
117, 118

Hayek, F. A., 43, 44

Hegel, G. W. F., 20, 21, 35, 57, 115, 117

Heller, Ágnes, 68, 83, 99

Hilferding, Rudolf, 97, 98

Horkheimer, Max, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 46, 50, 51, 53,

56, 57, 59, 60, 63, 64, 71, 72, 81, 90, 91, 93, 97, 102, 103, 113, 114,
115, 117, 118

Hughes, H. Stewart, 51

İ

ideoloji, 8, 23, 31, 54, 60, 61, 63, 64, 67, 72, 86, 87, 88, 102, 106

iktisat, 13, 14, 97, 98, 102, 111, 115

iletişimsel eylem, 81, 88, 89, 96, 105, 109, 110

ilgiler / istemler, 13, 18, 30, 56, 62, 72, 74, 75, 78, 80, 84, 93, 101,
102, 107

işçi sınıfı, 19, 20, 22, 24, 31, 38, 46, 47, 52, 53, 55, 65, 66, 85, 94, 95,
98, 99, 100, 101, 106

J

Jay, Martin, 11, 12, 13, 14, 15, 24, 29, 30, 44, 45, 97, 117

K

Kant, Immanuel, 24, 57, 75

kapitalizm, 9, 13, 15, 27, 28, 30, 45, 47, 54, 55, 56, 67, 83, 84, 86, 87,
89, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 101, 108, 110

karşı kültür, 64, 65

Keat, Russell, 35, 43, 74, 75, 76, 77, 104, 118

kitle kültürü, 23, 63

Kołakowski, Leszek, 21, 40, 41, 68, 76, 98, 117, 118

Korsch, Karl, 11, 12, 69, 94

kültür endüstrisi, 23, 47, 60, 62, 63, 64, 65, 69, 90, 95

L

Lazarsfeld, Paul, 29

Lebensphilosophie, 24, 52

Luhmann, Niklas, 107

Lukács, György, 11, 12, 19, 20, 22, 37, 45, 69, 70, 81, 89

M

MacIntyre, Alasdair, 49, 118

mandarinler, 44, 45, 59

Mannheim, Karl, 18, 45

Maoculuk, 70

Marcuse, Herbert, 8, 12, 14, 15, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 33, 35, 41, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 72, 95, 100, 103, 115, 118

Marksçılık, 7, 9, 12, 13, 15, 20, 21, 25, 28, 31, 38, 41, 54, 60, 61, 64, 65, 69, 70, 71, 75, 86, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 106, 107, 110, 117

Marx, Karl, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 41, 42, 46, 47, 57, 60, 63, 68, 71, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 102, 107, 109, 110, 114, 117

McCarthy, Thomas, 76, 79, 82, 109, 118

meşruluk, 48, 83, 84, 85, 86, 98

Mills, C. Wright, 65, 66, 107

Mommsen, Wolfgang, 50

Moore, Barrington, 107

muhafazakârlık, 45

N

Nasyonal Sosyalizm, 25, 27, 28, 65, 94

Neumann, Franz, 27, 28, 97, 98

Nietzsche, Friedrich, 24

normlar, 88, 89, 90, 104

O .

Offe, Claus, 48, 71, 84, 85, 98, 99

orta sınıf, 18, 52, 54, 55, 59, 65, 101

Ossowski, Stanislaw, 98

otorite, 25, 26

Ö

öğrenci hareketi, 14, 45, 53, 69, 71, 109

örgütlü kapitalizm 97, 108, 110

özgürleşim 19, 20, 31, 57, 68, 74, 77, 78, 98, 104, 105, 106

P

Parsons, Talcott, 82, 107

Past and Present, 96

Piaget, Jean, 107

Pollock, Friedrich, 28, 97, 114, 115

Popper, Karl, 39, 40

pozitivizm (ayrıca bkz. bilimcilik), 8, 17, 18, 19, 21, 23, 29, 30, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 51, 68, 69, 72, 75, 91, 103

psikanaliz, 14, 21, 24, 25, 26, 59, 60, 75, 77

psikoloji, 24, 25, 31, 52, 59, 60

R

Ringer, Fritz, 44

Ringuth, Rudolf, 56, 57

Rozzak, Theodore, 64

Ruge, Arnold, 94

S

sanat, 23, 58, 103

sanayi-sonrası toplumu, 54, 55

sanayi toplumu, 31, 47, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61

Sartre, Jean-Paul, 24, 70

Schmidt, Alfred, 33, 71
 Simmel, Georg, 69
 sistemler kuramı, 82, 83, 107
 sosyalizm, 25, 27, 28, 61, 65, 66, 67, 68, 90, 94, 108
 SSCB, 12, 65, 67
 Stahl, F. J., 21, 35
 Starnberg Enstitüsü, 91, 109
 Stein, Lorenz von, 21, 35

Ş

şeyleşme, 81

T

tahakküm, 23, 27, 28, 30, 31, 34, 35, 44, 46, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 57,
 59, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 79, 82, 86, 87, 110
 tanrıbilim, 57, 105
 tarih, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 22, 24, 25, 31, 41, 47, 52, 53, 54, 58,
 60, 62, 64, 67, 68, 69, 71, 78, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 100,
 103, 107, 110, 111, 114
 tarihsel materyalizm, 83, 86, 87, 90, 94, 95
 tekelci kapitalizm, 55, 97
 teknoloji, 23, 42, 44, 46, 48, 49, 51, 69, 103
 toplumsal hareketler 31, 53, 54, 55, 95, 101, 108
 Touraine, Alain, 54, 101, 108, 109
 Tönnies, Ferdinand, 45, 69
 Turner, Denys, 106

U

us, 7, 8, 19, 21, 22, 27, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 46, 47, 48, 49, 50, 52,
 53, 56, 59, 60, 66, 69, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 91, 103,
 104, 105, 106, 108, 109

ussallaş(tır)ma, 7, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 56, 59, 60, 69, 81, 91, 108,
109

ussallık, 19, 28, 31, 48, 49, 52, 56, 59, 81, 82, 83, 84, 103, 109

uyumculuk, 60, 61, 66

Ü

üretim tarzı 13, 87, 88, 89, 90, 95, 98

V

varoluşçuluk, 24, 69

Viyana Çevresi 17, 35, 39, 72

W

Weber, Max, 7, 24, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 69, 73, 81, 82,
91, 107

Weil, Felix, 11, 115

Wellmer, Albrecht, 33, 42, 71, 88

Wittfogel, Karl, 11, 13

Y

yapısalcılık, 102, 107, 108

Yeni-Kantçılık, 36, 103

Yeni Sol, 14, 69

yorumbilgi, 73, 74, 76, 103, 107

yönetici sınıf, 23, 59, 85

Z

Zeitschrift für Sozialforschung, 24, 29

Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün bir düşünce akımı olarak ortaya çıkan Frankfurt Okulu, 1. Dünya Savaşı sonrasında önemli bir sosyal teori merkezi konumuna geldi. Üyelerinden Adorno, Horkheimer ve Marcuse, Frankfurt Okulu'nun genel yaklaşım biçimi olarak Eleştirel Kuram olarak adlandırılan Marksist Kuram'ı ortaya koydular. Eleştirel Kuram, sosyoloji, siyaset bilimi, kültür ve ideoloji alanlarında yapılan çalışmalarda etkili oldu. Başta Habermas olmak üzere son katılan üyelerinin yaptığı felsefi ve sosyolojik çalışmalar Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da ses getirdi.

“Tom Bottomore, bu kitapta bize Frankfurt Okulu'nun doğuşunun ve çöküşünün ana özelliklerinin etkileyici bir özetini sunuyor. Kitap aynı zamanda 'Eleştirel Kuram'ın belli başlı önderlerinin eleştirel bir değerlendirmesi olduğu için, vardığı sonuçlar bazı bakımlardan tartışmalı olacaktır. Tom Bottomore, Frankfurt Okulu'nun tutarlı bir Marksçı toplum kuramı paradigması oluşturma başarısızlığını, felsefeye düşünmenin yüksek düzeyinden tarihin ve ampirik olguların bulanık sularına inmeyi reddetmelerinde konumlandırırken, yadsınamaz bir biçimde meselenin özüne dokunuyor.”

Peter Hamilton



internet satış:

www.saykitap.com

7,50 TL

ISBN 978-605-02-0299-1



9 786050 202991

SAY YAYINLARI