

T.C.

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

**MAX HORKHEIMER VE THEODOR ADORNO'DA ELEŞTİREL TEORİ
VE "KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ" KAVRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

EVREN ERMAN RUTLİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. KAZIM SARIKAVAK

Ankara - 2011

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE BİLİM DALI

MAX HORKHEIMER VE THEODOR ADORNO'DA ELEŞTİREL TEORİ
VE "KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ" KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

EVREN ERMAN RUTLİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. KAZIM SARIKAVAK

Ankara - 2011

ONAY

Evren Erman Rutli tarafından hazırlanan "*Max Horkheimer ve Theodor Adorno' da Eleştirel Teori ve "Kültür Endüstrisi" Kavramı*" başlıklı bu çalışma, 09.06.2011 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe Anabilim* dalında *Yüksek Lisans* tezi olarak kabul edilmiştir.

[İ m z a]

.....

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak
(Başkan)

.....

[İ m z a]

.....

Prof.Dr. Nurten Gökalp

.....

[İ m z a]

.....

Yrd. Doç. Dr. Beyhan
Zabun

.....

ÖNSÖZ

20. yüzyılın karmaşık sosyal, ekonomik, siyasi tablosunun bir sonucu olarak ortaya çıkan karmaşık felsefi çerçevesinde önemli bir yer tutan Frankfurt Okulu'nun en önemli iki filozofu şüphesiz Max Horkheimer ve Theodor Adorno' dur. Ortaya koydukları eleştirel teori, hem 20. Yüzyıl felsefesini hem en derinden ve çarpıcı biçimde yansıtan hem de söz konusu felsefi dönemi belli noktalarda aşmaya çalışan bir düşünüş tarzı olması bakımından oldukça önemlidir.

Frankfurt Okulu içinde birçok farklı yönelime ve ilgiye sahip olan ve yine bir çok farklı düşüneyi benimsemiş bir felsefi okuldur. Bu açıdan söz konusu felsefi gelenek üzerine yapılacak bir çalışma başlı başına zor bir iştir. Ancak hemen hemen aynı sebeplerden ötürü gereklidir de. Eleştirel teori, çağın felsefi problemlerine tek bir açıdan bakmayı hata saymakta, hatta çağın insanının içinde bulunduğunu iddia ettiği krizin de bu bakış açısından kaynaklandığını savunmaktır. Toplumun gerçek yapısını ortaya koymak ve böylece yaşanan toplumsal tahakkümü aşacak potansiyelleri açığa çıkarmayı hedefleyen eleştirel teori, bu amacını gerçekleştirmek için oldukça çok ve farklı alanlara yönelmiş bu alanların otoriteleriyle teker teker hesaplaşmayı gerekli görmüştür. Bu açıdan eleştirel teori ile ilgili yapılacak bir çalışma kuşkusuz bir sınırlandırma sorunu ile karşı karşıyadır.

Eleştirel teorinin güncelliğini yani günümüz insanının yaşadığı kriz ve bunalımlara çare olabilecek bir düşünce yöntemine kapı aralayıp aralayamayacağını sorgulamayı hedefleyen bu yüksek lisans tezi de bu anlamda eleştirel teoriye göre söz konusu toplumsal tahakkümün özellikle hangi alanlarda ve hangi biçimlerde çıktığını ortaya koymayla, başka bir deyişle, eleştirel teorinin eleştiri nesnelerini ve bu eleştiri nesnelerini hangi açılardan ele aldığını göstermekle sınırlanmıştır.

Çalışmanın giriş bölümünde Marxsist temelli bir felsefe olarak eleştirel teorinin, Marxizm çizgisindeki pozisyonunun tahlili açısından Marxizmin tarihsel bir seyri ortaya konulmaya çalışılmış ve böylece eleştirel teorinin içinden çıktığı felsefi gelenek, o dönemin siyasi, ekonomik ve sosyal şartları da göz önüne alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde Frankfurt Okulu'nun tarihsel seyri anlatılmış ve özellikle Horkheimer ve Adorno'nun eleştirel teorinin kurulması ve geliştirilmesindeki öneminin altı çizilmeye çalışılmıştır.

Yüksek lisans tezinin ikinci bölümünde ise, eleştirel teorinin ancak ve ancak neyi nasıl ve neden eleştirdiğinin ortaya konmasıyla tanımlanabileceği varsayımından hareketle, eleştirel teorinin eleştiri muhatapları teker teker ele alınmış ve toplumsal tahakkümün eleştirel teorisyenler için hangi boyutlara ulaştığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü eleştirel teorinin hem kendi felsefi kökenlerinden bir kopuşu ve aşmayı ifade ettiği için hem de eleştirel teorinin güncelliğinin sorgulanması açısından çok önemli bir nokta olarak değerlendirilebileceği için eleştirel teorinin popüler kültür eleştirisi olan "kültür endüstrisi" kavramı ayrı bir başlık altında detaylıca incelenmeye çalışılmıştır.

Tezin sonuç ve değerlendirme bölümünde, eleştirel teorinin güncelliği, günümüz felsefi tablosuyla eleştirel teorinin ortaya çıktığı felsefi tablonun karşılaştırılmasıyla birlikte sorgulanmaya çalışılmış ve eleştirel teorinin günümüz insanının bunalımına çare olabilecek bir model olup olmadığı en azından böylesi bir çareyi ortaya koyabilecek potansiyellere sahip olup olmadığı tartışılmıştır.

Bu yüksek lisans tezinin, konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar geçen her süreçte benden hiçbir şekilde yardımını esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK'a ve tezin her aşamasında maddi ve manevi yardımlarıyla beni cesaretlendiren sayın hocam Doç. Dr. Arslan TOPAKKAYA'ya, yine sadece bu yüksek lisans

tezinde değil, felsefe ile ilgili yazdığım her kelimede çok büyük bir pay sahibi olan sayın hocam Prof. Dr. Nurten GÖKALP'e Őükranlarımı sunarım.

Evren Erman RUTLİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU'NUN KURULUŞU VE TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1. FRANKFURT OKULU'NUN KURULUŞU.....	18
1.2. FRANKFURT OKULU'NUN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	21
1.2.1. Grünberg Dönemi:	23
1.2.2. Horkheimer Dönemi	26
1.2.3. A.B.D. Dönemi	39
1.2.4. Frankfurt' a Dönüş	45
1.2.5. Habermas Dönemi – 1970 ve Sonrası -	48

İKİNCİ BÖLÜM

HORKHEİMER VE ADORNO' DA ELEŞTİREL TEORİ

2.1.ELEŞTİREL TEORİNİN FELSEFİ KÖKENLERİ	49
2.2. ARAÇSAL AKLIN ELEŞTRİSİ.....	81

2.3.ELEŞTİREL TEORİNİN POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ	94
2.4. ELEŞTİREL TEORİNİN AYDINLANMA ELEŞTİRİSİ.....	123
2.5. ELEŞTİREL TEORİNİN MODERN TOPLUM ELEŞTİRİSİ.....	153

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ

3.1. “KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ” KAVRAMI.....	171
3.2. DİYALEKTİK KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ.....	176
3.3. ENDÜSTRİ OLARAK KÜLTÜR.....	182
3.4. TESLİMİYET VE KURTULUŞ OLARAK SANAT.....	194
 SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	 204
KAYNAKÇA	215
ÖZET.....	221
ABSTRACT.....	223

GİRİŞ

20. yüzyılın iki önemli düşünürü olan Max Horkheimer (1895 – 1973) ve Theodore W. Adorno (1903 – 1969)'nın ortaya koyduğu eleştirel teorinin ele alındığı bu yüksek lisans tezi, temel olarak eleştirel teorinin felsefe yapma biçiminin güncelliğini sorgulama amacıyla Horkheimer ve Adorno' nun felsefi yönelimini tartışmayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda eleştirel teorinin, Marxist gelenekten gelen ancak Marx'ın kendi görüşlerini ve Marxizm'i farklı bir bakışla, kendi ortaya çıktığı dönemin felsefi, tarihsel, sosyal sorunlarına uyarlama amacıyla yeniden yorumlanan bir felsefi eleştiri olduğu iddia edilmektedir. Bu iddianın temellendirilmesi açısından çalışmanın giriş bölümünde, eleştirel teorinin Marxist gelenekle olan ilişkisi, Marxist geleneğin genel bir tanıtımıyla birlikte ele alınacaktır.

Frankfurt Okulu 1920'lerin başında bir grup Marxist entelektüel tarafından, mevcut toplumsal, ekonomik ve siyasi şartlar içinde ve bu şartların gerektirdiği biçimde Marxizm'i yeniden yorumlamaya ilişkin çalışmaların yürütülmesi amacıyla Almanya'da ortaya çıkan teorik geleneğin genel adıdır. Frankfurt Okulu'nu oluşturan düşünürleri belirleyen genel özellik hepsinin Marxist eğilimli olmasıdır. Enstitünün kurulması gerekliliğini ortaya çıkaran bazı özel durumlar söz konusu olduğunda bu Marxist eğilimin, okulun kuruluşundaki belirleyici etkisi daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu özel durumlar, o dönemde Rusya' da Bolşevik devrimin kazandığı zafer ile Almanya' da ve diğer Avrupa ülkelerinde, devrimci hareketin aldığı yenilgilerdir. Bu iki tarihsel gelişme ve ortaya çıkardığı sonuçlar Marxizm; özellikle de Avrupa Marxizm'i için yeni pozisyon alma ve yeni değerlendirme ihtiyaçlarını doğurmuştur. İşte Frankfurt Okulu da bu ihtiyaçlara bir karşılık olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla, Frankfurt Okulu'nun ortaya çıkış koşullarını tahlil etmek için öncelikle yapılması gereken bu okulun Marxist gelenek içindeki pozisyonunu belirlemek ve böylece Frankfurt Okulu'nun hangi ihtiyaca karşılık oluştuğunu açıklığa kavuşturmadır. Burada amaç Frankfurt

Okulu'nun tüm felsefi kökenlerinin Marxizm'le sınırlı olduğunu iddia etmek ya da Marxizm'in bütünlüklü bir tarihini vermek değildir. Frankfurt Okulunun çok zengin felsefi kökenlerinin serimlenmesi bir sonraki bölüme bırakılacak burada sadece Marxizm'in Frankfurt Okulu'nun kurulduğu dönemdeki durumu ve söz konusu okulun bu durum karşısında aldığı tavır tarihsel bir süreç izlenerek ortaya konmaya çalışılacaktır.

Frankfurt Okulu ve Marxizm:

Frankfurt Okulu ve Marxizm arasındaki ilişki, tarihsel süreç içerisinde yoğunluğunda farklılıklar olsa da, okulun kuruluşundan itibaren, her dönemde kendini hissettirir.¹ Genel olarak bu ilişkinin tarihsel süreçte, çok yoğun bir ilişkiden, Ortodoksluktan, daha az yoğun bir ilişkiye ve son noktada, Marxist temelli ama Marxizmden farklı bir teoriye giden bir süreç şeklinde ilerlediği söylenebilir. Yine de hem teker teker Frankfurt Okulunun teorisyenlerinin düşüncelerinde hem de Frankfurt Okulu'nun genel ilgi ve yönelimlerinde Marxizm her zaman çok belirleyici ve yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur. Bunun en önemli göstergelerinden biri de Frankfurt Okulu düşünürlerinin oluşturduğu Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Almanya'da kurulan Marxist eğilimli ilk enstitü olması ve kuruluş amacının 1. Dünya Savaşı sonrası oluşan olumsuz şartları, Marx'ın ihmal ettiği öğeleri de kapsayacak bir biçimde eleştirel bir bakışla irdeleyerek, Marxizm'i geliştirmeye yönelik çalışmalar yapmak şeklinde belirlenmesidir. "1930'lu yıllar boyunca Frankfurt Okulu burjuva uygarlığının dönemsel krizleriyle ilgili dogmatik olmayan, bağımsız ve yaratıcı bir Marxizm'i koruyan en önemli güç konumundaydı."²

Bu anlamda Frankfurt Okulu'nun Marxizm tarihinde, bu düşüncüyü yoğun bir tutuculuktan ve bağnazlıktan kurtarıp, daha farklı ve çeşitli toplumsal sorunlara ve durumlara uygulayacak şekilde genişleterek geliştirmek amacıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla Frankfurt

¹ Douglas Kellner, "Frankfurt Okulu' nu Yeniden Değerlendirmek", **Doğu – Batı**, çev. Armağan Öztürk, ed. Emre Bağçe, Doğu Batı Yay. 2. Baskı, Ankara, 2006 s. 136

² Phil Slater, **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Özden, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1998, s.151.

Okulu'nun tarihsel bir süreç içerisindeki gelişimini ortaya koymak için önce kuruluş amacını oluşturan şartlara yani Marxist hareketin o döneme kadar geçirdiği evrelere, hangi süreçlerden geçtiğine bakmakta fayda vardır. Bu anlamda Frankfurt Okulu'nun tarihsel arka planını Marxist hareketin genel tarihsel seyrini kaba hatlarıyla ortaya koymakla başlatmak gerekmektedir.

Genel Olarak Marxizm:

Marxizm genel olarak ve ortaya çıktığı ilk yıllardaki haliyle Marx ve Engels'in ortaya koyduğu görüşlerin yine Engels tarafından geliştirilmiş bir sentezini ifade eder. Bu sentez, Marx ve Engels' in görüşlerinin bilimci ve idealist bir amaçla pozitivist ilkelerle birleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.³ Dolayısıyla bu çalışmadaki anlamıyla Marxizm'den kasıt Marx sonrası, onun felsefi mirasından yola çıkan düşünce sistemidir.

Marxizm genel olarak, hem kronolojik açıdan hem de geçirdiği dönüşüm ve değişimlere göre iki farklı tarihsel dönem içerisinde incelenmektedir. Bunlardan ilki Marxizm'i ve özellikle Engel'sin "Anti - Dühring"⁴ ini bir yaşam kılavuzu olarak görüp yücelten ve felsefi belirlenimlerini de bu düşüncenin savunulması şeklinde oluşturan; genellikle Marxizm'le çeşitli yollarla tanışmış Rus düşünürlerin oluşturduğu Ortodoks Marxizm'i ya da diğer bir adıyla Sovyet Marxizmi; ikincisi ise, değişen koşullara bağlı olarak Marx ve Engels'in görüşlerinin doğruluğunu eleştirel bir tutumla kabul ederek mevcut düzenin eleştirisine uyarılma eğiliminde olan düşünürlerin toplandığı Batı Marxizm'idir.

Kabaca yapılan tanımlarından da rahatça anlaşılabileceği gibi Frankfurt Okulu Batı Marxizm'i akımının içinde kendine yer bulur. Zaten Batı Marxizm'ini hazırlayan, başka bir deyişle Ortodoks Marxizmi'nin sona ermesine kaynaklık eden tarihsel süreçler aynı zamanda Frankfurt Okulu'nun da ortaya çıkmasına zemin hazırlayan süreçlerdir. Bu sebeple Marxist

³Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales' ten Baudrillard' a*, Say Yayınları, 2010, s. 1178,

⁴ Friedrich Engels, *Anti – Dühring*, Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1995, Ankara

hareket içindeki her iki dönemin temel karakteristiklerini ortaya koymak bu şartların belirlenmesi adına elzemdir.

Ortodoks Marxizmi:

Karl Marx, 1883'te öldüğünde henüz eserlerinin büyük bölümü yayınlanmış değildi. Bu sebepten kendisinin teorik etkisi ölümünden sonraki dönemde yaşadığı döneme nazaran çok daha büyük olmuştur. 19. Yüzyıl başlarında çevrilen bölük pörçük eserlerle tanışan Rus sosyalistleri de Marx'ın bu eserlerini kendilerine rehber edinerek bir teorik yapı oluşturmuşlardır. İşte henüz çok yeni ve bir ölçüde de zayıf olan bu teorik mirası benimseyen söz konusu teorik gelenek, Ortodoks Marxizmin ortaya çıkışına kaynaklık etmektedir. Bu anlamda Ortodoks Marxist geleneğin en birinci amacı; Marx ve Engels'in mevcut eserlerindeki görüşlerini genel bir dünya görüşü olarak benimseyip yüceltmek ve onları her türlü toplumsal, siyasi, felsefi sorunun çözümü olarak rakip disiplinler karşısında savunmaktır.

Ortodoks Marxist gelenek içindeki düşünürler farklı teorik yönelimlere sahip olsalar da bu amaç istisnasız her düşünürün benimsediği bir amaçtır. Ortodoks Marxizmin içindeki önemli düşünürler; Karl Kautsky (1854 – 1938), Georgi Plekhanov (1856 – 1918), Josef Stalin (1878 – 1953) ve Nikolai Buharin (1888 – 1938) gibi önemli Rus sosyalistleridir. Bu düşünürler için Marx ve Engels'in görüşleri, doğa ile insan arasındaki ilişkinin kesin bir tanımını verebilecek, ortaya koyduğu ilkeler doğaya, insana, tarihe ve topluma uygulandığında bunların hepsinin özünü, işleyişini ve işlevini ortaya koyabilecek evrensel bir rehber, uyulması gereken tek kılavuzdur.

Ortodoks Marxizmi, diyalektik materyalizmi aşkın bir yaşam kılavuzu olarak görürken, Marx ve Engels'in ortaya koyduğu belirli ilkelerin üzerinde özellikle durmuş ve asıl olarak onları benimseyerek, kendi teorik yönelimlerini o şekilde oluşturmuştur. Bu anlamda Ortodoks Marxizmin temel karakteristiğini belirleyen öğeler, söz konusu Marxist ilkelerin savunulması sonucunda belirlenmiştir.

Bu ilkelerden ilki Marx ve Engels' in ekonominin belirleyiciliğine yaptığı vurgudur. Gerçekten de Ortodoks Marxizmi'nin temel belirleyici noktalarından biri benimsediği keskin ekonomik determinizmdir. Bu noktada Ortodoks Marxist düşünürlerin bu konuda bu kadar tavizsiz ve kesin olmaları Marx'ın eserlerinin; özellikle de felsefi ağırlıklı eserlerinin o dönemde henüz çevrilmemiş olması olabilir. Ortodoks Marxizm'inin ekonomik temelli Marx yorumunun sonucu olarak bu gelenek içindeki egemen düşünce, ekonomik alt yapının kültürel üst yapıyı belirlediği ve mevcut kapitalist düzenin kendi içindeki çelişkilerinin giderek artarak kapitalizmin sonunu kendiliğinden getireceği şeklindedir.

Bu hâkim görüşün temelinde ise kuşkusuz Marx' ın “doğal tarih” anlayışı vardır. Ortodoks Marxizmi'nin istisnasız bütün temsilcileri kültürel üst yapıyı belirleyen ekonomik alt yapı olduğunu ve bu ilişkinin kapitalizmin sonunu getireceğini ve böylece tarihte var olan diyalektik yasaların, sosyalizmi kendiliğinden ortaya çıkaracağını iddia etmektedirler.

Ortodoks Marxizmi'nin, Marx'ın felsefesindeki temel dinamiklerinden alıp benimsediği bir başka öge de bilinç ile madde arasındaki ilişki problemidir. Felsefenin ana sorunlarından biri olan bu probleme Ortodoks Marxizmi'nin verdiği cevap, bilincin maddi temelli olduğu, daha doğru bir deyişle maddenin bir yansıması olduğu şeklindedir. Bu düşünceye göre göre madde birincildir ve bilinç onun bir yansıması olduğu için ikincil ve türemiştir. Bunun anlamı toplumsal alanda maddi yaşamın birincil, tinsel yaşamın ise ikincil ve birincil olan tarafından belirlenmiş olduğudur.

Sonuç olarak; çok kaba hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız Ortodoks Marxizmi'nin genel özelliklerini şu maddeler altında toplayabiliriz:

1. Ortodoks Marxist gelenek, Marx ve Engels' in görüşlerini özellikle de Engels' in Anti Duhring' de sistemleştirdiği görüşleri değiştirilemez, kutsal bir dünya görüşü olarak kabul etmiş ve kendi

felsefi sistemlerinde bu görüşü diğer burjuva görüşlerine karşı savunma amacı gütmüşlerdir.

2. O dönemde, Marx' ın tüm eserleri özellikle de ilk gençlik felsefi denemeleri henüz yayımlanmadığından Ortodoks Marxizmi geleneğindeki düşünürler ekonomik determinizme oldukça yoğun bir ilgi duymuş ve Marx' ın tüm felsefi sistemini söz konusu ekonomik determinizme indirgemişlerdir.
3. “Doğal tarih” fikrinin bir uzantısı olarak, Ortodoks Marxizmi, tarihin evrensel yasalarla, diyalektik bir süreç içerisinde ilerlediğine ve bu yasaların kaçınılmaz olarak kapitalizmi yıkıp sosyalizmi getireceğine dair tarihsel determinist bir anlayışı benimsemiştir.
4. Ortodoks Marxizm'inin bilinç – madde ilişkisi yorumu, bilincin maddenin salt bir yansıması olduğu ve buna bağlı olarak da doğada maddenin birincil, bilincin ise ikincil ve türemiş olduğu, toplumda ise maddi ilişkilerin birincil, ideolojik yapının ise ikincil olduğu şeklindedir.

Ortodoks Marxizmi görüldüğü üzere, felsefi yoğunluğu oldukça düşük olan ilkel bir Marxizm olarak kalmış ve Marx ve Engels'in görüşlerini tekrar eden ve haklılaştırmaya çalışan bir savunudan öteye gidememiştir. Ancak 1. Dünya Savaşı ve sonunda ortaya çıkan şartlar, Marxist filozofları bazı kararlar almaya zorlamış ve değişen şartlar Marxizm'de de belli değişimlerin oluşmasına neden olmuştur. İşte bu değişimlerin sonucu olarak da Marxizmin tarihinde birincisinden farklı eğilimleri, ilgileri ve amaçları olan ve genel olarak Batı Marxizmi olarak adlandırılan ikinci bir teorik gelenek ortaya çıkmıştır.

Batı Marxizmi:

1900'lerin başında ortaya çıkan 1. Dünya Savaşı, sonucu itibariyle Rusya dışında her yerde kapitalizmin ve faşizmin yükseldiği, sermayenin gücünü kesin bir biçimde kabul ettirdiği bir savaş olmuştur. Rusya'da da 1924'te Lenin'in ölümü Stalin'in zaferi ve işçi sınıfı üzerinde bürokratik ayrıcalığı bulunan bir zümrenin ortaya çıkmasıyla birlikte devrimci teori – pratik birliği de bozulmuştur. Bunun sonucu olarak Rusya' da her türlü teorik çalışma son bulmuştur.⁵

Sovyetler' de Stalin' in söz konusu durumu, Avrupa' da ise kapitalizmin yükselişi, Avrupalı Marxst entelektüelleri bir yol ayrımına getirmiştir. Bu noktada Avrupa Marxizminin akıbetinin nasıl şekilleneceği bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Avrupalı Marxistler bu felaketler döneminden Marxizmin yeniden yorumlanması yoluyla, var olan şartlara uygun bir Marxizm oluşturmakla, yani Marxizmi yeniden canlandırmakla kurtulmanın yollarını aramışlardır. İşte bu arayış da genel olarak Marxizmin ikinci dönemini yani Batı Marxizmi'ni ortaya çıkarmıştır. Batı Marxizmi geleneği özellikle üç bölgede etkili olmuştur. İtalya' da Antonio Gramsci (1891 – 1937), Fransa' da Jean Paul Sartre (1905 – 1980) ve Louis Althusser (1918 – 1990), Almanya'da da Frankfurt Okulu teorisyenleriyle etkili olan Batı Marxizmi, Marxist hareketin bir önceki kuşağından çok daha farklı özelliklere sahiptir.

Batı Marxizm'inin felsefi anlamda ortaya çıkış koşullarını sağlayan etken kuşkusuz, Marx felsefesindeki Hegelci öğelerin ya da etkilerin tekrar ortaya çıkması, böylece Ortodoks Marxizmin indirgemeci edilginliğine karşı bir tepki olarak Marx'ın Hegelci bir yorumlamaya tabi tutulmasıdır. Bu, bir anlamda Ortodoks Marxizm'inin elinde donuk bir dünya görüşü haline getirilen, böylece temelindeki dinamik yapıdan koparılan ve bu yüzden de geliştirilemeyen Marx'ın görüşlerini tekrar kendi dinamik temellerine oturtmak

⁵ Pery Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yay. İstanbul, 2007, s.48.

girişimi olarak görülebilir. Zira Marx'ın kendisi de sol Hegelciler adıyla anılan grubun içinden sivrilip çıkmıştır.

Marx'ın Hegelci okunmasıyla ortaya çıkan bu yeni geleneğin ilk önemli eserleri, Lukacs'ın "Tarih ve Sınıf Bilinci" ile Krosch'un "Marxizm ve Felsefesi" dir. Bu eserlerle başlayan teorik gelenek, 1840'lı yıllarda ortaya çıkan Sol Hegelcilerle aynı kaygıyı, yani Hegel'in diyalektiğini maddi temelli bir biçimine doğru evrimleştirme kaygısını taşımaktadırlar. Ancak 19. Yüzyılın ortasındaki seleflerine oranla 20. Yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya çıkan bu düşünürlerin aradaki yaklaşık bir asırlık dönemde ortaya çıkan ve benimsedikleri bir teorik miras da söz konusudur. Bununla birlikte yeni sol Hegelciler artık daha başka siyasi ve sosyal bir ortam içindedirler. Bu dönemin düşünürleri ile Sol Hegelciler arasındaki zaman diliminde Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson gibi felsefi düşünürler farklı felsefi temalar, farklı sorunlar ve farklı sorular ortaya çıkarmışlardır. Bununla birlikte, Marx'ın felsefesinden daha farklı bir hale gelmiş Ortodoks Marxizmi de bu düşünürler için önemli bir miras olarak ortaya çıkmaktadır.⁶

Siyasal ve sosyal anlamda da 19. Yüzyıl Sol Hegelcilerinden farklı olarak Rus devrimine şahit olmuş ve başarılı olan ancak henüz nasıl bir etki yapacağı, neler getireceği belli olmayan bir örneği görmüşlerdir. Oysa 19. Yüzyıldaki selefleri, önlerinde birkaç ütöpik cemaat dışında böyle gerçek bir örnek bulamamışlardır. Bununla birlikte ikinci dönemin Sol Hegelcileri, kapitalizmin ilk döneme oranla çok daha baskın, gelişmiş ve yoğun etkisi altında ortaya çıkmıştır. Var olan bu yeni şartlar, tecrübeler ve edindikleri yeni felsefi etkiler ve yönelimler, 1840'larda ortaya çıkan Sol Hegelcileri temele alan Batı Marxizmi'ni, kendine has öğeler içeren farklı bir Marxist yaklaşım olarak ortaya çıkarmıştır. Özetle Batı Marxizmi'nin ayırt edici temel özellikleri bu etkilerle birlikte şekillenmiştir.

⁶ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi**, çev. Ünsal Oksay, İstanbul, 2. Baskı, 2005, s.69 – 72

Söz konusu ayırt edici özelliklerin, var olan siyasi, sosyal ve felsefi durumların sonucu olduğu daha önce belirtilmişti. Bunlardan siyasi durumun sonucu olarak ortaya çıkan bir özellik, 1. Dünya Savaşı sonunda Marxizmin Rusya dışında Avrupa'nın her yerinde aldığı başarısızlık ve Rusya'nın Stalinizme kayması sonucu oradaki zaferin de önce Rusya dışına yayılamaması ve sonra orada da beklenen sonucu sağlayamamasının Batı Marxizm'ini doğurmuş olmasıdır. Bu anlamda Batı Marxizmi bir yenilginin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.⁷ Batı Marxizmi bu açıdan söz konusu başarısızlığın izlerini her alanda üzerinde taşımaktadır. Bu anlamda söz konusu teorik gelenek bir yandan bu yenilginin sebeplerini aramayı görev edinirken diğer yandan da bu yenilgi, Batı Marxizmi geleneğinde genel bir umutsuzluk ve karamsarlık havası oluşturmuştur. Dolayısıyla Batı Marxizmi'nin ayırt edici özelliklerinden biri olarak, söz konusu Marxist hareketin içerdiği genel kötümser bakış açısı gösterilebilir.

Batı Marxizmi'nin bir teorik gelenek olarak etkisini hissettirdiği dönem, Marx'ın gençlik dönemlerindeki felsefi nitelikli el yazmalarının keşfedildiği döneme denk düşer. Söz konusu el yazmaları ilk kez 1932' de Moskova'da yayınlamıştır.⁸ Yayımlanan bu eserler, Batı Marxizmi'nin önde gelen düşünürleri üzerinde önemli etkiler bırakmış, giderek artan bu etki, söz konusu metinlerin, Marx'ın diyalektik materyalizminin temel öğelerini içerdiği şeklinde bir kanıya neden olmuş ve bu düşünürler için bu metinler Marxizmin, her tartışma konusunda başvuru temel metinleri haline gelmiştir.

Bu gelişme Marxist hareket için oldukça önemlidir. Ortodoks Marxizmi'nin mahrum kaldığı bu metinler Batı Marxizmi'ni belirleyen en önemli özelliklerden birisinin doğmasına yol açmıştır. Bu gelişmenin bir sonucu olarak Batı Marxizmi'nin genel niteliklerinden biri de adı geçen eserlerdeki yönelimlere uygun olarak genel ilginin ekonomiden felsefeye kayması şeklinde ortaya çıkmıştır. Ortodoks Marxizmi'nde yer alan ekonomik determinizm büyük ölçüde ortadan kalkmış; yerini, kapitalizmin kültürel

⁷ Pery Anderson **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s.77.

⁸ Anderson, **a.g.e.** , s.85 – 89

süreçlerinin işleyişinin incelenmesine bırakmıştır. Bu geleneğin içindeki düşünürler kapitalizmin çöküş koşullarının ekonomik çelişkilerle belirlenen doğal süreçlerle değil, kapitalist yaşam tarzına, onun kültürüne alternatif bir kültür, bir üst yapı oluşturmakla gerçekleştireceğine kanaat getirmişlerdir.

İlginin ekonomiden felsefeye kayması Batı Marxizmi adına başka değişimlerin de habercisi olmuştur. Bu gelişmeyle beraber Batı Marxizmi'nde artan bir entelektüalizm kendisini hissettirmiştir. Gerçekten de bu dönemin düşünürleri, siyasi pratikten genel olarak uzak durmuşlar, Marxist tartışmalar da parti kongrelerinden üniversitelere taşınmıştır.⁹ Bu noktada Frankfurt Okulu'nun Almanya'da Weimar Cumhuriyeti içinde kurduğu Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü her ne kadar bağımsız bir kuruluş olsa da Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulmasıyla, bu sürecin başlatıcısı olduğu söylenebilir.¹⁰

Aslına bakılırsa Batı Marxizmi'nin temel hareket noktasının ekonomiden felsefeye kayışı ve bununla birlikte hâkim olan entelektüalizm kişisel felsefi ilgilerin yanında mevcut toplumsal ve siyasi koşulların oluşturduğu durumun getirdiği bir tercih yapma zorunluluğunun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. 1. Dünya Savaşından sonra Rusya'daki Stalinizm ve Almanya'da Sosyal Demokrat Weimar Cumhuriyetinin kurulması, o dönemin Avrupalı Marxist aydınlarının önünde yönelebilecekleri üç seçeneğin belirmesine neden olmuştur:

Söz konusu aydınlar ya Rusya'daki komünist partisine üye olarak devrimci pratikle siyasi anlamdaki bağlarını koparmayacak ama bunun karşılığında bu devrimci hareket içindeki eleştiri yapma gücünden fedakârlık edip o hareketin tek sesliliği içinde edilginleşecek ya Alman Weimar Cumhuriyetinin sosyal demokrat çizgisi içinde teorik açıdan bağımsız kalacak ancak teorilerini destekleyecek ve tamamlayacak bir devrimci pratikle

⁹ Bu noktada, ömrünün çoğunu hapisanede geçiren Antonio Gramsci (1891 – 1937) ve özellikle 1960 gençlik hareketlerinin önderi konumuna gelen Herbert Marcuse (1898 – 1979) istisna olarak gösterilebilir

¹⁰ Anderson, **a.g.e.** , s. 86

bağlantılarından feragat edecekler ya da her iki gelişmenin de uzağında kalıp tamamen tarafsız ve bağımsız olarak teoriler ortaya koyacak ve böylece hem Marxizmin geldiği noktayı hem de Weimar Cumhuriyetinin uzlaşmacı hükümetini eleştirebilecek özgürlüğe sahip olacak ama başka bir biçimde yine teori pratik bağından uzaklaşıp edilginleşecek ve devrimci pratikten kopuk bir entelektüalizme kayacaklardı. İşte bu noktada üçüncü şıkkı seçen aydınlar bağımsızlıklarını korumuşlar ama gitgide artan ve Ortodoks Marxizmi tarafından da kıyasıya eleştirilen bir entelektüalizme doğru kayıp pratikle olan somut bağlarını zayıflatmışlardır.

Bu noktada Martin Jay “ Diyalektik Aklın Eleştirisi”nde Avrupalı Marxistlere yapılan eleştiriyi o dönemde teori ve pratik arasındaki bağın mahiyetinin değiştiğine ve pratikten bağımsız gözüken teorinin de aslında pratiği değiştirme amacıyla yapıldığına işaret ederek, burada bir kopukluktan ziyade aradaki ilişkide öncelikli olanın değişmesinin söz konusu olduğunu ve bu değişiminde Marxizm’in o dönemki şartları içinde zorunlu olduğunu iddia ederek haksız bulmuştur.¹¹ Phil Slater ise Martin Jay’ in buradaki tavrının iyimser bir kaçınma olduğunu ileri sürmüştü ve Batı Marxizmi’nin (özelde Frankfurt Okulu’nun) teori ile praksis arasındaki bağı açıkça kuramadığını ileri sürmüştür.¹² Gerçekten de Frankfurt Okulunun ve bu okulun mensubu olduğu Batı Marxizm hareketinin pratikle olan ilişkisi hep tartışılmalı bir noktadır. Bu tartışmanın detaylı bir incelemesi, bu çalışmanın konusunun dışındadır.

Ancak hem Batı Marxizmi’nin hem de Frankfurt Okulu’nun devrimci pratikle olan mesafeli tavırları ve ortaya koydukları görüşler hem amaç bakımından hem de işlevsellik açısından Phil Slater’ ın anladığı biçimde bir teori - praksis birliğini sağlamadığı sonucunu veriyor gibi görünmektedir. Frankfurt Okulu’nun devrimci pratiği, sadece proletarya sınıfına özgü bir pratik olarak anlamadığı çok açıktır. Bu noktada değişen sadece teori ile pratik arasındaki ilişki değil, pratiğin mahiyeti ve tanımı gibi görünmektedir.

¹¹ Jay Martin, **Diyalektik İncelem**, s.9

¹² Slater Phil, **Frankfurt Okulu**, s. 11 – 12

Batı Marxizmi'nin pratikle olan ilişkisi ne şekilde olursa olsun, seçtiği ya da seçmek zorunda kaldığı entelektualist çizginin dolaylı bir sonucu olarak bu teorik geleneğin kullandığı dil de, bir o kadar teknik ve çetrefilli bir dil olmuştur. Gerçekten de genel olarak Batı Marxizmi'nde ortaya çıkan eserlerin dili oldukça teknik düzeyde ve anlaşılması zor bir seviyededir. Bu durum da söz konusu aydınların işçi sınıfı tarafından kolay anlaşılamamalarına ve böylece aradaki kopukluğun daha da pekişmesine neden olmuştur. Bu dönemin düşünürleri arasında, J.Paul Sartre (1905 – 1980) ve Theodore Adorno gibi sanatçı ve dolayısıyla anlatmak istediklerini doğrudan doğruya istedikleri biçimde basitçe anlatabilecek kapasitede yazarlar olmasına rağmen durumun böyle olması; aslında bu düşünürlerin dili böylesi çetrefilli kullanmasının özel nedenleri olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu durum sadece genel ilgi alanının ekonomiden felsefeye kaymasıyla ya da artan entelektüalizmle doğrudan ilişkili bir biçimde açıklanamamalıdır. Bu durum kapitalizmin yarattığı kültür bunalımında dilin durumuna dikkat çekmek ve dilin bu durumdan kurtulmak için önemli bir araç olduğunu vurgulamak için bilinçli bir tercih olarak da ortaya çıkmıştır.

Bu tercih özellikle Horkheimer ve Adorno' da çok belirgindir. İki düşünür de, ileriki bölümlerde gösterileceği gibi, kapitalizmin, dili düşüncenin bir aracı olmaktan çıkarıp düşünceden tasarruf için kullanılan bir basitleştirme aracına çevirmesi karşısında, gerçek kültürün zengin içeriğini yansıtmayı işlevini gözler önüne sermeyi amaçlamışlar ve bu amaç doğrultusunda, dili bilhassa çetrefilli ve teknik bir biçimde kullandıklarını bizzat kendileri belirtmişlerdir. Sonuç olarak ilginin ekonomiden felsefeye; altyapıdan da üstyapıya kayması, dolaylı olarak bu dönemin eserlerinde kullanılan dilin de bilinçli bir biçimde teknikleştirilmesini doğurmuştur.

Batı Marxizmi'nin asıl ilgi noktasının ekonomiden felsefeye kayışı ve artan entelektüalizm ve bu entelektüellerin Marx ile kendi dönemleri arasında edindikleri felsefi miras, kendi Marx okumalarında felsefe tarihinin yeniden bir gözden geçirilmesini ve bu anlamda da kendi Marxizm çizgilerinde diğer felsefi disiplinlerin de etkisinde kalmalarını beraberinde getirmiştir.

Dolayısıyla Batı Marxizmi içindeki düşünürlerin asıl uğraşlarının ekonomi değil felsefe olması, onların Marx okumalarında Marx ile kendi dönemleri arasındaki felsefi mirası da kullanmalarına yol açmış ve Batı Marxizmi ile Avrupa İdealizmi arasındaki bu ilişki de Batı Marxizmi'nin ayırt edici bir özelliği olarak ortaya çıkmıştır.

Batı Marxizmi'nin, Marxizm öncesi felsefi düşüncelerle ilişkisi şüphesiz bu kadarla sınırlı değildir. . Marx' ın görüşlerinin doğruluğunu kabul edip onu var olan toplumsal düzenin yorumlanmasına uygulamaya çalışan bu düşünürler, Marx'ın felsefesinin meşruluğunu göstermek ve onu tamamlamak için hep Marx öncesi felsefelerle başvurmuşlardır.¹³ Temel kaygıları, Marxizmi var olan şartlara uygun bir biçimde geliştirip zenginleştirmek olan Batı Marxizmi'nin temsilcileri, bu amaçla kendi düşünsel hareketlerinde ürettikleri yeni temaları Marxist düşünce içerisine kazandırma ve bu temaları tarihsel materyalizmin geneline yayma çabası içinde de olmuşlardır.

Bütün bunların ışığında Batı Marxizmi'ni kendinden önceki gelenekten ve Marx' ın kendi felsefesinden ayırıp, bu geleneği özgün kılan temel nitelikleri şöyle özetleyebiliriz:

1. Birinci Dünya Savaşından sonra kapitalizmin büyük yükselişi ve devrimci hareketin Avrupa' da yaşadığı hayal kırıklığı üzerine kurulan Batı Marxizmi geleneği bu yönüyle ciddi bir düş kırıklığının eseridir. Bu durum, aynı zamanda devrimci anlamda bir teori - pratik bağına da zayıflatmıştır.
2. O dönemdeki parti hareketlerinden uzak kalarak teorik bağımsızlığı seçen Avrupalı Marxistler giderek üniversitelere çekilmişler ve bu da, entelektüalizmi bu dönemin hakim teması haline getirmiştir.
3. Artan bu entelektüalizm ile birlikte ve Marx' ın felsefi ağırlıklı eserlerinin yeni keşfedilmesinin verdiği coşkuyla, Batı Marxizmi'ni temsil eden aydınların temel ilgisi, kendilerinden önceki gelenekten

¹³ Perry Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 94 – 98

çok farklı olarak, ekonomiden felsefeye, alt yapıdan üst yapıya kaymıştır. Bu dönemin eserlerinin temel ilgi noktası devlet ya da ekonomi değil kültürdür.

4. Değişen ilgi odağı ve artan profesyonelleşme, kullanılan dilin de daha teknik ve daha çetrefil bir dil olmasına neden olmuştur. Bu gelenek içindeki birçok yazar da o dönemde en çok eleştirdikleri kültürel tek sesleşme ve basitleşmeye karşı bu tercihi bir tepki olarak bilinçli bir biçimde seçmişlerdir. Dilin bu teknikleşmesi, aydınlarla işçi sınıfının arasındaki kopukluğun da bir göstergesidir.
5. Bu dönemin Marxist anlayışının arkasındaki işçi pratiğini yitirmesi ve daha teorik düzeyde kalması, Marxizmi, diğer felsefi düşüncelerle ilişkilendirme çabasının doğmasına neden olmuş ve özellikle Avrupa idealizminin etkisi altındaki Marxist yorumları da beraberinde getirmiştir.
6. Marxizmin Marxist olmayan felsefelerin etkisiyle yeniden yorumlanması, gözleri Marx öncesi felsefe tarihine çevirmiş ve bu dönemin aydınları kendi Marx yorumlarında bu mirastan da faydalanma çabası içine girmişlerdir. Bu çaba Batı Marxizmi geleneği içinde Marx'ın felsefe tarihindeki pozisyonunu belirleme çalışmaları şeklinde kendini göstermiştir.
7. Marxizmin, daha başka felsefelerin etkisi altındaki yorumları ve başlangıçtaki Marx' ın günümüz şartlarına uyarlanması hedefi bu dönemin düşünürlerinin ürettikleri yeni temaları Marxizm'e kazandırmasına yol açmıştır. Bu temaların en belirgin ortak özelliği de yoğun bir karamsarlığı içeriyor olmalarıdır.¹⁴

Bir sonraki bölümde daha açık bir biçimde gösterilecek olmakla birlikte buraya kadar anlatılanlardan da sezildiği üzere, Frankfurt Okulu, hem üst yapıya yaptığı vurguyla hem de Hegelci diyalektiğe verdiği önemle Ortodoks

¹⁴ Perry Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s.141 -143.

Marxizmi geleneğinden ayrılıp Batı Marxizmi geleneğinin içinde yer almaktadır. Okulun hem ortaya çıkış koşulları ve amaçları hem de ele aldığı temalar Batı Marxizmi'yle ortaktır. Frankfurt Okulu birçok açıdan Batı Marxizmi geleneğinin temel belirleyici özelliklerinde öncülük etmiştir. Özellikle 2. Dünya Savaşından sonra, Batı Marxizmi'ne büyük canlılık kazandıran en önemli güçlerden olmuştur.¹⁵ Okulun kurumsal bir yapı olarak Frankfurt Üniversitesiyle kurduğu ilişki, bu gelenek içinde entelektüalizmin ağırlık kazanmasının öncülüğünü yapmıştır. Yine bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacağı gibi, Frankfurt Okulu'nun ilk çekirdek kadrosu hem Ortodoks çizgideki hem de Batı Marxizmi geleneği içindeki düşünürlerden oluşmuş, hatta okulun ilk yöneticisi de Ortodoks bir ekonomi profesörü olan Grünberg'dir. Okul daha sonra kendi kimliğini ortodoksiden ayırmıştır. Bu yönüyle de genel olarak Marxist düşünce geleneğinde Ortodoksluktan daha eleştirel bir Marxizm'e geçişte köprü görevi gördüğü söylenebilir. Frankfurt Okulu' unun genel anlamda bir kurum olarak tarihini serimlemek hem kurumun gerçek kimliğini kazandıran ve bundan sonra da buradaki teorik çerçeveyi oluşturan Horkheimer ve Adorno'nun felsefi kökenleri hakkında ipuçları vermek hem de bu düşünürlerin hangi teorik eğilimlerle nasıl karşılaştığını göstermek açısından önemlidir. Frankfurt Okulu'nun felsefe tarihindeki pozisyonunun tahlilini tamamlamak için genel olarak okulun tarihsel izleğini ortaya koymak gerekmektedir.

¹⁵ Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s.23.

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU' NUN KURULUŞU VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Frankfurt Okulu'nun tarihsel gelişimine geçmeden, bu tarihsel seyri izlemede yardımcı olacak birkaç noktayı belirtmekte fayda vardır. Öncelikle Frankfurt Okulu'nun tarihini yazmanın çok zor ve karmaşık bir iş olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü Frankfurt Okulu her biri ayrı uzmanlık dalı olan farklı alanlarda eserler ortaya koymuş bir teorik geleneğin adıdır. Bunların tümünün tek bir el tarafından ele alınıp hakkıyla ortaya koyulması imkânsız olmasa da çok zordur. Özellikle, asıl konusu Frankfurt Okulu'nun bütün bir teorik gelenek olarak tarihi olmayan, sadece eleştirel teoriye bir giriş olarak ortaya koyulmaya çalışılan bu çalışmada böylesi detaylı bir serimleme mümkün olmadığı gibi kapsam dışıdır da. Dolayısıyla burada yapılmaya çalışılan Horkheimer ve Adorno'nun önemli bir parçası olduğu Frankfurt Okulu'nun tarihsel süreç içindeki belli dönemlerinin genel özelliklerini göstererek bu düşünürlerin teorik yönelimlerini ortaya koymaya çalışmaktır.

Ayrıca kavramsal bir karışıklığı ortadan kaldırmak için de bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Frankfurt Okulu'nun tarihini ya da eleştirel teoriyi ele alan eserlerin bazılarında Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori özdeşleştirilerek aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu bir noktada kabul edilebilir bir durum olarak değerlendirilebilir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır. Eğer eleştirel teoriyi genel olarak Frankfurt Okulu'nun içindeki düşüncelerin oluşturduğu bir mozaik olarak düşünürsek Frankfurt Okulu ile eleştirel teori aynı anlamda kullanılabilir. Ancak eleştirel teoriyi başta Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Fromm'un şekillendirdiği ve süreç içinde (özü gereği) kendini yenileyerek geliştiren bir teori olarak ele

alırsak Frankfurt Okulu içindeki belli bir dönemde ortaya çıkan ama diğer dönemlerin de ya kaynağı ya da sonucu olarak onunla ilişki içinde olduğu bir teori olarak ele almamız gerekir. İkinci seçeneğe göre, Frankfurt Okulu geleneği içinde bir değil birden fazla eleştirel teoriden bahsetmek mümkündür. Bu çalışmada bu noktada ikinci seçenek kabul edilmekte ve eleştirel teoriyi Frankfurt okulunun tümüyle özdeşleştirmeden, okulun düşünsel anlamdaki zirvesinde ortaya çıkan bir teori olarak değerlendirilmektedir.

1.1. FRANKFURT OKULU'NUN KURULUŞU

Frankfurt Okulu resmen 3 Şubat 1923'de Almanya' da Frankfurt Üniversitesine bağlı Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü adı altında kurulmuştur. Ancak böylesi bir kurumsal çatı altında birleşip istikrarlı Marxist çalışmalar yapma fikri somut olarak ilk kez sonradan okulun kurucuları da olan Marxist düşünürler tarafından 1922' de düzenlenen ve Alman Felix Weil'in öncülüğünde gerçekleşen 1. Marxist Çalışma Haftası'nda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda söz konusu toplantının Frankfurt Okulu'nun kuruluşuna kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu toplantı, farklı teorik eğilimleri olan Marxist düşünürleri bir araya getirerek saf ya da daha canlı bir Marxizm ortaya koyabilmek amacıyla düzenlenmesi planlanan bir dizi toplantının ilki olarak ortaya çıkmıştır. Toplantıya o dönemin önde gelen Marxistleri, G. Lukacs (1885 – 1971), K. Korcsy (1886 – 1961), R. Sorge (1895 -1944) , F. Pollock (1884 – 1970), K. Wittfogel (1896 – 1988), gibi düşünürler katılmış ve Korsch'un henüz yayımlanmamış olan "Mark ve Felsefe" si ağırlıklı olarak tartışılmıştır. Daha sonra devamının düzenlenmesi de planlanan bu toplantı, bunun yerine söz konusu çalışmaların süreklilik kazanabileceği bir enstitü altında toplama fikrinin ağırlık kazanmasıyla, ilk ve tek toplantı olarak kalmıştır. 1. Marxist Çalışmaları Haftası sırasında Frankfurt Üniversitesinden arkadaşlarının da teşvik ve desteğiyle, bu toplantının da maddi kaynağını sağlayan Felix Weil, kurulması düşünülen enstitünün faaliyete geçmesi için tahıl tüccarı olan babasından gerekli fonu da sağlayarak, enstitünün kurulması işine girişmiştir.

Frankfurt Okulu'nun kurulum aşamasında Weil dışında öne çıkan diğer düşünürler ise Alman siyasal ekonomist Freidrich Pollock ile sonradan okula kurumsal kimliğini kazandıracak ve uzun süre yöneticiliğini yapacak olan Max Horkheimer'dır. Pollock özellikle okulun bir kurum olarak oluşup gelişmesinde büyük katkıları olan bir isimdir. 1895' de Freiburg'da doğan Freidrich Pollock, Munich, Freiburg ve Frankfurt Üniversitelerinde ekonomi ve siyaset bilimi okuduktan sonra 1923'te Frankfurt Üniversitesinde Marx' ın para teorisi için yazdığı teziyle doktor unvanını almıştır. Pollock, Horkheimer' la yıllar süren çok sıkı bir dostluk kurmuş, bu dostluk Horkheimer' ın Frankfurt Okulu için bu denli önemli olmasında çok etkili olmuştur. Pollock, bir anlamda Horkheimer' ın başarılı akademik kariyerinin arkasındaki güçtür.¹⁶ Okulun kurumsal kimliğini kazanmasında etkili olan üçüncü isim ise Max Horkheimer'dır.

Horkheimer okulun ilk dönemlerinden sonra yöneticiliğe geçmiş ve okulun gerçek teorik kimliğini kazanmasında en önemli belirleyici olmuştur. Gerçekten de ileriki bölümlerde de görüleceği gibi Horkheimer'ın yöneticiliğiyle birlikte okulun teorik yönelimi, ilgisi tümünden değişmiş ve felsefe tarihinde Okul ile özdeşleşen eleştirel teori tam halini almıştır. Horkheimer, 1895' de Stuttgart'da doğmuştur. Babasının isteği üzerine savaştan önce tüccar olmak üzere eğitim almıştır. Bu eğitimin bir parçası olarak dil eğitimi için Brüksel ve Londra' ya giden Horkheimer burada Pollock' la tanışmış ve onunla birlikte Munich, Freiburg ve Frankfurt Üniversiteleri' ne giderek entelektüel bir birikim edinmiştir. Burada bir dönem psikoloji de çalışan Horkheimer' ın daha sonraki ilgi alanı felsefe olmuş ve bu alanda Cornelius' un öğrenciliğini yapmıştır.¹⁷ 1922' de Kant üzerine yaptığı tez çalışmasıyla doktora unvanını kazanan Horkheimer 1925'te de yine Kant üzerine yaptığı çalışmasıyla Frankfurt Üniversitesi'nde ilk dersini vermeye hak kazanmıştır.

¹⁶ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, s.26

¹⁷ Horkheimer' ın hocalığını yapan Hans Cornelius, hiç bir zaman okulla doğrudan bir ilişkisi olmasa da okulu oluşturan teorisyenlerin üzerinde önemli etkileri olan bir düşünürdür. Horkheimer ile Cornelius arasındaki felsefi bağlılık da çok fazla güçlü değildir.

Hem bu üç düşünür hem de Frankfurt Okulu'nun ilk çekirdek kadrosunu oluşturan diğer teorisyenlerin hepsi parlak akademik kariyer hedefleyen insanlardır. Ancak Marxist ve Yahudi oluşları dönemin şartları ve özellikle Alman üniversitelerinin işleyiş sistemi göz önüne alındığında bu düşünürlerin akademik alanda ilerlemelerinin önünde hep bir engel olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple bu düşünürler Alman üniversite sisteminde çok rahat bir çalışma ortamı bulabileceklerine inanmamaktaydılar. Bunun yanında söz konusu teorisyenlerin belirli alanlarla kendilerini sınırlamadan çok geniş bir alanda çalışmak istemesi, bünyesinde bulundurduğu akademisyenleri tek bir disiplinle sınırlamak isteyen Alman üniversitelerine ters düşmekteydi.

Öte yandan Frankfurt Okulu'nun söz konusu kurucu üyeleri, Marxist hareketi içindeki siyasi oluşumlardan da uzak durmaya büyük özen göstermişler, bu anlamda bağımsız bir tutumu tercih etmişlerdir. Dolayısıyla, bu düşün adamları için hem bu siyasi hareketlerden hem de Alman üniversite ortamının tek yanlı ve baskıcı işleyişinden bağımsız olarak çalışmalarına devam etme gereksinimine karşılık olarak bağımsız bir enstitü kurma fikri en makul düşünce olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra Alman Üniversitelerinin çalışmalarında yer almayan ama Frankfurt Okulu teorisyenlerinin üzerinde önemle durmayı istedikleri proletarya hareketleri, anti semitizm gibi konuları istedikleri gibi ele almaları da ancak böyle bir bağımsız enstitü bünyesi altında gerçekleşebilirdi.¹⁸ Bu konuda Alman Weil' in ailesinin geliriyle yarattığı maddi fon okul teorisyenlerinin üzerinde çok önemle durdukları bu bağımsızlığı sağlamak açısından onlara önemli bir rahatlık sağlamıştır.

Yukarıda en önemlileri sayılan ve sayıları daha da çoğaltılabilecek olan bu ve bu gibi sebeplerden dolayı Marxist çalışmaların özgürce yürütülebileceği bir enstitü kurma fikri gelişmiş ve Weil' in Frankfurt Üniversitesi' ne yazdığı bir yazıyla bu fikir resmen ilgili makamlara teklif edilmiştir. Böylece Frankfurt Üniversitesine bağlı Sosyal Araştırmalar

¹⁸ Kızılcıkel, a.g.e., s.33-34

Enstitüsü Milli Eğitim Bakanlığının da onayıyla 1923’ de resmen kurulmuş oldu.

1.2. FRANKFURT OKULU’NUN TARİHSEL GELİŞİMİ

Birçok kez farklı vesilelerle belirtildiği gibi Frankfurt Okulu, içinde çok farklı disiplinlerin, çok farklı araştırma alanlarının bulunduğu bir teorik geleneğin genel adıdır. Bu anlamda Frankfurt Okulu’nun tarihini veren çeşitli kitaplarda, konunun ele alınışına göre farklı dönemselleştirmeler yapılmaktadır.¹⁹ Biz hem bu dönemselleştirmelerin bir sentezi olacak hem de araştırmamıza en uygun düşecek bir biçimde aşağıdaki gibi bir dönemselleştirmeyi uygun gördük:

- a. **GRÜNBERG DÖNEMİ 1923 – 1930:** Bu dönem, Frankfurt Okulu’nun Ortodoks Marxist çizgide olduğu bir dönemdir. Ancak her ne kadar Ortodoks bir çizgi söz konusu olsa bile okulun içinde eleştirel teorinin kurulacağı ortam ve bunu oluşturacak nüvenin oluşması söz konusudur.
- b. **HORKHEİMER DÖNEMİ 1930 – 1933:** Bu dönem, Horkheimer’ in yöneticiliğe geçmesiyle birlikte Frankfurt Okulu’nun gerçek kimliğinin kazandığı ve eleştirel teorinin etkin bir toplumsal teori olarak oluşup geliştiği bir dönemdir. Bu dönemde eleştirel teori özellikle bilimsel dünya görüşü ve bunun felsefedeki yansıması olan pozitivizme karşı çıkış ve bununla birlikte tüm kapalı sistemlere bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır
- c. **A.B.D. DÖNEMİ 1933 – 1950:** Bu dönemin en önemli belirleyici olayı kuşkusuz Enstitünün faşizmin baskısı sonucu Almanya’ dan A.B.D.’ ye göç etmesidir. Bu gelişmeyle birlikte eleştirel teorinin ilgilendiği konular çeşitlenmiştir. Enstitünün ilgilendiği konular

¹⁹ Daha fazla bilgi için bkznz: Sezgin Kızılcıkelik, **Frankfurt Okulu**, s. 39 - 42

arasına A.B.D.' deki gözlemlerinin de etkisiyle kapitalizm ve onun egemenlik aracı olarak kitle kültürü eleştirisi de girmiştir. Bu ilgi alanlarının enstitüde belirgin olmasının faili de yine bu dönemde Enstitü' de etkin bir rol oynayan Adorno' dur. Dolayısıyla bu dönem Horkheimer' a Adorno'nun da katılmasıyla şekillenen ve A.B.D.' deki sürgün sırasında ortaya çıkan kültür endüstrisi ve kapitalizm eleştirisinin hâkim olduğu bir dönemdir.

d. FRANKFURT' A DÖNÜŞ 1950 – 1970: Enstitünün Almanya' ya geri dönmesinden Horkheimer, Adorno gibi önemli isimlerin emekliye ayrılmasına kadar süren dönemdir. Bu dönemde enstitü içinde Horkheimer' ın etkisi yavaş yavaş azalmış, bunun yerine Marcuse ve Adorno ön plana çıkmıştır. Bu dönemde özellikle kültür, sanat, teknoloji ve bunların toplumsal yansımaları en önemli ilgi alanı olmuş, enstitüde bu problem üzerine yazılan eserler ağırlık kazanmıştır. Yine bu dönemde eleştirel teorinin önemli temsilcileri kendilerinden sonra da bu geleneği devam ettirecek bir kuşak yaratma amacı gütmüşler ve bu amaca binaen enstitüye yeni, genç öğrenciler kazandırmışlardır. Bu dönem ayrıca eleştirel teorinin tam olarak olgunlaştığı ve artık oluşum evresini bitirdiği dönemdir. Bu anlamda eleştirel teorinin diğer tüm bağlarından koparak tamamen özgün bir teori olarak ortaya çıktığı dönemdir.

e. HABERMAS DÖNEMİ - 1950 VE SONRASI - : Enstitünün Almanya' ya geri dönmesinden ve Horkheimer, Adorno gibi önemli isimlerin emekliye ayrılmasından sonra Habermas'ın şekillendirdiği bu dönem aynı zamanda Frankfurt Okulu'nun son dönemini de oluşturmaktadır. Bu dönemde eleştirel teori giderek Marxist bağlarından uzaklaşmış ve Habermas' ın kazandırdığı yeni temalarla Horkheimer ve Adorno'nun teorisinden başka bir hal kazanmıştır. Bu dönemde Frankfurt Okulu da ilk kurulduğundaki çifte anlamlı okul olma özelliğini de yitirmiş, Toplumsal Araştırmalar

Enstitüsü bir kurum olarak kapanmış, eleştirel teori de bu yeni mirasçısının elinde daha farklı bir teori olarak ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü üzere Frankfurt Okulu tarihini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde birinci döneme doğuş sancılarının yaşandığı dönem, ikinci döneme doğuş, üçüncü ve dördüncü döneme de gelişme dönemi diyebiliriz ve nihayet beşinci dönem de Frankfurt Okulu'nun son dönemi olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada ele alınan konu gereği, oldukça kapsamlı olan Frankfurt Okulu tarihi içerisinde bu çalışmanın ilgi alanı daha çok Frankfurt Okulu'nun ikinci, üçüncü ve dördüncü dönemindeki gelişmeler olacaktır, Enstitünün diğer dönemleri de bu dönemlerdeki temalarla ilişkisi içinde incelenecektir.

1.2.1. Grünberg Dönemi:

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü kurulduğunda o dönemdeki kurallar gereği enstitünün yöneticiliğine, bir profesörün getirilmesi gerekiyordu. Ancak o dönemde kuruculardan ne Weil, ne Horkheimer ne de Pollock bu unvana henüz sahip değillerdi. Bu yüzden hem enstitünün genel yapısına uygun hem de yaş olarak kurucu üyelerin profesör olduğu anda göreve geçmelerine engel teşkil etmeyecek yaşta bir enstitü yöneticisi adayı aranmaya başlanmıştır. Bu arama çalışmalarında F.Weil' in önerisiyle ilk öne çıkan isim olan Kurt Albert Gerlach genel kabul de görünce Frankfurt Araştırmalar Enstitüsünün ilk yöneticisi olmuştur. Ancak Gerlach' ın ani ölümüyle enstitüye yeniden bir yönetici arayışı gerekliliği doğmuştur. Gerlach enstitünün başında teorik olarak herhangi bir etki yapamayacak kadar az süre kalabilse de Weil' e bıraktığı ve ondan da enstitüye kalan sekiz bin ciltlik kitaplık enstitüye yaptığı en büyük katkı olmuştur.²⁰

Gerlach'ın ani ölümünden sonra enstitünün kurucu üyeleri profesörlük unvanını kazanıp yöneticiliğe geçebilecek pozisyona gelene kadar tekrar enstitünün müdürlüğünü yapabilecek uygun bir aday aranmaya başlanmıştır.

²⁰ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem** s.28.

Bu konuda ilk öne çıkan isim Gustav Mayer aristokratlaşmış bir komünist olduğu gerekçesiyle uygun bulunmamış daha sonra ekonomi profesörü Grünberg üzerinde uzlaşma sağlanmıştır ve o dönem Viyana Üniversitesinde siyaset bilimi profesörü olan Carl Grünberg, Viyana'dan ayrılıp Frankfurt' a gelmeye ikna edilerek enstitünün yeni yöneticisi olmuştur. Böylece Frankfurt Üniversitesi' nin birinci dönemi yani Grünberg dönemi de başlamış oldu.

1861' de Romanya' da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Grünberg, Alman Üniversitelerindeki Marxist eğilimli ilk profesördür. Özellikle tarihsel materyalizm konusunda kendi döneminin otoriteleri arasında gösterilen Grünberg' in Marxist çizgideki pozisyonu da Ortodoks Marxizm'e çok daha yakındır. Bu bağlamda kuruluşundan itibaren yönetici diktatörlüğünü ilke edinmiş olan Enstitünün ilk dönemlerine de Grünberg' in Ortodoks Marxist çizgisi egemen olmuştur. Nitekim Grünberg, ilk konuşmasında Marxizmi bilimsel bir metot ve sosyal bir bilim olarak ele almış ve enstitünün Marxizmin rehberliğinde çalışacağını ilan etmiştir. Grünberg yine aynı konuşmasında Marxizmi ekonomik bir teori ve doğa ve tarihin zorunlu kategorilerini ve yasalarını ortaya çıkarmaya yarayan bir araştırma yöntemi olarak ele alarak Ortodoks çizgisini açıkça ortaya koymuştur. Grünberg' e göre, gerçek bir materyalist araştırmanın bilgi nesnesi soyutlamalarla ulaşılan kavramlar değil, sürekli değişen somut dünya olmalıdır.²¹ Bu anlamda Grünberg döneminde enstitüde özellikle ampirik araştırmalar ön plana çıkmıştır. Birkaç teorik çalışmanın dışındaki tüm eserler ampirik araştırmalar şeklindedir. İstisna birkaç teorik araştırmada da Grünberg' in hiçbir etkisi ya da katkısı yoktur. Bir siyaset profesörü olan Grünberg, enstitü yöneticiliği boyunca hiçbir teorik eser ortaya koymamıştır.

Grünberg dönemindeki Ortodoks yönelimin bir başka göstergesi de o dönemde enstitünün Moskova' da Ryazanov yönetimindeki Marx – Engels Enstitüsü ile kurduğu ilişkidir. Bu ilişki çerçevesinde Enstitü bünyesinde, Pollock, Ryazanov' un davetlisi olarak Moskova'ya gitmiş ve oradaki sosyalist

²¹ Tom Bottomore, **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yayınları, s.9.

yapılanmayı incelemiştir.²² Bu ziyaret Frankfurt Okulu'nun tarihsel gelişimi ve dönüşümü açısından oldukça önemlidir. Zira Pollock' un bu ziyaretinde edindiği izlenimler Frankfurt Okulu'nun Marxist teoriden uzaklaşmasında çok büyük rol oynamış; örneğin enstitünün Almanya'dan sürüldüğü sırada Rusya bu izlenimlerin ışığında ciddi bir seçenek olarak bile görülmemiştir. Grünberg döneminde enstitüye katılan araştırmacıların çoğu da Marxist yönelimli ve politik aktör olarak öne çıkmış isimlerdir. Tüm bu sebeplerden dolayı Grünberg döneminde Enstitü "Marx' ın Kiraathanesi" olarak anılmaya başlamıştır.²³

Enstitünün bu döneminin Grünberg dışındaki diğer önemli isimleri ise Wittfogel, Grossman ve Pollock' tur. Bu isimler de eserlerinde genel olarak sosyalizm, kapitalizm ve toplum üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu döneme damgasını vuran asıl çalışma kuşkusuz Grünberg' in Frankfurt' a gelmeden önce de editörlüğünü yaptığı "Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi" ya da bilinen adıyla "Grünberg Arşivi" dir. Grünberg' in toplum bilimlerinde önemli bir boşluğu doldurma amacıyla ortaya çıkardığı Grünberg Arşivi, genel olarak teorik ve ideolojik alandan ziyade pratik yöne ağırlık veren bir yayın organıdır. Bu arşivde bu dönemde ortaya çıkan en önemli eser şüphesiz ki Korcsh' un Marxizm ve Felsefesi' dir. Bu eserin ele aldığı konulardan en dikkat çeken Marxizmin felsefi kökenidir. Bu, Grünberg Arşivindeki birçok temanın, teorik çalışmayı hemen hiç düşünmemiş olan Grünberg'in ufkunun da ötesine geçtiğinin bir göstergesi olması açısından önemlidir. Ancak buna rağmen bu teorik çalışmalar oldukça kısıtlı ve tartışmalı olarak kalmıştır. Örneğin bu arşivde sonradan Horkheimer döneminde oldukça önemli bir yer teşkil eden psikolojik çalışmalar eksik bırakılmıştır.²⁴

Grünberg döneminde bir yandan enstitü nispeten ortodoks çizgide ilerlerken ve teorik çalışmalardan çok ampirik çalışmalara ağırlık verilirken, diğer yandan da enstitü içindeki yeni katılımların da etkisiyle, ilgi alanları

²² Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s.33

²³ **a.g.e.** s.32

²⁴ Phil Slater, **Frankfurt Okulu**, s.30

Grünberg ve yönetiminin çizgisinden daha farklı, daha teorik çalışmalara ve üst yapı incelemesine ağırlık veren bir grup Horkheimer etrafında birleşerek, farklı bir çekirdek kadro oluşturmaya başlamışlardır. Bu oluşan çekirdek kadro, enstitünün kuruluşundan itibaren Grünberg'e belli bir mesafede kalan Horkheimer'ın önderliğinde Grünberg döneminden sonra Enstitüde gerçekleşecek büyük değişimin ilk belirtisidir. Nitekim 1927'de Grünberg' in kalp krizi geçirmesinden sonra enstitüdeki etkinliği iyice azalmış ve 1929' da Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünden ayrılma kararı almıştır. Bu, hem enstitü tarihinde bir dönemin sonunu hem de yepyeni, farklı ve çok verimli yeni bir dönemin başlangıcını haber vermesi açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Grünberg yöneticilikten ayrıldıktan sonra 1940' a kadar yaşasa da enstitü içinde hiçbir etkisi olmamıştır.

Grünberg' in ayrılmasından sonra artık üç kurucu üye de profesör olmuş ve enstitünün yöneticiliğini yapma konusundaki engelleri ortadan kalkmıştır. Bu üç üyeden Pollock, Grünberg' in hastalığından sonra kısa bir süre Enstitü yöneticiliğini yapsa da daha sonra bırakmış ve bir daha gönüllü olmamış, Weil ise daha çok idari konularla ilgilenmeyi tercih etmiştir. Böyle olunca Horkheimer' ın ismi yöneticilik için en çok öne çıkan isim durumuna gelmiştir. Aslına bakılırsa Horkheimer, ilk yıllarında Enstitü içinde çok önemli bir pozisyonda değildir ancak özellikle Pollock' un geçici yöneticiliğinde yıldızı iyice parlamış ve enstitü yöneticiliği için birinci aday durumuna gelmiştir.²⁵ Horkheimer'ın enstitü yöneticiliği için en uygun aday olarak öne çıkmasının bir başka sebebi de siyasi yönden sicilinin temiz olması ve üniversite içinde oldukça popüler ve yetenekli biri olarak dikkat çekmesidir. Sonuç olarak tüm şartlar bu yönde gelişmiş ve Max Horkheimer Temmuz 1930' da Sosyal Araştırmalar Enstitüsü müdürlüğüne getirilmiştir.

1.2.2. Horkheimer Dönemi

Eleştirel teoriye en büyük katkıları yaparak düşünce tarihinde önemli bir yer edinmesini sağlayan ve bu anlamda ismi eleştirel teoriyle

²⁵ Sezgin Kızılçelık, **Frankfurt Okulu**, s.47-48

özdeşleştirilip onunla birlikte anılan Horkheimer, Frankfurt Okulu'nun başına geçtiğinde okul da yepyeni bir döneme girmiştir. Bu dönemde eleştirel teoriyi büyük ölçüde inşa edecek olan çekirdek kadro oluşmuş, böylece Frankfurt Okulu gerçek kimliğine bürünmüştür. Horkheimer döneminde enstitüye katılan araştırmacılar Grünberg döneminden farklı olarak ekonomi ve siyasetten ziyade sanata, felsefeye, kültüre ilgi duyan, nispeten Batı Marxizmi çizgisindeki isimler olmuştur. Böylece enstitü, Grünberg döneminden hem niteliksel hem de niceliksel açıdan çok daha farklı ve zengin bir yapıya bürünmüş, bünyesinde çok daha farklı disiplinlerden gelen entelektüelleri barındırmaya başlamışlardır. Böylelikle Horkheimer' ın başından beri amaçladığı disiplinler arası bir araştırma ya da teori oluşturma düşüncesini gerçekleştirecek ortam da sağlanmıştır.²⁶ Bu dönemle birlikte enstitüye katılan ve eleştirel teorinin de yaratıcı çekirdek kadrosunu oluşturan isimler şunlardır: Max Horkheimer (1895 – 1973), Theodore W. Adorno (1903 – 1969), Eric Fromm (1900 -1980), Herbert Marcuse (1898 – 1979).

Horkheimer' ın yöneticiliğe geçmesiyle birlikte yaşanan köklü değişiklik daha onun açılış konuşmasında kendini göstermiştir. Gerçekten de Horkheimer bu konuşmasında hem Grünberg yönetiminden farkını hem de bundan sonra enstitünün yöneleceği alanları çok açık bir biçimde anlatmaktadır. Horkheimer' ın konuşmasının adı da söz konusu değişiklikleri vurgularcasına "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Amaçları"dır.²⁷ Horkheimer bu konuşmasında Marxizmi Grünberg gibi toplumsal sorunların tümüne uygulanacak bir rehber biçiminde bir sosyal bilim olarak değil, bir toplum felsefesi olarak yorumlamaktadır. Felsefenin görevini de ideal ve tek bir varlığın dünya tarihindeki hükümdarlığı karşısında bireyin kaderini tartışmak değil, toplumsal gerçekliği tüm karmaşıklığıyla ele alıp analiz etmek olarak belirlemektedir. Böyle bir toplumsal felsefe içinde birey ancak toplumsal bir bütün içerisinde anlamlı olan ama bu bütün içinde özerkliğini de koruyan bir nitelik taşımalıdır.

²⁶ Jorge Larrain, **Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak**, çev: S. Çeviker, Toplumsal Dönüşüm Yay. , İstanbul, 1986, s. 51 – 54

²⁷ Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s.48

Horkheimer'ın yöneticiliğe geçmesiyle birlikte Grünberg döneminde hâkim olan ve toplumu tek tek bireylerin toplamı olarak göre bütüncül anlayış da yerini daha dinamik ve daha canlı bir toplum anlayışına bırakmıştır. Bu anlayışa göre: "Kesin anlamıyla toplumdan, insanlar arasındaki her şey ve herkesin herkese bağımlı olduğu bir tür yapı kast ediliyor; burada bir yandan bütün, ancak tüm üyelerinin yerine getirdikleri işlevlerin birliğinden oluşmakta olup her bir üye de bu tür bir işleve denk düşmekte diğer yandan da her bir üye, geniş anlamda bütün bir yapıya ait olmakla belirlenmektedir. Toplum kavramı, öge veya çıplak betimlemelerden daha çok, onun ögeleri arasındaki ilişkilerle bu tür ilişkilerin yasal düzenliliklerini tanımladığı sürece işlevsel bir kavrama denk düşmektedir."²⁸

Horkheimer' a göre bireyi ve toplumu doğru bir biçimde inceleyebilecek bir toplumsal felsefe tek başına hakikati verme iddiasında olmayan, doğa felsefesinin ampirik araştırmalarla zenginleşmesi gibi çeşitli disiplinlerle desteklenmesi ve zenginleşmesi gereken interdisipliner bir materyalist teori olmalıdır.²⁹ Bu anlamda enstitü insanların sosyal hayatlarına ilişkin her alanla, yani insanlığın maddi ve maddi olmayan kültürüyle ilgilenecektir.³⁰ Dolayısıyla bu dönem içerisinde Enstitü'de de çeşitli alanlardan entelektüeller ortak bir amaç gözeterek disiplinler arası bir araştırma içine girmeyi hedeflemiştir. Horkheimer bu noktada böyle çok zengin ve disiplinler arası bir araştırmanın ancak yönetici diktatörlüğü altında gerçekleşebileceğine vurgu yapmakta ve enstitünün kuruluşundan beri var olan bu geleneğin devam edeceğini duyurmaktadır.

Horkheimer'ın yukarıda söz konusu edilen açılış konuşması, ileriki bölümlerde de görüleceği gibi eleştirel teorinin ilk taslağını da ortaya koymaktadır. Bu konuşmada tanımlandığına göre kapsamlı bir sosyal felsefe olarak eleştirel teori, toplumsal bütünlüğü tek tek tüm momentleriyle birlikte inceleyerek sosyal gerçekliği çözümlemeyi hedefler. İşte bu yüzden ki

²⁸ Max Horkheimer, Theodore W. Adorno, **Sosyolojik Açılımlar**, çev. M. Sezai Durgun, Adnan Gümüş, Bilge Su Yay., Ankara, 2011, s.29

²⁹ a.g.e. s.49

³⁰ Sezgin Kızılçelik, **Frankfurt Okulu**, s.71

onun konusu sadece maddi gerçeklik değil, tüm dolaylarıyla insanlığın hem maddi hem de manevi kültürüdür. Eleştirel teori, tek bir toplum felsefesi olarak kendini diğer disiplinlere kapatırsa, öteki felsefi okulların düştüğü yanılsa düşerek hakikati tek başına elde edebilecek nihai bir teori olarak algılanma yanlışına sürüklenir. Oysa eleştirel teori, sosyal yaşamın çok boyutlu, dolayimli ve görünenin arkasındaki gerçekliğinin farkında olarak, bu gerçekliği tek başına elde edemeyeceğini bilir. O yüzden de kendisini disiplinler arası bir teori olarak ortaya koyar.

Horkheimer enstitünün bundan sonra benimseyeceği sosyal eleştirel teoriyi bu şekilde betimlerken onun yönteminin de ne idealist bir tinin egemenliğini kabul eden kaba Hegelci ne de kişinin tüm bilinç düzeyini salt ekonomik belirlenimlere indirgeyen kaba Marxist bir yöntem olduğunu belirtmektedir. Bu yöntem maddi gerçeklik ile zihinsel gerçeklik arasındaki diyalektik gerilimin farkında olan ve bu farkındalık sayesinde her türlü indirgemeciliğe karşı olan bir yöntem olmalıdır.

Bu açıklama Horkheimer'ın ve genel olarak enstitünün Marxist teorideki üst yapı – alt yapı ilişkisine nasıl baktığını da gözler önüne sermektedir. Horkheimer, toplumsal gerçekliğin tam bir analizi için ekonomik alt yapının doğru bir şekilde incelenmesinin zorunluluğunu kabul eder ancak bu, tüm bilinç durumlarının ya da tüm kültürel fenomenlerin ekonomiye indirgenebileceği anlamına gelmez. Böyle bir tutum her şeyden önce kültürel üst yapının ve kişinin bilinç durumlarının hakkıyla incelenmemesine neden olur. Oysa bu öğeler de bir kez belirlendikten sonra toplumsal gerçekliğin analizinde incelenmesi zorunlu momentler olarak ortaya çıkarlar ve toplumsal gerçekliğin üretiminde aktif rol oynarlar. Bu anlamda doğru bir sosyal teori, ikisi arasında, hangisine doğru olursa olsun indirgemeci bir tutumu reddederek, bilinç ve madde arasındaki diyalektik etkileşimin farkında olan bir teori olmalıdır. Bu, ileride de görüleceği gibi eleştirel teorinin araştırma alanına kültürel öğelerin ve özellikle de psikolojinin de katılacağı ve giderek artan bir öneme sahip olacağının da erken bir habercisidir.

Görüldüğü üzere Horkheimer döneminin genelde Frankfurt Okulu özelde ise eleştirel teori açısından en önemli gelişmesi; eleştirel teorinin bu dönemde ilk ciddi kavramsallaştırılmasını kazanması ve içeriği büyük ölçüde belirgin bir sosyal teori olarak ortaya çıkmasıdır. Eleştirel teorinin giriş bölümünde de detaylı olarak üzerinde durulacağı gibi enstitünün, özellikle de Horkheimer'ın bu dönemde verdiği eserler daha ziyade eleştirel teorinin neliğine ve içeriğine ilişkin çalışmalardır. Bu çalışmalarda Horkheimer ve arkadaşlarının temel amacı, farklı disiplinlerin temsilcisi olan düşün adamlarının ortak bir amaç doğrultusunda birlikte çalışabilecekleri bir yapı oluşturmak olarak ortaya çıkmaktadır. Horkheimer döneminde enstitü de bu amaç doğrultusunda yapılandırılmıştır.

Horkheimer döneminde Enstitünün genel karakteristiğindeki değişim doğal olarak, enstitünün resmi yayın organına da yansımıştır. O döneme kadar 15 cildi bulan ve enstitünün yol gösterici resmi yayın organı olan Grünberg Arşivi de yeni yapılanmanın ihtiyaçlarına ya da beklentilerine karşılık veremez bir duruma gelmiştir. Bu anlamda Grünberg Arşivi yerine yeni bir yayın organı oluşturma ihtiyacı doğmuştur.³¹

Bu ihtiyaca karşılık olarak 1910'dan beri yayınlanan Grünberg Arşivi yerini, yeni kadronun oluşturduğu Sosyal Araştırmalar Dergisine bırakmıştır. Elbette değişen sadece yayın organının ismi değildir. Sosyal Araştırmalar Dergisinin tanıtım yazısında Grünberg Arşivinin bir devamı olacağı belirtilse de farklılık birçok açıdan açıkça görülmektedir. Yeni yayın organında öncelikle Alman felsefe geleneğinin değişmez bir özelliği olan ağır ve uzun ciltler halinde yazma alışkanlığı, Horkheimer ve arkadaşlarının öznel eğilimlerine koşut olarak bırakılmış ve bunun yerine kısa makalelere yer vermeye başlanmıştır. Ayrıca bu yeni dergide çıkan tüm makaleler, yayınlanmadan önce enstitüdeki bütün üyeler tarafından derinlemesine incelenmekte ve eleştirilmekte; ondan sonra yayınlanmaktadır. Bu açıdan da bu eserler bir yönüyle sadece yayınlayanın değil bir bütün olarak enstitünün

³¹ Sezgin Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 69

genel düşüncesini de yansıtan eserler olmaktadır. Bu anlamda kolektif bir ürün olarak ortaya çıkan Sosyal Araştırmalar Dergisi, Grünberg arşivinden tamamen farklı bir karakterdedir.

Derginin inceleme alanları da bir öncekine oranla belirgin bir biçimde zenginleşmiş ve genişlemiştir. Derginin ilk sayısında yayımlanan makaleler de Grünberg Arşivinden farkını ve ne kadar çeşitli ve zengin bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İlk sayıda Grossman'ın "Marx ve Kapitalizmin Çöküşü Üzerine" adlı makalesi, Löwenthal'ın Edebiyat Sosyolojisi Üzerine adlı bir makalesi, Pollock' un Kapitalist sistemlerde planlı ekonominin bunalım ve şansları, Adorno'nun Müzik Sosyolojisi Horkheimer' ın Tarih ve Psikoloji ve Bilim ve Bunalım üzerine notlar adlı iki makalesi ile Fromm' un psikoloji üzerine bir makalesi yayımlanmıştır.

Horkheimer, dergideki ilk makalelerinden biri olan "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" da o dönemde yaşanan bunalım sebebi olarak bilimlerle bilgi arasındaki bağın kopmasını göstermektedir. Ekonomik düzenin tekelci yapısı bulanık bir bilgi ortaya çıkarmış ve bu da genel bir bunalımı beraberinde getirmiştir. Bu bunalımı aşmanın yolu da bilimi fetişleştiren temel anlayışlardan azade bir bilincin bilimi arındırması olduğunu söyleyen Horkheimer bunun için de bilimin kendi tarihsel rolünü ihmal etmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Böylece bilim beklenen değişimin gerçekleşmesinin toplumsal koşullarını gerçekleştirecek şartları oluşturma da etkin olabilir. ³²

Derginin ilk sayılarında yayınlanan makalelerde dikkat çeken bir başka nokta da enstitünün ilgi alanları arasına psikolojinin de katılmasıdır. Horkheimer' ın yöneticiliği döneminde, Grünberg' in ihmal ettiği psikolojik boyut çok ciddi bir biçimde ele alınmış ve enstitünün bu döneminde önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla enstitünün ilgi alanının Marx felsefesinin bir tamamlayıcısı olarak psikolojiyi özellikle Freud

³² Max Horkheimer, "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.51

psikolojisini de içine alacak biçimde genişlemesi Frankfurt Okulu tarihinde Grünberg döneminin resmen kapandığına işaret etmektedir.³³

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde psikolojik incelemelerin önemli bir rol oynamasında büyük payı olan isim ise o dönem enstitüye katılan ve sonradan da enstitünün bu alandaki çalışmalarına öncülük eden Eric Fromm'dur. Eric Fromm Frankfurt'da katı dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. 1922'de Heidelberg Üniversitesinden Yahudilerin Sosyal Katkıları konulu teziyle doktora almış, 1930'da da Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ne üye olmuştur. Onun enstitüye üyeliğinde özellikle Leo Löwenthal'ın önemli rolü olmuştur. Fromm'la 1918 yılında beri arkadaş olan Löwenthal 1930'ların başında başka iki psikanalist arkadaşıyla birlikte Enstitü'ye getirip Fromm ve iki arkadaşını üyelerle tanıştırmış ve böylece enstitüde psikanaliz de önemli bir çalışma alanı olarak yerini almış olmaktadır.

Gerçekten de Fromm'un enstitüye katılımıyla birlikte ve özellikle Horkheimer'in kişisel ilgisinin bir yansıması olarak psikoloji ve özellikle psikanaliz, eleştirel teorinin çok önemli bir momentini oluşturmuştur. Psikolojinin enstitüdeki yeri, eleştirel teorisyenlerin eksik olduğunu iddia ettikleri teori ile praksis arasındaki bağda konumlanır. Frankfurt Okulu teorisyenlerine göre, Marxist teoride başta sıkı bir birlik içindeymiş gibi görünen teori ve praksis arasında bir kopukluk bir boşluk vardır. Bu boşluğun nedeni ikisini birleştiren psikolojik bağlantının göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.³⁴

Bu noktada eleştirel teori, Ortodoks Marxizmi'ne ve Frankfurt Okulu içindeki Grünberg ve onun çevresindeki düşünörlere karşı bir tepki ortaya koyar. Buna göre söz konusu düşünörlere psikolojinin Marxizm'e bir katkısının olamayacağını düşünörlere yanılmaktadırlar. Psikoloji ve özellikle psikanaliz Marx'ın teorisinin ortaya çıkardığı bu eksikliği kapatabilecek bir etkidir. Bu noktada yapılması gereken şey Marxizmi, Freud'un psikanaliziyle

³³ Georg Stauth, Bryan S. Turner, **Nietzsche'nin Dansı**, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., 2. Baskı, 2005, Ankara, s.199

³⁴ Phil Slater, **Frankfurt Okulu**, s. 183 – 186

bütünleştirmektir. Enstitüde bu işi üstlenen de Eric Fromm olmuştur. Bu döneme kadar birkaç küçük girişim dışında denenmemiş olan bu sentez özellikle içinde bulunulan dönem için alışılmamış ve cesaret isteyen bir denemedir.³⁵ Ortodoks Marxizmi'nden ve Enstitünün Grünberg dönemindeki çizgisinden çok kesin çizgilerle ayrılan bu deneme, bu anlamda enstitünün ve dolayısıyla eleştirel teorinin gerçek kimliğini kazandığına ve kendini, daha önceki Marxist teorilerden farklı bir teori olarak ortaya koyduğuna dair önemli bir gösterge olarak da değerlendirilebilir.

Fromm' un temel hareket noktası psikolojinin özellikle de psikanalizin sadece bireye uygulanabileceğinin reddidir. Ona göre birey toplumsal bağlarından, sosyal koşullardan bağımsız olarak ele alınamaz. Dolayısıyla başından beri gerçek ve yararlı bir psikoloji, sosyal psikoloji olmak durumundadır. Sosyal psikoloji bireyi toplumsal bağlarından koparmadan onlarla ilişkisi içerisinde inceler. Böyle bir psikoloji de Marx' ın teorisine uygulanabilir, daha doğrusu onunla sentezlenebilir ve böylece Marx' ın teorisinde açık bırakılan teori ve praksis arasındaki bağı kuracak bir köprü görevi görebilir.

Fromm, Freud' un psikanalizin doğru bir biçimde ele alınıp yorumlanmasının böyle bir sosyal psikoloji ortaya koyacağını iddia etmektedir. Zaten ona göre Marx felsefesi ile Freud' un psikanalizi genel olarak birer hümanizma olması bakımından aynı konuyu incelemektedirler. Bu anlamda bu iki teori birbirinden uzak iki teori değildir. Hem Marx' ın teorisi hem psikanaliz insanı konu alır ve onun özgürlüğünü amaçlar. Marx kendi teorisinde insanı maddi çıkarların boyunduruğundan kurtarmayı hedefler, Freud' un da amacı tam olarak budur. Hem Marx hem de Freud maddi yaşamdaki ihtiyaçlardan hareket ederek toplum içindeki bireyin irrasyonel davranışlarını anlamlandırmaya çalışan materyalist teoriler üretmişlerdir. Bu

³⁵ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, s.132

sebeple Marx' ın teorisini zenginleştirip geliştirecek öğeler Freud' un psikanalizinde mevcuttur.³⁶

Fromm' un Marxist teoriyi psikanalizle geliştirme denemesi için Marx' ta tespit ettiği başlangıç noktası da doğal olarak Marx'ın insan anlayışıdır. Marx' göre insanın doyurulmayı bekleyen doğal güdüleridir (açlık, cinsellik vs...) Ayrıca insanda var olan sahip olma güdüsünün belirleyicisi de toplumsal koşullardır. Buradan hareketle Fromm daha önceki Marxistlerin yapamadığı şeyi, yani, Marx'ın görüşlerini psikolojinin öğeleriyle zenginleştirip onda eksik olan üst yapı ve alt yapı arasındaki kopukluğu giderebilecek bir köprü oluşturmayı amaçlamıştır.³⁷

Bu amaç doğrultusunda oluşturulacak bir sosyal psikoloji bireyin psikolojisinin toplumsal süreçlerle olan karmaşık ve karşılıklı ilişkisini iyi bir biçimde kavramalıdır. Fromm bu ilişkinin şu şekilde işlediğini iddia eder: Freud' un da vurguladığı gibi insanın sosyal kişiliğini belirleyen güç toplumsal yapıdır. Bu toplumsal yapı tarafından belirlenen sosyal kişilik daha sonra aynı toplumsal yapıya uygun kültürel üst yapı öğeleri üretir. Dolayısıyla burada karşılıklı bir belirlenim söz konusudur. Toplumsal koşullar bireyin sosyal kişiliğini belirlerken, sosyal kişilik de bu toplumsal koşulları sürdüren kültürel öğeleri üretir. Dolayısıyla üst yapı bir kez alt yapı tarafından belirlendikten sonra, o da hem sosyal kişiliği hem de maddi alt yapıyı belirler. Fromm burada sosyal kişiliği toplumsal üst yapı ile maddi alt yapı arasındaki alış veriş ya da etkileşimi sağlayan bir aracı olarak değerlendirir. İşte bu sebepten, Marxizm ve psikanaliz aslında aynı bütünlüğün iki farklı momenti olarak ortaya çıkar.

Eleştirel teoriye psikanalizin katılmasının tarihini Fromm' la başlatmak, Fromm' un katılımından önce de enstitü üyelerinin psikanalize hiç ilgi duymadıkları anlamına gelmez. Zaten Fromm' un enstitüye katılımı da bu ilginin sonucudur. Nitekim Horkheimer' ın Freud' a karşı ilgisi 1920'lerden de

³⁶ Sezgin. Kızılcıkelik, **Frankfurt Okulu**, s.78 – 80.

³⁷ Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s.138 – 139

öncesine dayanmaktadır. Onu bu konuda en çok destekleyen isim de Leo Löwenthal (1900 – 1993)’ dir. Bununla birlikte 1927’ de Horkheimer’ in desteğiyle o zaman henüz enstitüye resmi olarak üye olmamış olan Adorno, Horkheimer’ la birlikte ortak hocası olan Cornelius (1863 – 1947)’ un aşkın fenomenolojisiyle psikanaliz arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu iddia eden bir yazı hazırlamıştır. Bir yıl sonra da Horkheimer’ in kendisi psikanaliz uygulamasına tabi tutulmuştur. Horkheimer’ in eleştirel teoriyi psikolojik öğelerle zenginleştirme düşüncesi daha onun enstitünün açılışında yaptığı konuşmasında vurguladığı bir noktadır. Horkheimer, bu konuşmasında enstitünün temel problem alanlarından birinin de “ekonomik temel ve ideolojinin üstyapısal ifadesi arasındaki ruhsal bağlantı kanalları”³⁸ olarak belirlemiştir. Horkheimer, Ortodoks Marxizmin birinin diğerine bağlı kıldığı indirgemeci bilinç – madde ilişkisini kesinlikle reddeder. Eleştirel teorinin de bu ilişkinin karşılıklılığını vurgulamadığı sürece hep dogmatik bir öge barındırmak durumunda kalacağını ifade ederek psikolojik ögenin eleştirel teori için vazgeçilmez önemini vurgulamıştır.

Horkheimer’ in döneminde enstitüye katılan ve eleştirel teoriye büyük katkıları olan bir başka düşünür de Herbert Marcuse (1908 – 1979)’ dur. 1898’ de Berlin’ de doğan Marcuse da enstitünün diğer üyeleri gibi Yahudi bir Alman ailenin çocuğudur. Savaş yıllarında asker olan Marcuse Berlin’ deki Askeri Konseyde politikayla ilgilenmiş ancak Alman Devriminin başarısızlığından sonra siyaseti bırakmış, Berlin ve Freiburg Üniversitelerinde felsefe eğitimi almıştır. Freiburg Üniversitesinden doktorasını alan Marcuse 1929’ da Husserl ve Heidegger’le çalışma fırsatı bulmuştur. 1932’ de Freiburg’dan ayrılan Marcuse, Frankfurt Üniversitesinden Kurt Riezler’in önerisiyle Horkheimer’ la tanışmış ve enstitüye girişi de bu şekilde olmuştur.³⁹

Marcuse Enstitüye katılmadan önce, beraber çalıştığı Husserl ve özellikle Heidegger’in büyük etkisi altındadır ve başka bir açıdan bağlandığı

³⁸ Phil Slater, **Frankfurt Okulu**, s.183

³⁹ Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s.52–53

Marx felsefesini de bu düşünürlerden gelen etkiyle yorumlamaktadır. Dolayısıyla onun amacı, fenomenolojik bir özgün Marxizm oluşturmaktır. O dönem için yeni ve çok radikal olan bu girişim bir bakıma daha sonraları benzer düşüncelerle ortaya çıkan Merleau – Ponty (1908 – 1961) ve J. P. Sartre (1905 – 1980)' ın da habercisi olarak gösterilebilir.⁴⁰ Nitekim Marcuse' un Frankfurt Okulu bünyesinde Sosyal Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan ilk makalesinde Heidegger' in etkisi oldukça yoğun bir biçimde hissedilmektedir. Marcuse bu makalede Heidegger' in o dönemde yeni olan Varlık ve Zaman adlı eserinin kapitalizmi kendi iç çelişkileriyle yüzleştirdiğini ve onun eksik bıraktığı noktaları da Marx' ın tamamladığını iddia etmektedir. Marcuse' a göre nasıl Marx felsefesi Heidegger' in doğru ama eksik bıraktığı felsefesini tamamlıyorsa, Marx felsefesi de fenomenolojik bir yorumla tamamlanmalıdır. Marcuse' a göre bize hakikati verebilecek yöntem diyalektik fenomenolojidir.⁴¹

Marcuse' un açıkça Heidegger ve Husserl etkilerini ortaya koyduğu bu tavrı, enstitüye katılması ve Horkheimer' la tanışmasıyla birlikte gitgide değişmiş ve Husserl ve Heidegger etkisi yerini Horkheimer' in etkisine bırakmıştır. Daha sonra ortaya koyduğu eserlerle eleştirel teoriye oldukça önemli katkılar yapmıştır. Marcuse Nazilerin Almanya'daki baskısından dolayı Enstitü ile birlikte A.B.D.' ye göçmüş ancak 1950' de enstitü Frankfurt' a döndüğünde o Amerika' da kalmış ve yaşamının geride kalanını da burada geçirmiştir. Burada ortaya koyduğu eserlerle dünya çapında bir ün kazanan Marcuse 1960'larda ortaya çıkan Yeni Sol hareketinin de öncü isimlerinden biri olmuştur. Oldukça üretken bir yazar olan Marcuse' un yapıtlarından en önemlileri arasında Us ve Devrim, Eros ve Uygarlık ve Tek Boyutlu İnsan sayılabilir. Frankfurt Okulu'nun en çok tanınan isimlerinden biri olan ve özellikle 2. Dünya Savaşından sonra Adorno'yla birlikte enstitünün en belirleyici ismi olan Marcuse 1979' da Amerika' da ölmüştür.⁴²

⁴⁰ a. g. e. s.110

⁴¹ a.g.e., s.111 – 115

⁴² Sezgin Kızılçelik, **Frankfurt Okulu**, s.60

Sonuç olarak, Horkheimer döneminde Sosyal Araştırmalar Enstitüsü ilk döneminden oldukça farklı ve zengin bir kimlik kazanmış, eleştirel teori de gerçek içeriğini kazanıp, bütünlüklü bir sosyal teori olarak ortaya çıkmıştır. Horkheimer döneminde, enstitünün geçirdiği değişimi ve Grünberg yönteminden farkları şöyle sıralanabilir:

1. Grünberg' in üst yapıya, özellikle de psikolojiye karşı ilgisizliği enstitüye de yansımış, enstitü bu dönemde ilgi alanı içine psikolojiyi hiçbir biçimde katmamıştır. Oysa Horkheimer döneminde psikolojik öğeler eleştirel teorinin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiş ve kültürel üst yapı da asıl ilgi alanı olmuştur.
2. Grünberg ve Horkheimer' in tarihsel materyalizmi tanımlamaları arasındaki fark, enstitünün bu iki dönemi arasındaki farkı da belirlemiştir. Buna göre tarihsel materyalizmi kesin bir bilim olarak görüp onun rehberliğini benimseyen Grünberg yöneticiliğinde enstitü buna uygun olarak ampirik çalışmalara ağırlık vermiş teorik çalışmalar geri planda kalmıştır. Ayrıca enstitünün Marxist çizgideki pozisyonu da ortodoksiye daha yakındır. Oysa tarihsel materyalizmi bir toplumsal felsefe ve bir araştırma yöntemi olarak gören Horkheimer'ın yöneticilik döneminde ampirik çalışmalarla desteklenen teorik çalışmalar ön plana çıkmıştır ve enstitüye hâkim olan ortodoks çizgi yerini daha farklı bir bakış açısına bırakmıştır.
3. Grünberg döneminde enstitünün yayın organı olan Grünberg Arşivi, içinde kalın ciltli eserleri barındıran ve içerik açısından ekonomi ağırlıklı bir yayın organı iken, Horkheimer döneminde Arşivin yerini alan Toplumsal Araştırmalar Dergisi daha kısa makalelerden oluşan ve içerik açısından daha zengin ve donanımlı bir programa sahip olan bir yayın organıdır.
4. Horkheimer döneminde enstitü kadrosu da tamamen yenilenmiştir. Bu dönemde enstitüye giren aydınlar Grünberg döneminden farklı olarak Batı Marxizmi'ne daha yakın entelektüellerdir. Bu şekilde

oluşan çekirdek kadro, eleştirel teorinin şekillenişinde etkin rol oynamıştır. Bu dönemde enstitüye katılan isimler çok farklı teorik eğilimleri ve birikimleri olan kimselerdir. Böylece Horkheimer' ın daha enstitünün açılış konuşmasında ortaya koyduğu disiplinler arası bir teori oluşturma düşüncesi için uygun ortam da yaratılmış olmaktadır

Horkheimer döneminde gerçekleşen bütün bu değişiklikler, eleştirel teorinin, interdisipliner kimliğini ve metodolojisini şu şekilde belirlemiştir. Eleştirel teori bu dönemde, disiplinler arası bir bağla toplumun ekonomik temeliyle kültürel üst yapısı arasındaki etkileşimi anlamaya ve bu ikisi arasında bağı kurmaya çalışan bunun için de o döneme kadar ihmal edilen kültürel üst yapı üzerine yoğunlaşan anti ortodoks Marxist bir sosyal teori olarak ortaya çıkmıştır.⁴³

Bu noktada şu açıklamayı yapmak da elzemdir: Horkheimer ve arkadaşlarının oluşturduğu eleştirel teorinin üst yapıya yoğunlaştığını ve onu ön plana çıkardığını söylemek, bu teorinin ekonomik alt yapının belirleyiciliğini reddettiği ya da eleştirel teorinin bu ikisi arasındaki ilişkide kültürel üst yapının öncelikli olduğunu savunduğu anlamına gelmemektedir. Eleştirel teori de ekonomik alt yapının ideolojik üst yapı üzerinde belli bir etkisi olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun karşı çıktığı şey, ortodoks Marxizm tarzı bir basit indirgemeciliktir. Bu anlamda eleştirel teori ekonominin belirleyiciliğini zaten açık olan bir öge olarak kabul edip, bunun üstüne fazla bir söz söyleme ihtiyacı hissetmez. Bunun yerine yanlış anlaşılan ya da ihmal edilen kültürel üst yapı ve onun alt yapı ile olan diyalektik ilişkisine yoğunlaşır. Yani eleştirel teori için üst yapıya ilginin yoğunlaşması onun diğerine karşı bir önceliği olduğu düşüncesinden değil, daha önceki çalışmalarda bu alanın görmezden gelinmesinin fark edilmesinin bir sonucudur. Ancak eleştirel teorinin daha sonraki dönemlerinde yaşanan tarihsel olaylar, toplumsal tahakkümün ekonomiden ziyade kültürel olarak

⁴³ Kızılcılık, a. g. e. , s.88.

geliştiği şeklinde bir kanıyı uyandırmış ve birbirlerine indirgenemeyecek bu iki alan arasında kültürel fenomenler, daha yoğun bir incelemenin konusu haline gelmiştir.

Horkheimer döneminde belirginleşen eleştirel teorinin gerçek kimliği ve yöntemi yine bu dönemde teorinin eleştiri muhataplarının da belirginleşmesini beraberinde getirmiştir. z gereği, dogmatizme ve indirgemeciliğe en baştan karşı olan eleştirel teorinin bu ve bundan sonraki dönemlerindeki muhatapları buna uygun olarak, o dönemin hâkim anlayışları, her türlü kapalı sistem ama özellikle pozitivizm ve Ortodoks Marxizmi ile mevcut kültürel yapı, Aydınlanma düşüncesi ve pragmatizmdir.

Frankfurt Okulu teorisyenleri, bir yandan gerçek eleştirel uğraklarını ve ana ilgi alanlarını bu şekilde oluşturup bunlar üzerinde çalışmalar yaparken, diğer yandan da içinde yaşadıkları toplumsal şartlar, hem bu çalışmaları yapmalarını hem de genel olarak o şartlar içinde yaşamalarını zor ve tehlikeli kılmaya başlamıştır. Zira Frankfurt Okulu'nun bu çalışmaları yaptığı 1930'lu yılların başları, Almanya' da faşizmin yükselişine denk gelmektedir. Gerçekten de 30 Ocak 1933'de Nazilerin iktidara gelmesi, enstitü tarihinde bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu durum üyelerinin hemen hemen tamamı Yahudi ve Marxist olan enstitü için de oldukça büyük bir tehlike arz etmiştir. Bu dönemle birlikte enstitü çok zor ve karmaşık bir sürecin içine girmiştir. Nazilerin iktidarıyla birlikte hem siyasi hem toplumsal açıdan "sakıncalı" bir pozisyonda olan enstitü yeleri üzerinde siyasi baskılar giderek artmıştır. Sonunda da 1932 Mart'ında enstitü devlete karşı eğilimler taşıdığı nedeniyle kapatılmıştır. Enstitünün kütüphanesine içindeki altmış binden fazla kitapla birlikte el konulmuştur. Ancak enstitü yeleri gelişen bu durumu daha önceden görebildikleri için kısmen hazırlıklı bir durumdadırlar. Nitekim enstitünün mal varlığı böyle bir tehlikeye karşı daha önceden yurtdışına aktarıldığı için maddi anlamda bir kayıp yaşamamışlardır.

Enstitünün kapatıldığı dönemlerde Horkheimer da Almanya'yı terk ederek İsviçre' ye sığınmıştır. Yaşanan tüm bu gelişmelerin ardından nihayet 13 Nisan 1933' de Horkheimer Frankfurt Okulu'ndan atılmıştır ve böylece

Naziler tarafından Üniversiteden atılan ilk bilim adamı olmuştur.⁴⁴ Bu gelişmenin ardından enstitünün diğer üyeleri de Horkheimer'ın izinden giderek Almanya'yı terk etmiş ve böylece Frankfurt Okulu'nun yıllar sürecektir olan mültecilik yılları da başlamıştır

1.2.3. A.B.D. Dönemi

Enstitünün tüm üyelerinin Frankfurt' u terk etmesiyle birlikte Cenevre enstitünün yeni yönetim merkezi haline getirilmiştir. Bu göçle birlikte enstitüde birçok değişiklik de ortaya çıkmıştır. Bunlarda biri de yönetsel anlamda ortaya çıkan bir değişikliktir. Bu yeni merkezde Horkheimer ve Pollock enstitüye beraber başkanlık etmeye başlamıştır. Bu dönemde enstitü sadece Cenevre' de kalmamış, oradaki dostlarının da yardım ve teşvikiyle Paris ve Londra'da da şubeler açmıştır. Bu sürgün döneminde enstitünün yayın organı olan Toplumsal Araştırmalar Dergisinin yayınlanması da ciddi bir sorun haline gelmiştir. Zira derginin Almanya'daki yayımcısı baskılara daha fazla dayanamayıp derginin yayımından vazgeçtiğini Horkheimer'a bildirmiş bunun üzerine Paris'te başka bir yayıneviyle anlaşılması ancak bu anlaşma da 1940' a kadar devam edebilmiş, bu tarihten sonra Fransa'daki yayınevinin de Hitler tarafından korkutulması sonucu anlaşma bozulmuştur.⁴⁵

Almanya'dan sonra Cenevre'yi merkezi yapan ve maddi sıkıntıları da olmadığı için derginin yayımlanması ile ilgili küçük problemler dışında çalışmalarına aynı hızla devam eden enstitü burada da faşizm tehlikesini hissetmeye başlayınca yeniden bir taşınma söz konusu olmuş bu amaçla yeni bir merkez arayışına girilmiştir. Bu çerçevede Pollock, Londra' ya London School of Economics'le görüşmeye gitmiş ancak buradan olumlu bir sonuç çıkmamıştır. Bunun üzerine bir başka seçenek olarak Fransa düşünülmüş ancak orada zaten soğuk karşılanan enstitü üyeleri bu girişimden de bir netice alamamışlardır.

⁴⁴ Sezgin Kızılcıkelik, **Frankfurt Okulu**, s.90

⁴⁵ Sezgin Kızılcıkelik, **a.g.e.**, s.90

Bu gelişmelerden sonra ortada kalan tek seçenek Amerika olmuştur. Dolayısıyla enstitünün merkezini Amerika'ya alabilmek için çalışmaların başlanmasına karar verilmiştir. Bu noktada enstitünün bu seçimi özellikle Ortodoks Marxizmi'ne bakışı açısından oldukça dikkat çekicidir. Zira bu zor süreçte bile enstitü üyeleri için Rusya ve oradaki Stalinci Marxist oluşum hiçbir zaman ciddi bir seçenek olarak düşünülmemiştir. Bu kararda enstitünün kuruluşu sırasında Pollock'ın Rusya'ya seyahati ve oradaki ortamı görüp benimsememesi etkili olmuş gibi görünmektedir.⁴⁶

Sonuç itibarıyla elde kalan tek seçenek olan Amerika'ya göç için temaslar kurulmuştur. Bu temaslar çerçevesinde Columbia Üniversitesiyle bir yakınlık sağlanmış ve 1934 Mayıs'ında Horkheimer'ın ilk Amerika seyahatinde Enstitünün bu üniversiteye bağlanması yönünde bir öneri gelmiştir. Böylece Marxist ve antikapitalist bir kurum olan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, kapitalizmin merkezi A.B.D.'ye yerleşmiştir.

Enstitünün Amerika'ya taşınması beraberinde bazı sorunları da getirmiştir. Bunların en önemlisi kuşkusuz dil ve kültürel uyum sorunlarıdır. Amerika'da hâkim olan anti spekülative yöntem ve bu yöntemin belirlediği akademik ortam, felsefeye dayalı bir metodolojiyi benimseyen eleştirel teorisinin temsilcileri için ilk başta alışılması zor bir ortam olmuştur. Ama daha sonra Frankfurt'a döndüklerinde Amerikan sosyal biliminin ampirik metodolojisinden öğrendikleri teknikler kendileri için önemli bir kazanç olacaktır.⁴⁷ Ancak yine de Amerika'ya göçün ilk yıllarında söz konusu anti spekülative metodolojiyi benimsemeleri ya da bu teknikleri kabul etmeleri konusunda ciddi tereddütler yaşamışlardır.

Enstitü üyelerinin karşılaştığı ikinci büyük güçlük de dille ilgili problemlerdir. Bu problem Alman kimliğini korumak ve Amerikanlaşmamak konusunda özel ve bilinçli bir çaba gösteren eleştirel teorisyenlerin yazılarını da Almanca yayınlaması noktasındaki ısrarları sonucu iyice belirginleşmiştir.

⁴⁶ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s.64 – 65

⁴⁷ a.g.e. s.67

Gerçekten de Frankfurt Okulu için Amerika' da varlığını sürdüren bir okul olarak Alman kimliğini korumak oldukça zor bir durum olmuş ve bu durum büyük sıkıntılara sebep olmuştur. Buna rağmen enstitü üyeleri bu tavırlarından asla vazgeçmemişlerdir. Bu çerçevede enstitünün yayın organı olan Toplumsal Araştırmalar Dergisi de Almanca olarak yayınlanmaya devam etmiştir. Bu, elbette, her şeyden önce enstitü üyelerinin düşüncelerinin Amerikan akademik çevresinde yeterince yankı uyandıramamasına neden olmuştur. Ancak buna rağmen enstitü üyelerinin bu tavırlarından vazgeçmeleri, kendilerini Hitler tarafından yok edilmekte olan bir kültürün, saf Alman kültürünün son temsilcileri olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸

Şüphesiz ki enstitü üyelerinin karşılaştığı zorluklar sadece dil ve kültürel uyum sorunları değildir. Bunun yanında enstitü ilk kez maddi kaynak sıkıntısı da yaşamaya başlamıştır. Enstitünün bazı projeleri maddi kaynak sıkıntısından dolayı yarım kalmış ve yapılamamış, bazı üyeler de tasfiye edilmek zorunda kalmıştır. Bu maddi kaynak probleminin temelinde ise, Amerika'nın 2. Dünya Savaşına girmesi ve bu yüzden akademik radikal girişimleri kısıtlamasıdır. Yaşanılan maddi problemler enstitü içinde bir dağılma sürecinin de ilk başlatıcısı olmuştur. Bu olumsuz şartlar nedeniyle Neuman ve Kirchmeier enstitüden uzaklaşmış, Marcuse'un da enstitü ile ilişkileri giderek zayıflamıştır. Bununla birlikte enstitünün resmi yayın organı olan Toplumsal Araştırmalar Dergisi de yayından kaldırılmıştır.⁴⁹

Enstitünün Amerika'daki sürgün döneminde yaşanan tarihsel olayları içinde en önemlileri şüphesiz müthiş bir hızla yükselen Nazilerin faşizmi ve Amerikan kapitalizminin yükselişidir. Bu olaylar enstitünün o dönemki ilgi alanlarını da belirlemiştir. Hitler iktidarında bizzat faşizmin şiddet nesnesi olan eleştirel teorisyenler, bu dönemde ne kadar büyük sıkıntı çekerlerse çeksinler yine de faşizmle şiddetli bir mücadele içine girmekten hiçbir zaman kaçınmamışlardır. Bu mücadelelerinde hem kendileri açısından hem de genel olarak dünya tarihinde yaşanan büyük sıkıntılara rağmen hala belli bir

⁴⁸ Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s.67 – 68

⁴⁹ Sezgin Kızılçelik, **Frankfurt Okulu**, s.95

iyimserliği içlerinde barındırmaları onlara güç vermiş ve bu dönem eleştirel teorinin en yoğun eser verdiği en verimli dönemi olmuştur. Horkheimer'ın "Akıl Tutulması", Adorno ve Horkheimer'ın birlikte yazdığı "Aydınlanmanın Diyalektiği" gibi eleştirel teorinin başyapıtları hep bu dönemde ortaya çıkmışlardır. Bu dönemde enstitü içinde en öne çıkan araştırma alanları Nazizm'in kültürel yansımaları ve anti semitizm ile kapitalizmin kültürel boyutudur.

Özetle enstitünün bu dönemini belirleyen önemli tarihsel olaylar, önce Almanya' da sonra tüm Avrupa' da faşizmin yükselişi ve göç ettikleri Amerika' da egemen olan kapitalizm ile bu kapitalizmin yoğun etkileriyle enstitü üyelerinin birebir karşılaşmasıdır. Bu tarihsel etkenlerin şekillendirmesiyle, göç dönemi birçok zorluklarına rağmen çok verimli geçmiş özellikle otorite, kapitalizm, faşizm ve anti semitizm üzerine eserler verilmiş ve eleştirel teorinin araştırma alanları ve gerçek kimliği tam olarak belirlenmiştir. Ayrıca bu dönem, özellikle Amerika'daki kapitalizmi ve yoğun etkisini birebir gören eleştirel teorisyenlerin Marx' ın ortaya koyduğu düşünceden ve idealden yavaş yavaş uzaklaşmaya başladığı bir dönemdir. Bu durum da eleştirel teorinin hala Marxist temelli bir teori olmasına rağmen, bir Marxizm türü ya da yorumlaması olmaktan öte, özgün bir teori olması açısından önemli bir gelişmedir. Frankfurt Okulu'nun dördüncü döneminde görüleceği gibi Amerika'daki sürgün döneminden sonra artık eleştirel teori hem teorinin kurucuları ve temsilcileri tarafından hem de genel olarak felsefi çevre tarafından özgün ve tam bir sosyal teori olarak algılanmış ve ortaya konan düşünceler ve eserlerde de bu olgunluk kendini açıkça ortaya koymuştur.

Ayrıca denilebilir ki, Frankfurt Okulunun tarihsel seyrinde ikinci dönem ile üçüncü dönem arasındaki içerik farkı, birinci dönem ile ikinci dönem arasındaki fark kadar keskin değildir. Enstitünün Almanya' da Horkheimer' ın yöneticiliğe geçmesiyle başlayan yeni döneminin devamı ve tamamlayıcısı Amerika' ya göçle başlayan bu üçüncü dönemdir. Üçüncü dönemde, ikinci dönemdeki gibi keskin bir dönüşümden ziyade, bir gelişim ve zenginleşme söz konusudur. Bu hem enstitüye katılan teorisyenlerin sayısı açısından

nicel, hem de içerik açısından nitel bir zenginleşmedir. Dolayısıyla bu iki dönemi bir bütün olarak eleştirel teorinin, tam bir sosyal teori olarak ortaya çıkmasının ve araştırma alanlarının tamamen belirlenmesinin gerçekleşme süreci olarak görmek yanlış olmayacaktır. Başka bir deyişle bu iki dönemde ortaya çıkan problem alanları eleştirel teorinin eleştiri muhataplarıdır. Bu sebeple Horkheimer'ın enstitü yöneticiliğine geçmesiyle başlayan ve Amerika'daki sürgün hayatının sonuna kadar devam eden bu süreci bir bütün olarak ele alıp, bu dönemin sonunda ortaya çıkan çerçeveyi genel bir bakışla ortaya koymak eleştirel teorinin aslında ne olduğunu göstermek açısından faydalı olacaktır:

Bu iki dönemde genel olarak eleştirel teori ve düşünce tarihinde Frankfurt Okulu olarak anılacak teorik gelenek gerçek kimliğini kazanmış, felsefi düzlemdeki pozisyonunu belirleyip sağlamlaştırmış ve bu teorinin araştırma alanları kesin çizgilerle ortaya konmuştur. Bu anlamda çok geniş bir araştırma alanına sahip olan, bu sebeple de çeşitli dallardan birçok teorisyeni içinde barındıran eleştirel teorinin en öne çıkan problem alanları; pozitivizm ve modern bilimsel düşünce eleştirisi, kapitalizmin kültürel ve felsefi eleştirisi, modern toplum eleştirisi, aydınlanma eleştirisi, Marxist teorinin eleştirel değerlendirmesi, faşizm ile anti semitizm ve buna bağlı olarak aile, otorite gibi kavramların eleştirel değerlendirmesi gibi alanları olmuştur. Bu alanların hakkıyla ele alınıp incelenmesi için çok zengin bir teorisyen kadrosunu barındıran eleştirel teorinin öne çıkan isimleri ise başta Max Horkheimer olmak üzere, Theodore Adorno, Herbert Marcuse ve Eric Fromm olmuştur.

Bunlar arasında keskinleşmiş bir iş bölümü ya da ilgilendikleri alanlar açısından belirgin bir ayrım olmasa da ağırlıklı olarak, Horkheimer felsefi, Adorno kültürel, Marcuse siyasi, Fromm ise psikolojik açıdan yukarıda söz konusu edilen problem alanlarını ele almışlar ve çoğu zaman da – özellikle Adorno ve Horkheimer – bu alanların tümünü yine bütün açılardan ele alıp inceleyen eserlere beraber imza atmışlardır. Ancak bu iki dönemi diğer dönemlerden ayıran ve iki dönemi de birbirine bağlayan en önemli ortak

nokta belki de Horkheimer'in enstitüdeki yoğun etkisidir. Bu gerçekten de enstitünün diğer dönemlerinde görülmeyen ve eleştirel teorinin bu kurulma ve gelişme aşamalarında oldukça etkisi olan önemli bir durumdur. Bir sonraki dönemde ele alınacağı gibi bu etki Amerika'dan dönüşle birlikte giderek azalarak yok olacak ve bu durum eleştirel teorinin kimliğinde olmasa bile ilgi alanları arasındaki öncelikte farklılıklar yaratacaktır.

1.2.4. Frankfurt' a Dönüş

Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika' da etkili olmaya başlayan Frankfurt Okulu temsilcileri, Frankfurt'taki bilim çevresinden ve yerel yönetimden Almanya'ya dönmeleri için ısrarlı teklifler almaya başlamışlardır. Bu tekliflerden sonra enstitü üyelerinin bir kısmı geri dönüşle olumlu yaklaşırken bazı teorisyenler Amerika' da kalmayı tercih etmişlerdir. Almanya' ya dönüş için teklifte bulunan çevreler Horkheimer'a Frankfurt Üniversitesi'ndeki kürsüsünün yeniden düzenlenmesi ve geri verilmesiyle birlikte enstitünün kütüphanesi ve mal varlığının da geri verilmesi teklifinde bulunmuşlar, bu cazip teklif üzerine Horkheimer, Adorno, Pollock gibi isimler Frankfurt' a dönme kararı alırlarken, Marcuse ve Löwenthal gibi isimler Amerika' da kalmışlardır.⁵⁰

Almanya' ya dönen teorisyenlerin kendi aralarında bazı özel nedenleri olsa da dönüşü cazip kılan en önemli noktalardan biri de bu teorisyenlerin Almanya' da yeni bir öğrenci kuşağı yetiştirme amaçlarının olmasıdır. Bu nedenlerle Almanya' ya dönen eleştirel teorisyenler burada Sosyal Araştırmalar Enstitüsünü yeniden kurmuşlardır. Bu dönüşten birkaç yıl sonra Horkheimer, önce Frankfurt Üniversitesi Felsefe Fakültesi dekanı daha sonra da üniversite rektörü olmuştur. Bununla birlikte bir de Chicago Üniversitesi'nde öğretim üyeliği görevini de sürdürmüştür. Bu geri dönüşle birlikte Amerika' da maddi kaynak sıkıntısı nedeniyle yayımı durdurulan Sosyal Araştırmalar Dergisi de tekrar yayımlanmaya başlamıştır.

⁵⁰ Sezgin Kızılcıkelik, **Frankfurt Okulu**, s.110

Frankfurt' a geri dönüşten yaklaşık 8 yıl sonra 1958' de Horkheimer ve Pollock enstitüden emekli olmuş ve İsviçre' ye yerleşmişlerdir. Enstitünün yöneticiliğine de bu dönemlerde profesör olan Adorno geçmiştir. Böylece enstitü tarihinde yeni bir dönem açan ve daha sonra da yaklaşık 30 yıl boyunca enstitünün gelişmesinde birincil önemli rol oynayan Horkheimer dönemi sona ermiş, enstitü Adorno ile birlikte yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemde enstitünün eğilimleri ve yönelimlerini belirleyen diğer isim ise Amerika'daki eserleriyle oldukça popüler olan ve enstitünün de ünlenmesini sağlayan Herbert Marcuse' dur.

Adorno, 11 Eylül 1903'te Frankfurt' da doğmuştur.⁵¹ O da enstitünün belirleyici olan üyelerinin tamamı gibi Yahudi bir şarap tüccarının tek çocuğudur. Annesi İtalya doğumlu bir şarkıcı olan Adorno'nun çocukluk yılları annesi gibi bir müzisyen olan teyzesinin de etkisiyle müzikle iç içe geçmiştir. Küçük yaşta piyano dersleri almaya başlayan Adorno, bu alanda gösterdiği başarıyla dikkat çekmiş, çevresi de hem müzik alanında hem de entelektüel alanda oldukça kabiliyetli olan Adorno'yu gelişmesi için oldukça teşvik etmiştir. Henüz 15 yaşında, Siegfried Kracauer'in öncülüğünde klasik Alman felsefesi üzerinde çalışmaya başlayan Adorno, daha sonra 1921 yılında Goethe Üniversitesine girmiş ve burada Hans Cornelius yönetiminde yazdığı doktora teziyle 1924' de doktora unvanını almıştır. (Daha sonra görüleceği gibi Adorno'nun Horkheimer' la tanışması da Cornelius'un verdiği Husserl seminerlerini beraber almaları sonucu gerçekleşmiştir.)

Goethe Üniversitesi'nden sonra 1925' de Viyana' ya Alban Berk'in öğrencisi olarak giden Adorno, burada müzik eğitimi almış 1927' de bilimsel çalışmalarına devam etmek için Almanya' ya dönmüş, Horkheimer' la dostluğunun bir sonucu olarak o günlerde yeni kurulmuş olan Grünberg yönetimindeki Sosyal Araştırmalar Enstitüsü ile yakınlık kurmuş, resmi olarak üye olmasa da belli bir ilişki içine girmiştir. Adorno'nun Enstitüye fiilen katılımı ise çok daha sonraki yıllara rastlar.

⁵¹ Willem van Reijen, **Adorno: Bir Giriş**, çev. Mustafa Cemal, Belge Yay., İstanbul, 2009, s.124

Enstitü çevresiyle ama özellikle Horkheimer' la arkadaşlığı yaklaşık yarım yüzyıl devam eden Adorno için Nazilerin Almanya' sı tüm enstitü üyeleri için olduğu kadar tehlikeli bir ortamdır. Bu dönemde eleştirel teori temsilcileri Amerika' ya göç ederken, Adorno faşizmin sona ereceğine dair umudunu hala yoğun bir biçimde taşıdığından olsa gerek Avrupa' da kalmakta ısrar etmiştir. Bu durum 1937 yılında Horkheimer' ın Adorno'yu Amerika' ya davet etmesiyle değişmiş, bu davet üzerine gerçekleşen Amerika seyahatinde Adorno da çalışmalarına Amerika' da devam edebileceğini görmüş ve aynı yıl Amerika' ya gitmiş, bu gidişle birlikte Adorno ile enstitü arasındaki ilişki de daha yoğun bir hal almıştır.

Bu dönemden sonra enstitü içinde giderek artan bir etkisi olan Adorno özellikle kitle kültürü ve sanatın toplumsal boyutuna ilişkin verdiği eserlerle eleştirel teorinin önemli bir sacayağı durumuna gelmiştir. Amerika döneminde Horkheimer' la birlikte yazdıkları ve ilerleyen bölümlerde üzerinde sıkça durulacak olan “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eseri eleştirel teorinin başyapıtları arasında gösterilmektedir. Adorno'nun Enstitü üzerindeki asıl etkisi 1950' den sonra enstitünün Almanya' ya dönüşü ile birlikte başlamıştır. Adorno'nun Almanya' ya dönmeyi tercih etmesinde özellikle kendi anadilinde eser verme konusundaki yoğun isteği çok önemli rol oynamıştır. Gerçekten de Adorno, ortaya çıkarılan eserlerin gerçek değerinin ve ondaki diyalektik unsurların ancak anadilde yazıldığında ortaya çıkacağı kanısındadır.⁵² Almanya' ya dönüşle birlikte kişisel ilgilerinin enstitünün genel yönelimini de belirlediği Adorno 1969 yılında İsviçre' de ölmüştür.⁵³

Bu dönemde öne çıkan diğer isim olan Marcuse ise özellikle 1960'larda çok popüler olan bir düşünürdür. Bu dönemde ortaya çıkan Yeni Sol hareketinin öncüleri arasında sayılan Marcuse, bu hareketle birlikte ortaya çıkan öğrenci ayaklanmalarında da önemli bir figürdür. Marcuse' la birlikte Frankfurt Okulu bu dönemde söz konusu hareket açısından siyasi ve düşünsel anlamda çok önemli etkilerde bulunmuş olan bir düşünce ekolü

⁵² Martin Jay, **Adorno**, çev. Ünsal Oksay, İstanbul, Der Yayınları, 2001, s.21 – 55.

⁵³ Sezgin Kızılcılık, **Frankfurt Okulu**, s.55 – 58

olmuştur. Marcuse da Horkheimer ve Adorno'dan farklı olarak bu hareketleri desteklemiştir. Marcuse bu hareketlerde sosyal değişimi yaratacak bir gücün var olduğuna inanmaktadır. Adorno ve özellikle de Horkheimer ise bu hareketlere karşı hep belli bir mesafede durmayı tercih etmişlerdir. Adorno ve Horkheimer'ın bu mesafeli tavrı onların proletarya diktatörlüğüne karşı durdukları yeni pozisyonu da gözler önüne sermektedir. Artık Marxizm bu iki düşünür için eskisi kadar net ve doğru bir teori değildir. Marxist teori toplumun temel dinamiklerini anlamak için hala elzemdir ancak özellikle Horkheimer' a göre ulusların kendi iç gelişmelerini ve uluslar arası ilişkileri açıklamada yetersiz kalmaktadır.⁵⁴

Dolayısıyla enstitünün bu dördüncü dönemini Horkheimer'ın emekliye ayrılması ve enstitüdeki belirleyiciliğini kaybetmesi ile onun yerine Adorno ve Marcuse'ın etkili olması şekillendirmiştir. Bu iki düşünürün kişisel ilgilerinin bir yansıması olarak bu dönem kitle kültürü, modern toplum eleştirisi, teknoloji, sanat ve sanatın toplumsal boyutu gibi konuların öncelikli olarak ele alındığı ve 1960'ların öğrenci hareketlerinde önemli bir düşünsel ve siyasi rehber olarak görüldüğü bir dönemdir. Yine bu dönem giderek azalan Marxist etkinin bir kopuşa dönüştüğü ve devrimin geleceği konusunda belli bir umutsuzluğun hâkim olduğu bir dönemdir.⁵⁵ Ayrıca bu dönemde eleştirel teorinin kurucuları, emekliye ayrılmadan önce, Almanya'ya dönüş nedenlerinden biri olan amaçlarını gerçekleştirmişler ve daha sonra Alman düşünce dünyasında etkili olacak bir kuşak yetiştirmeyi de başarmışlardır. Nitekim bu kuşağın en önde gelen temsilcisi Jürgen Habermas, Adorno ve Horkheimer'ın ölümü ve Marcuse'ın da eleştirel teoriden kopmasının ardından sona eren bu dönemin ardından Frankfurt Okulu tarihinde son dönem olarak adlandırılabilen 70 sonrası dönemin en etkili düşünür durumuna gelmiştir.

1.2.5. Habermas Dönemi – 1970 ve Sonrası -

⁵⁴ a.g.e., s.116

⁵⁵ Kızılcıkelik, a.g. e. , s.118

Bu dönem Frankfurt Okulu'nun kurumsal bir yapı olarak sona erdiği ancak düşünsel anlamda son mirasçılarıyla devam ettiği bir dönemdir. Gerçekten de Horkheimer ve Adorno'nun ölümünün ve Marcuse' un uzaklaşmasının ardından Sosyal Araştırmalar Enstitüsü bir kurum olarak kapanmış ancak düşünsel anlamdaki etkileri kendinden sonraki kuşağı etkilemeye devam etmiş, bu anlamda da düşünsel olarak yaşamına devam etmiştir.

Bu dönemde öne çıkan isim Jurgen Habermas'dır. Bu dönemde eleştirel teori bir yandan toplum bilimlerine ve ideolojiye ilgisini sürdürürken diğer yandan eleştirel teorinin ilk kuramcılarının ilgi alanlarından ve onların kullandıkları terminolojiden de bir kopuşu ifade eder. Bu dönemde Habermas' ın belirlediği eleştirel teorinin ilgi alanları liberalizm sonrası toplumların durumu, aile ve benlik gelişimi, kitle iletişim araçlar, sosyal psikoloji gibi alanlardır.

Frankfurt Okulu tarihinin genel çerçevesi içerisindeki bu dönemleştirilmesinden de görüleceği gibi, Frankfurt Okulu'nun kuruluş döneminden sonraki gelişme döneminde Okul içindeki bir takım Hegelci Marxist düşünürlerin, Horkheimer'ın çevresinde toplanarak oluşturup geliştirdikleri ve tarihsel süreç içerisinde sıkı sıkıya bağlı olduğu büyük kuramlardan ayrılarak özgün bir sosyal teori haline gelen, oldukça zengin bir içeriğe sahip olan ve bu nedenle de interdisipliner bir nitelikte olan ve bireyde verili olan toplumsal şartları değiştirecek bir bilinç düzeyi oluşturma amacı güden sosyal bir teori olarak ortaya çıkmaktadır. Eleştirel teoriye katkısı olan birçok düşünürün içinde özellikle Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Fromm çok etkili olmuş, bunlar arasında da Horkheimer ve Adorno daha yoğun bir belirleyici role sahip olmuşlardır. 1960'lı yıllarda Frankfurt Okulu olarak anılmaya başlanan bu gelenek, eleştirel teoriyle birlikte anılmakta, eleştirel teori de özellikle bu iki düşünürle birlikte anılmaktadır. Eleştirel teorinin neliği hakkında bir açılım sağlamak amacıyla Frankfurt Okulu'nun tarihsel izleğinin serimlenmesinden sonra yapılması gereken şey artık eleştirel teorinin felsefi kökenlerini ortaya koymak ve sonra da bu eleştirel teorinin eleştirdiği alanlarla ilgi detaylı bilgiler vermektir.

İKİNCİ BÖLÜM

HORKHEIMER VE ADORNO' DA ELEŞTİREL TEORİ

Çalışmanın buraya kadarki bölümünde Max Horkheimer ve Theodore Adorno'nun felsefi eğilimlerini belirleyen önemli olaylar ve mensubu bulundukları Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kısa bir tarihçesi serimlenmeye çalışılmıştır. Buradaki amaç, Adorno ve Horkheimer' ın zengin felsefi düşüncelerinin hangi şartlar altında şekillendiğini ortaya koymaktır. Bu noktada ise bu açılımların da ışığında, söz konusu filozofların ve dolayısıyla büyük oranda bir bütün olarak eleştirel teorinin felsefi kökenleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Böylece Horkheimer ve Adorno' da eleştirel teorinin nasıl bir teori olduğu ve genel olarak bu teorinin içeriği belirlenmeye çalışılacak, eleştirel teorinin eleştiri muhatapları da bundan sonra incelenmeye başlanacaktır.

2.1.ELEŞTİREL TEORİNİN FELSEFİ KÖKENLERİ

Eleştirel teoriye ilişkin yapılması gereken belki de ilk tespit, onun istisnasız tüm kapalı felsefi sistemlere karşı kesin bir güvensizlik duyduğu olmalıdır.⁵⁶ Ne Horkheimer tarafından ne Adorno tarafından ne de Frankfurt Okulu'nun herhangi bir üyesi tarafından eleştirel teori tamamlanmış, bitmiş, durağan bir teori olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda eleştirel teoriyi belirleyen öncelikli özelliklerden belki de ilki kapalı bir sistem olmaması ve böylesi sistemlerin tümüne karşı eleştirel bir tavır takınmasıdır. Bu açıdan, eleştirel teorinin tam bir tanımını yapmak da doğru olmayacaktır. Bu sebepten eleştirel teorinin neliğine ilişkin bir araştırma, onun ne olduğunu tanımlama yerine ortaya çıkış koşullarını oluşturan felsefi tabloyu ve eleştirel teorinin içeriğini, yani onun eleştiri muhataplarını ve bunları hangi açılardan eleştirdiğini ortaya koymayı gerektirmektedir. Zira eleştirel teori de kendini,

⁵⁶ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s.69

karşısında yer alan felsefi düşünceleri eleştirme yoluyla tanımlamaktadır. Eleştirel teorinin felsefi kökenlerine bakmak da, bu teoriyi oluşturan düşünürlerin özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun felsefi kökenleri üzerinde durmayı gerektirmektedir. Çünkü eleştirel teori, bu filozofların bireysel ilgileri üzerinde temellenmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde genel olarak Batı Marxizmi'nin kendinden önceki Marxist kuşaktan hem felsefi hem de tarihsel açıdan çeşitli bakımlardan ayrıldığına değinilmiş ve bu filozofların Marxist olmayan düşünce sistemlerini de kendi teorilerinde kullandıklarına vurgu yapılmıştır. Aslına bakılırsa bu ayırt edici özellikler, Batı Marxizmi'nin önemli bir parçası olan eleştirel teoriyi oluşturan düşünürler için de söz konusudur. Bu anlamda Horkheimer ve Adorno'nun beraber paylaştıkları ortak felsefi miras içinde yoğunluğu en fazla olanları Marx sonrası ortaya çıkan H. Bergson, F. Nietzsche, W. Dilthey, E. Husserl, M. Weber gibi düşünürlerle birlikte elbette K. Marx'ın da beslendiği S. Kierkegaard ve G. Hegel felsefeleri ile Marx sonrası ortaya çıkan ve ellerinde Marx felsefesinin donuk, cansız bir sistem haline geldiği Ortodoks Marxizm geleneğidir. Kendini eleştiri yoluyla ifade eden bir teori olan eleştirel teorinin ve onun kurucularının beslendikleri kaynakları da daha çok eleştirel bir tavırla irdemesi, olumlu olarak kabul ettikleri unsurları bile yeni ya da doğru bir değerlendirme ışığında olumlu bir duruma yol açabilecek bir potansiyel taşıması anlamında kabul etmesi, eleştirel teorinin karakteristiğini oluşturan özelliklerden biri olarak değerlendirilmelidir.

Max Horkheimer'ın felsefi açıdan Marx ve Hegel'le tanışmasından önce etkisi altına girdiği ya da ilgilendiği düşünürlerden en önemlileri, I. Kant ve A. Schopenhauer'dır. Nitekim ilk yayınlanmış eseri de Kant'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi"nin bir kritiğidir.⁵⁷ Horkheimer'ın Kant'tan aldığı etki birkaç açıdan oldukça önemlidir. Horkheimer'ın öğrenimi süresince Kant üzerine yaptığı çalışmalar, onun, bireyin öneminin farkına varmasını sağlamış ve

⁵⁷ Jay, a.g.e., s.73.74

böylece kendisini Ortodoks Marxizmi'nin katı determinist toplum anlayışından, yani bireyi toplumsal bütün içinde eriten anlayıştan ayrı tutmasına yol açmıştır. Gerçekten de Horkheimer, kaleme aldığı bütün çalışmalarında bireyi, totalite karşısında bütünüyle feda edilemeyecek bir değer olarak ortaya koymuş; onun Adorno ve diğer arkadaşlarının da paylaştığı bu kişisel ilgisi eleştirel teorinin en karakteristik unsurlarından birini oluşturmuştur.

Horkheimer'ın Kant felsefesinden aldığı bir başka önemli yönelim de onun bilinç ve içeriğine ilişkin görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Kant'ın hem bilginin oluşumundaki hem de insan bilincinin içeriğindeki etkin öğelerin varlığına yaptığı vurguyu kabul eden Horkheimer böylece Ortodoks Marxizmi'nin bilinci maddeye indirgeyen sınırlı bakış açısını aşabilmiş, ona karşı çıkabilmiştir. Bununla birlikte Horkheimer, Kant'ın bu bilinç içeriklerinin doğasının apriori olduğu yönündeki iddiasına ise hiç itibar göstermemiş, doğası gereği birbirinden tamamen ayrı ve asla etkileşim içinde olmayan ikili bir akıl anlayışını da şiddetle eleştirmiştir.⁵⁸ Horkheimer'a göre Kant'ın saf aklın antagonizmaları olarak ortaya koyduğu çelişkilerin henüz çözülemediği hiç çözülemeyecekleri anlamına gelmez. Bununla birlikte Horkheimer Hegel'den gelen etkiyle birlikte Kant'ın teorik ve pratik akıl anlayışının içerdiği olan ve olması gereken ayrımını da kabul etmemiş, bu ikisinin bütünüyle birbirinden ayrı ya da bütünüyle birbirine özdeş şeyler olmadığını savunmuştur. Kısacası Horkheimer, Kant felsefesindeki ikiliklerin doğası gereği nihai ve tamamen birbirlerinden kopuk olduğu iddiasına karşı çıkmakla birlikte özellikle onun bireyin ve insan bilincinin etkin gücüne yaptığı vurguyu olumlamaktadır.⁵⁹

Horkheimer, eleştirel teorinin içeriğinde Kant'ın ahlak felsefesinin eleştirisine de birkaç noktada yer vermektedir. Bunun sebebi Kant'ın ahlak felsefesinin, bireysel çıkar ile genelin yararı arasındaki ikiliği ortaya

⁵⁸ Max Horkheimer, "Hakikat Sorunu Üzerine", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 168 - 170

⁵⁹ Jay, **a.g.e.**, s.75

koymasının ve kişisel çikardan bağımsız insan davranışını olumlamasının, burjuva düzeninin mükemmel bir örneğini teşkil ettiğini düşünmesidir. Buna göre burjuva düzeninde birey, kendi çıkarı ile toplum karşısındaki yükümlülükleri arasındaki akıldışı uyumun ya da çelişkinin sonucu olarak psikolojik bir bunalım yaşamaktadır. Bu noktada burjuva bireyi, yaptığı ahlaki eylemin ne ölçüde kendi çıkarına ne ölçüde toplumsal bütünü yararına olduğu konusunda bir bilince sahip olamaz. Horkheimer'a göre çoğunluğun çıkarı ile bireyin kendi çıkarı arasında burjuva düzeninde asla gerçekleşemeyecek olan uyum ve bu uyumsuzluğun bireydeki psikolojik rahatsızlığı kendini en saf biçimde Kant'ın ahlak felsefesinde gösterir. Çünkü Kant'ın ahlak felsefesinin "maxim" i ve insanın kendi çıkarından bağımsız davranışını ahlaki erdem olarak görmesi, bireyin kendi davranışının gerçek nedenlerini bilememesi gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Kant'ın ahlak felsefesinin koşulsuz buyruğuna uyan bir kimse, yaptığı davranışın kendi çıkarı için mi genelin çıkarı için mi olduğunu, ya da bu ikisi arasındaki uyumun nasıl sağlanacağını bilemez. Nitekim Horkheimer'a göre; "Bireyin ruhunda kişisel çıkar ile genel çıkarın müphem tasarımı arasında, bireysel ve genel amaca uygunluk arasında bir savaş yaşanır."⁶⁰ Kant'ın ahlak felsefesindeki bu sorunsal bireyin toplumsal düzendeki rolünden kaynaklandığı için Horkheimer'a göre Kant felsefesi kendi zamanının mükemmel bir aynasıdır.

Ayrıca Horkheimer, Kant'ın ahlak felsefesinin uygulamadaki olanaksızlığına da vurgu yapmaktadır. Buna göre, Kant'ın kendi maximinin kanıtı olarak ortaya koyduğu tüm örnekler pratikte Kant'ın iddia ettiği ahlakilikten ya da nesnellikten uzaktır. Kant'ın ana ahlak ilkesi olan "Öyle davran ki senin eylemini yöneten ilke genel bir ilke olarak kabul edilsin."⁶¹ İlkesi pratikte tüm eylemlerin nihai ahlaki ilkesi olabilecek bir ilke değildir. Bunun yanında, Kant'ın ahlak felsefesindeki temel hareket ettirici olan iyi

⁶⁰ Max Horkheimer, "Materyalizm ve Ahlak" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s.54.

⁶¹ I. Kant, **Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi**, çev. Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. 2002, Ankara, s.17

isteme ve bu iyi istemenin ne dediğine bağlı olarak bir ahlaki kurallar bütünü oluşturma düşüncesi de “idealist bir kuruntudur.”⁶²

Kant’ın ahlak felsefesine Horkheimer’in en şiddetli itirazı kuşkusuz, onun itaatçi bir mistisizme kaynaklık etme tehlikesini içinde barındırmasıdır. Buna göre Kant felsefesinin içerdiği ve hatta önerdiği, kişisel çıkarı, genelin mutluluğu uğruna feda etme düşüncesi bir kurban olma ahlakına neden olabilir. Ödev bilincinin kutsallığını savunmak, ne uğurda kurban olunduğuna bakmadan kurban olmanın kendisinin yüceleştirilmesidir. Bu da insan istencinin her koşulda kendini kurban etmesinin farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir. “Kurban olmaya hazır bir istenç her gücün, hatta en gerici gücün bile hizmetinde, iyi bir araç olabilir; ...”⁶³

Horkheimer bir yandan Kant’ın ahlak felsefesindeki bu tehlikeli potansiyelleri sayıp dökerken, diğer yandan da bu felsefenin ilerici potansiyeller de taşıdığına dikkat çekmektedir. Zira koşulsuz buyruğun mevcut düzende olanaksızlığı kendi içinde bu düzenin değiştirilmesi gerekliliğini de içermektedir. “İnsanlar, maksimlerinin genel yasaya uyacağı biçimde davranmak isterlerse, bu düşünüşün Kant’ın sözünü ettiği örneklerde olduğu üzere o kadar da şüpheli kalmadığı, gerçekten kıstaslara göre uygulandığı bir dünyaya neden olmalıdırlar. Sonra toplum, kendi çıkarlarını ve üstelik tüm üyelerinin çıkarlarını rasyonel bir yöntemle saptayacak yapıda olmalıdır: Ancak bu koşulla, kendisini böyle bir tasarıya özne ve nesne olarak katılmış bulunan birey için, yaşamını buna göre düzenlemek anlamlıdır.”⁶⁴

Ayrıca Kant’ın mutluluk ile ahlakilik arasında Aristoteles’ten yola çıkarak kurduğu ilişkinin yapısı da Horkheimer’a göre, diyalektik süreçle tamamlanması gereken bir yapıdır. “Gerçek yaşamdan ölüme kadar hayal kırıklığına uğrayan mutluluk isteğinden snunda sadece umut doğuyorsa, mutsuzluğu belirleyen koşulların değiştirilmesi, materyalist düşüncenin hedefi

⁶² Max Horkheimer, “Materyalizm ve Ahlak” **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s.59

⁶³ **a. g. m.**, s.60.

⁶⁴ **a. g. m.**, s.60

olabilir.”⁶⁵ Modern etikte Kant’ ın felsefesinin bu ilerici yönleri yerine ilerlemenin önünü kesecek yönlerinin öne çıkması ise Kant’ ın değil, ondan bu yana gelen tarihsel sürecin suçudur.

Horkheimer’ın Kant’a getirdiği eleştirilerde Hegel etkileri kendini göstermekte, Horkheimer’ın yaptığı bu eleştiriler Hegel’le paralellik arz etmektedir.⁶⁶ Horkheimer’ ın Hegel’ e olan ilgisi ve ondan etkilenişi sadece bu noktada değil bunun dışında birkaç noktada da oldukça belirgin bir biçimde kendini hissettirmektedir. Hatta Horkheimer ve diğer eleştirel teorisyenlerin üzerindeki Hegel etkisi o kadar yoğundur ki, eleştirel teori çoğu zaman Hegelcileştirilmiş bir Marxizm’den ibaret olarak değerlendirilip bu yüzden eleştirilmiştir.⁶⁷

Ancak buna rağmen belirli konularda eleştirel teorinin, özellikle Horkheimer ve Adorno’nun Hegel’ den çok uzak olduğunu da gözden kaçırmamak gerekmektedir. Her şeyden önce Hegel’ in felsefesini dayandırdığı temel tezlerden biri olan mutlak hakikat düşüncesi bu filozoflar için asla kabul edilemeyecek bir düşüncedir. Horkheimer, bir mutlak tinin kendini açma süreci olarak ele alınan Hegelci tarih felsefesine her zaman karşı çıkmıştır. Buna paralel olarak Hegel’in felsefesindeki mutlak tinin metafizik amaçları, Horkheimer’ ın kıyasıya eleştirdiği bir başka unsurdur. Horkheimer’ a göre içinde her şeyi kapsayan tinsel ya da maddi bir gücün içerildiği ya da kendisinin her şeyi kapsadığını iddia eden felsefi sistemler örtük ya da dolaylı olarak statükoyu, verili toplumsal düzeni haklılaştırmaktadır. Horkheimer bu noktada Marxizmin ortodoks yorumunu da aynı gerekçeyle eleştirmekte ve Marx’ ın felsefesini her türlü soruna çözüm bulabilecek bir rehber olarak görmenin yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Ona göre Marxizmin amacı ilahi hakikatleri ortaya çıkarmak değil, toplumsal

⁶⁵ Max Horkheimer, “Materyalizm ve Metafizik” **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, s.29

⁶⁶ David Held, “Horkheimer’ ın Eleştirel Kuram Çözümlemesi” **Frankfurt Okulu**, ed. H. Emre Bağçe, çev. Emre Bağçe, Kahraman Bozkurt, Doğu Batı Yay. 2. Baskı, Ankara, 2006 s.190.

⁶⁷ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, s.76

değişimi gerçekleştirecek dinamikleri ortaya çıkararak bu değişimi hızlandırmak olmalıdır.

Horkheimer'ın Hegel felsefesindeki metafizik unsurları eleştirisinin bir başka boyutu da bilginin sonsuz öznenin bilgisi olduğu ve dolayısıyla özne ile nesnenin, akıl ile maddenin özdeş olduğuna yönelik eleştirisidir. Buna göre Hegel kendi felsefi sistemini mutlak varlığın nihai üstünlüğüne dayandırmakta, üstelik bu üstünlükle sınırlandırmakta ve sonlandırmaktadır. Horkheimer'a göre ise ne kendi başına salt düşünceden ne de kendi başına salt varlıktan söz edilebilir. Dünyada var olan bireyin sosyoekonomik koşulların belirlediği düşüncelerden ve varoluş çeşitliliğinden söz edilebilir ancak.

Bölümün başında da ifade edildiği gibi eleştirel teori hiçbir zaman bitmiş tamamlanmış bir diyalektiği kabul etmez ve kendini bu şekilde tanımlamaz. Eleştirel teoriye göre tamamlanmış sistemlerin eksikliğini ve sınırlılığını fark edebilmek diyalektik düşüncenin ayırt edici bir özelliğidir. Eleştirel teori bu tamamlanmışlık iddialarındaki eksikliğini gösterebildiği için eleştirel bir teori olarak değerlendirilir.⁶⁸ İşte bu açıdan Horkheimer için Hegel felsefesi yöntem olarak kapalı bir diyalektiği kullanmaktadır. Hegel bilginin doğruluğunu nihai tane ne kadar yaklaştığıyla ölçmektedir. Horkheimer'ın düşüncesine göre Hegel diyalektiği, idealist bir sistem tarafından içerilmektedir. Bu yüzden de bu haliyle yadsınmalı ve yeniden şekillendirilmelidir.

Kısaca Horkheimer, Hegel'in özdeşlik teorisini ve kendini tarihte açan tinsel bir varlığı kabul ettiği metafizik tarih felsefesini reddetmektedir. Ona göre, Hegel'in ifade ettiği gibi ne dünyada kendini açan ve böylece dünyanın ve bireyin kaderini belirleyen bir mutlak tin vardır ne de tarih, felsefe ve diyalektik bu tinsel varlığın kendini açma süreci ile sona ermiştir. Özne ve nesne arasında – daha sonra detaylı bir biçimde görüleceği gibi – sonlu

⁶⁸ Held, a. g. m. s.191

olmayan nihai bir diyalektik gerilim vardır ve tarih de her türlü determinist ilişkiden ve aşkın güçten bağımsızdır.⁶⁹

Horkheimer'ın Hegel'i eleştirdiği bu noktalar, onun felsefi yönelimini oluşturan temel dinamikler açısından son derece önemlidir. Horkheimer, Hegel' in bitmiş tarih, diyalektik ya da felsefe düşüncesini ve özdeşlik teorisini kabul etmezken kendi teorisini de bu yadsıma üzerinde temellendirir. Horkheimer ve arkadaşlarının oluşturduğu eleştirel teorinin ilk belirleyici noktası olan diyalektik yöntemin bitmemişliği, kendini Hegel eleştirisinde bütünüyle ortaya koyar. Bununla birlikte tarihin determinist yasalardan bağımsız oluşuna ilişkin düşünce de yine Hegel eleştirisinden yola çıkarak temellenir. Buna göre, Horkheimer, tarihsel süreç sonucunda gelinen mevcut durumun geçiciliğinin ve sınırlılığının diyalektik yöntemle farkına varılmasının, bu şartların kendiliğinden ortadan kalkacağı anlamına gelmediği görüşündedir.⁷⁰ Söz konusu şartların ortadan kaldırılması ya da nasıl ortadan kaldırılacağı, yalnızca kuramsal bir sorun değil, aynı zamanda ve daha çok pratik bir sorundur.

Bu anlamda tarihte sürekli bir ilerlemenin garantisi söz konusu değildir. Böyle bir düşüncenin mantıki sonucu konformizmdir. Oysa söz konusu tarihsel ilerleme, bu tarihsel süreçte, bireylerin pratik eylemlerine bağlıdır. Tarih bireye, bir takım çelişkilerle birlikte, kendinde içkin bir takım çözüm imkânları da sunmaktadır. Bu imkânların hangi şartlar altında ve ne zaman gerçekleşeceği de kuramsal değil pratik bir sorundur. Bunun sonucu olarak şu söylenebilir: Tarih hiçbir zaman hiçbir bilinçte tamamen verili değildir. Hatta hiçbir nesnel gerçeklik bilince kendini olduğu gibi sunmaz. Bu açıdan tarihsel ve toplumsal bir “mutlak” söz konusu değildir. Çünkü tarih bireylerin pratik eylemleriyle, toplum da bu şekilde belirlenen tarihsel süreçlerle bağlantılı olarak sürekli bir yeniden yapılanma içindedir.

⁶⁹ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, s.76 – 78

⁷⁰ Held, **a. g. m.**, s.193

Horkheimer bir yandan Hegel'in özdeşlik teorisine yukarıda söz konusu edilen nedenlerden dolayı karşı çıkarken diğer yandan da Hegel'in bu konuda 19. Yüzyıl filozofları tarafından, özellikle de pozitivistler ve bir takım ortodoks Marxist düşünür tarafından, gereğinden fazla eleştirildiği kanısındadır. Horkheimer' a göre 19. Yüzyılda özellikle pozitivist kanat hakiki olanın, gerçek olanın; şimdi ve burada olduğunu iddia ederlerken doğru bir eleştiri yapmışlar; ancak söz konusu eleştirilerini aklı tamamen yadsımaya, yok saymaya vardıracak kadar ileri götürmüşlerdir. Pozitivistlerin ampirik yönelimleri olgulara eşit derecede önem veren yanlış bir anlayışa dönüşmüştür ve Hegel felsefesinin tümünden bir ampirik yadsınmasına neden olmuştur. Horkheimer' ın ve eleştirel teorinin pozitivist eleştirisi, eleştirel teorinin hayati derecede önem taşıyan bir unsurudur. Bu son derece önemli nokta üzerinde daha sonra ayrı bir bölüm çerçevesinde özellikle durulacaktır.

Ancak burada şu kadarı ile yetinilmelidir: Horkheimer' ın hem genel olarak metafiziğe yaptığı eleştirilerde, hem de kendini kesin bir bilimsel teori olarak ortaya koymasına rağmen metafizik bir felsefe olduğunu iddia ettiği pozitivist eleştirilerde, Marxizmin bir hakikatler yığına dönüştürülmüş olmasına duyduğu tepkinin yanı sıra; Hegelci ve Marxist felsefeler dışındaki felsefeler de hakim oluşu ve bu felsefeler hakkında geniş bir bilgiye sahip olması oldukça etkili olmuştur. Bu felsefeler arasında özellikle Bergson, Nietzsche ve Dilthey, Horkheimer' ın düşün yöneliminde en çok belirleyici etkisi olan düşünürlerdir.⁷¹ Horkheimer bu üç düşünürü yaşam filozofları olarak adlandırmaktadır. Yaşam filozoflarının onun üstündeki etkisi hem olumlu hem de olumsuz anlamda söz konusudur.

Horkheimer, bahsi geçen filozofların düşüncelerinin, katı rasyonalizmin giderek yaygınlaşmasına ve ileri kapitalizmin dayattığı standartlaştırılmış bireysel varoluşa haklı bir tepki olarak ortaya çıktığını, bu anlamda da bu filozofların burjuva toplumunun vaatleri ile ortaya koyduğu gündelik yaşam arasındaki uçurumu gözler önüne serdiğini ve böylece burjuva düzeninin

⁷¹ Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s.78

statik yapısını doğru bir biçimde ifşa ettiğini ifade eder. Horkheimer' a göre; kapitalizmin niteliksel değişiminin yaşandığı dönem, hayat felsefesinin gelişimi ile aynı döneme denk düşmektedir. Bu dönemde, bilim ve tekniğin ışığı ile yükselen burjuvazinin, geline noktada başta vadettiği hedeflerden çok uzakta olduğunun idrak edildiği bir dönemdir. İşte Horkheimer; Nietzsche, Dilthey ve Bergson' un hayat felsefelerinin bu değişikliğe bir tepki olarak ortaya çıktığı görüşündedir.⁷²

Bu açıdan, Horkheimer, bu düşünürlerin irrasyonalizmini, kendilerinin 20. Yüzyıldaki sıradan takipçilerinden dikkatle ayırır.⁷³ Horkheimer' a göre bu düşünürlerin akla yönelik eleştirileri, "burjuvazinin hümanist geleneğindeki güvenilmezliği"⁷⁴ gözler önüne sermekte; bununla birlikte burjuvanın akılcı olmayan düzeni içindeki bireyin acılarını yansıtmaktadır.

Buna paralel olarak bu filozofların modern bilime yönelik eleştirisi de, bilimin kendisine değil, bilime değer verme düşüncesinin sahteliğine yöneliktir. 20. Yüzyılda ise bilim eleştirileri, bilimsel düşüncüyü toptan geçersiz olarak görmeye yönelmiştir. Horkheimer, böylece, yani değişik irrasyonalizmleri birbirinden ayırarak, söz konusu felsefelerle karşı tümünden bir yadsıma içinde olan klasik Marxist gelenekten de kendini ayrı tutmayı başaramıştır. Horkheimer' ın bu felsefelerde olumlu bulduğu bir başka yön de bu düşüncelerde var olan sistemcilik karşıtı unsurlardır. Bunun yanında Horkheimer özellikle Dilthey ve Nietzsche' nin bireye yaptığı vurguyu da bir ölçüye kadar olumlu bir düşünce olarak değerlendirir.

Horkheimer' ın yaşam filozoflarının rasyonalizm eleştirisini değerlendirmesine göre; yaşam filozofları rasyonalizmin tek ölçütü olarak akıllı benimsemektedirler. Oysa akıl, sadece bireyin etkin yaşam gücünü değil, tinsel alanın tüm fenomenlerini kavramaktan eksik bir yetidir. Bu anlamda ne dinsel olan ne duygusal olan ne de estetik olan aklın yapmış olduğu

⁷² Max Horkheimer, "Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram** s.92

⁷³ a. g. m. s.95

⁷⁴ a. g. m. s.92

kavramsal analizin alanına girer. Böylesi bir kavramsal analiz, değer yüklü nesnenin doğasını bozar, onu çarpıtarak, bambaşka, boş bir kavrama dönüştürür. Dolayısıyla tam bir anlama aklın analizi sayesinde değil, “kendini canlılığa adama”⁷⁵ ile gerçekleşir. Horkheimer bu noktada yaşam felsefecilerinin rasyonalistler karşısında haklı olduklarını iddia etmektedir. Yaşam felsefecileri çok isabetli bir biçimde anlama yetisinin yaşamın en önemli fenomenleri karşısında başarısız kaldığını gösterebilmişlerdir. Gerçekten de Horkheimer da rasyonalistlerin akli ve onun yetilerini boş, içeriksel bir kavramsallaştırma aygıtı haline getirdiği kanısındadır.

Ancak Horkheimer, yaşam felsefecilerinden farklı olarak rasyonalistlerin akıl kavramının tanımını eksik bulmakta daha doğrusu akli rasyonalistlerin tanımladığı işlevlerle sınırlı görmemektedir. Bu anlamda Horkheimer’ a göre yaşam felsefecileri rasyonalistlerin aklın kesin egemenliği iddialarına karşı gelmekle haklıdır ancak bu itirazlarının muhatabı olarak rasyonalistlerin kendilerini değil de aklın doğasını göstermeleri konusunda ise yanlışlardır. Kavramsal düşünme yetisi, elde ettiği bilgileri tamamen yalıtırsa gerçekliği, gerçekten de boş, içeriksiz bilgiler yığınınına dönüştürür; ancak bu bilgiler, parçası bulunduğu toplumsal bütünün içinde bir işleve sahip olduğu oran da değerli de olabilir. Yani kavramsal analizle elde edilen bilgi yalıtılmış bir bilgi haline gelirse elbette geçersizdir ancak bu analitik kavramsal bilgi, bağlı bulunduğu toplumsal bütün içindeki işlevi ile değerlendirilirse anlamlı olabilir.

Yaşam felsefesinin eleştirdiği tek tek bilimlerin, ortaya koyduğu doğruların toplamının yaşayan gerçekliğin bütününe oluşturamayacağı doğrudur. Ancak “tekil bilimlerdeki araştırmalarda incelenen, soyut kavram unsurları ve onların sabit ilişkileri, canlı süreçlerin kuramsal olarak yeniden inşasında el altında bulunan malzemeyi oluşturur.”⁷⁶ Horkheimer, Hegel’ den aldığı yönelimle birlikte yaşam felsefesinin, kavramsal analizin bu olumlu potansiyelini göremediğini ifade etmektedir. Bu anlamda Horkheimer’ a göre

⁷⁵ Horkheimer, a. g. m. s.95

⁷⁶ Horkheimer, a.g. m. 108

“rasyonalizmin yaşam felsefesi tarafından eleştirilmesi elbette maksadını aşmaktadır.”⁷⁷ Bu noktada yaşam felsefecileri karşısında takınılması gereken tavır Horkheimer’ a göre, bu filozofların modern bilime karşı takındığı tavır gibi olmalıdır, yani onların bilimi sınırladıkları gibi kendi düşünceleri de en uç noktasına vardığında sınırlanmalı ve böylece etkin bir eleştiri haline getirilmelidir.

Horkheimer’ ın yaşam felsefecileri olarak aynı grupta topladığı Dilthey, Nietzsche ve Bergson’ a karşı takındığı tavra daha ayrıntılı bir biçimde bakmak, eleştirel teorinin ve Horkheimer’ ın kendisinin felsefi altyapısının ortaya konması açısından faydalı olacaktır.

Horkheimer, Dilthey’ in doğa bilimlerinin yöntemi ile sosyal bilimlerin yöntemini ayırmasını ve sosyal bilimlerin kendi yönteminin olması gerektiği konusundaki düşüncelerini olumlamaktadır. Zira bu düşünce, tarihin anlamlılığının da kabulünü içermektedir. Ancak Horkheimer, Dilthey’ in tarihi açıklamada psikolojik yaklaşımın tek başına geçerli bir yaklaşım olduğu iddiasına katılmamakta ve bu noktada ona karşı çıkmaktadır. Horkheimer’ a göre Dilthey’ in tarihin anlamını tarihçinin yaşadığı dönemde, o tarihsel dönemi zihninde tekrar yaşayarak sezgisel olarak kavrayabileceği inancı yanlıştır. Horkheimer, geçmiş her istediğimiz an bilinçli bir şekilde anımsayamayacağımızı düşünmektedir. Marx’ ı takip ederek; tarihin insanların hazır bulduğu bir şey olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Horkheimer’a göre tarih Dilthey’ in iddia ettiği gibi anlaşılabilir değil açıklanabilir bir fenomendir. Özetle Horkheimer, Dilthey’ in insan bilimleri ile doğa bilimlerini ve bunların yöntemlerini ayırmasını olumlamakla birlikte, bir insan bilimi olarak tarihin yöntemine ilişkin önerisine karşı çıkmaktadır.⁷⁸

Horkheimer, Nietzsche’yi 1935 yılındaki bir yazısında gerçek bir burjuva filozofu olarak nitelendirmiş ve birey üzerindeki ısrarlı duruşu ile topluma ve toplumsal sorunlara kayıtsızlığının da bunun bir göstergesi

⁷⁷ a. g. m. 97

⁷⁸ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s.79 – 80

olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹ Buna rağmen kendi döneminde Nietzsche' nin 20. Yüzyıl irrasyonalistleriyle birlikte anılıp eleştirilmesine de şiddetle karşı çıkmıştır. Horkheimer' in Nietzsche' de en olumlu olarak değerlendirdiği unsur, uzlaşmaz bir eleştirel tutumu benimsemesi olmuştur. Ayrıca Horkheimer, Nietzsche' nin Batı'nın geleneksel ahlakının mazoistik olduğu yolundaki eleştirilerinden de etkilenmiş ve bu yolla Hristiyanlığın yoksulluğu toplumsal bir norm haline getirdiğini gösteren ilk filozofun da Nietzsche olduğunu ifade etmiştir.

Ancak tüm bunların yanı sıra Horkheimer, Nietzsche' nin üstün insan düşüncesini ve bu üstün insanı bu denli yüceltmesini eleştirerek, onun bu düşüncüyü benimsemesini, kendisinin, yaşadığı dönemde toplumdan tecrit edilmesine bağlamaktadır. Ayrıca Horkheimer, Nietzsche' nin kendi değerlendirmelerindeki seçkinci tutumu haklı çıkarabilmek için emeğin tarihsel boyutunu gözden kaçırdığını ve onu değişmez, mutlak bir olgu olarak gördüğünü ifade etmektedir. Özetle Horkheimer, Nietzsche' nin burjuva ahlakının tarihsel kökenlerini ortaya başarılı bir biçimde çıkardığını ancak sonunda kendisinin de tarihi göz önünde tutmayan bir anlayışa kaydığını düşünmektedir.⁸⁰

Horkheimer' in yaşam felsefecileri olarak adlandırdığı son düşünür olan Bergson' a karşı tutumu ise Dilthey ve Nietzsche'ye nazaran daha eleştireldir. Horkheimer, Bergson'un soyut rasyonalizme yönelttiği eleştirileri çok yerinde olsa da bunların metafiziksel amaçlarla yapılan eleştiriler olduğuna da önemle dikkat çekmektedir. Bunun yanında Bergson'un hakikatin ve evrensel yaşam gücünün kazanılmasının aracı olarak gördüğü sezgiyi ise bir ideoloji olarak görerek ciddiye almaz. Ona göre Bergson' un sezgisi hayat, enerji, süre ve yaratıcı gelişmeyi içeren birleşik bir nesneye sahiptir. Oysa gerçeklikte insanlık bölünmüşlük içindedir, her şeyi bir bütün olarak, tek tek göz önüne almaksızın nüfuz etmek isteyen sezgi tarihsel olanın anlamını ve önemini göremez.

⁷⁹ a.g.e., s.81

⁸⁰ Jay, a.g.e. s.81–82

Horkheimer, Bergson'un zaman ve süreyi; doğa bilimlerinin soyut zamanı ve yaşanan gerçeklik olarak ayırmasını doğru bulmaktadır. Ancak bu noktada gerçekliği hiç durmadan akan bir olgu olarak görmesini, acı çekilen zamanın, ölünen zamanın vs... gözden kaçırılmasına neden olacağı gerekçesiyle eleştirir. Böyle bir anlayış; yani şimdiki zamanın mutlaklaştırılması, pozitivistlerin düştüğü yanılsa farkında olmadan düşmek olduğunu belirtir. Horkheimer' a göre tarihçinin görevi, çekilen acıların unutulmamasını sağlamak ve bu sayede tarihsel değişim isteğini canlandırmak olmalıdır.⁸¹

Horkheimer' ın Dilthey, Bergson ve Nietzsche' ye genel anlamda üç noktada eleştiri getirdiği görülmektedir. İlk bu filozofların modern toplumun tehditlerine karşı bireyi savunmada çok fazla aşırıya kaçtıkları eleştirisi, ikinci olarak gerçekliğin maddi yanının ihmal edildiği yönünde eleştiri ve üçüncü eleştiri de burjuva rasyonalizminin soyut ve biçimsel olduğunu gösterirken, bu görüşlerini aklın kendisinin yadsınmasına kadar götürmelerine ilişkindir.

Yukarıda sözü edilen eleştirilerden ilkinine ilişkin detaylandırma için tekrar Horkheimer' ın Kant' la olan ilişkisine dönmekte fayda vardır. Horkheimer' a göre Kant felsefesindeki ikiliklerden biri de görev ve yararın oluşturduğu ikiliktir. Kant bireysel ahlaki pratik akılla yaratılan ve kamusal ahlaktan tamamen ayrı bir alan olarak ele alır. Bu noktada Horkheimer, Kant' ın bu görüşünün 20. Yüzyılın bir tespiti olarak doğru olduğunu düşünse de söz konusu ayrılığın ya da çelişkinin asla giderilemeyeceği düşüncesine katılmamaktadır. Ona göre bu durum birey ile toplum arasındaki farkı mutlaklaştırmakta, bu farklılığın sonuçlarının yalnızca tarihsel olarak geçerli olabileceğini göz ardı etmekte ve böylece de statükoyu olumlamaya giden bir düşünceye neden olmaktadır. Horkheimer' a göre Kant' ın düştüğü bu yanılsa yaşam felsefecileri de düşmektedirler.

Horkheimer, ayrıca bu bağlamda Kant' ın "kategorik buyruk" una yönelik de eleştirilerde bulunmaktadır. Horkheimer Kant' la öz çıkarın dışında

⁸¹ Martin Jay, **Diyaletik İmgelem**, s. 82–83

farklı bir ahlaki hareket ettiricinin varlığı noktasında uzlaşmaktadır ancak bu hareket ettiricinin, dışavurumunun Kant' ın dediği gibi görev değil siyasal eylem ya da yönelim olduğu kanaatindedir. Horkheimer' a göre en azından 20. Yüzyılın başlarında durum böyledir. 19. Yüzyıl başlarındaki koşullar Kant' ın bunu görmesini engellemiştir ancak 20. asırda ahlaki eylemin icra edileceği en uygun ve doğru sahne siyaset sahnesi olmuştur. Çünkü bu dönemde adalet hemen sağlanması gereken acil bir görev olarak insanlığın önüne gelmiştir. Sonuç olarak Horkheimer, Kant' ın yaptığı gibi yaşam felsefecilerinin de ahlaki amaçlara ulaşabilmenin yolunun siyasal pratikten geçtiğini göremedikleri iddiasındadır.⁸²

Horkheimer' ın yaşam filozoflarına ikinci eleştirisi, gerçekliğin maddi boyutunu gözden kaçırmaları ve böylece felsefelerini örtük bir idealizme kaydırmaları noktasındadır. Kuşkusuz Horkheimer, bu üç düşünürden de farklı olarak materyalist bir filozoftur. Ancak buradaki eleştiri, Ortodoks Marxizmi'nin katı maddeci tutumunun bir göstergesi şeklinde ortaya çıkmamaktadır. Aradaki farkı daha doğru bir biçimde gösterebilmek için Horkheimer' ın materyalist çizgisini derinlemesine irdelemekte fayda vardır.

Horkheimer için, gerçek materyalizm; manevi hayatı tümünden reddeden ve kabaca her şeyi maddeye indirgeyip ona ontolojik bir öncelik taşıyan bir anlayış değildir. Ayrıca Ortodoks Marxizmi'nin ekonomik altyapının, kültürel üst yapı karşısında tarihin her döneminde öncelikli olduğu ve olacağı varsayımı da Horkheimer' ın felsefi yönelimine göre hatalıdır. Kapitalist düzende ekonomik alt yapının hayati bir önemi olduğu doğrudur ancak, alt yapı ve üst yapı tarih boyunca birbirlerini karşılıklı etkileyegelmektedirler ve bu düzende ekonomik alt yapının önceliği mutlak bir hakikat değil tarihsel bir olgudur. Bu anlamda söz konusu ilişki zamana bağlı olarak değişebilir bir potansiyele sahiptir.

⁸² Max Horkheimer, "Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram** s.121

Horkheimer, Ortodoks Marxistlerin, diyalektik maddeciliği mutlak bilginin anahtarı olan kesin bir bilgi teorisi olarak göstermelerine de şiddetle karşı çıkmaktadır. Horkheimer' a göre böyle bir iddia hükmetme arzusunu azdırmaktan başka bir şeye yaramamaktadır. O, bu görüşün, temellerini Hobbes'da bulan, doğaya karşı egemen olma tutumunun altında var olan bir görüş olduğunu iddia etmektedir.⁸³

Horkheimer' ın her türlü mutlaklık iddiasına karşı çıktığı daha önce belirtilmişti. Ona göre böylesi bir imkânın reddi, görecelikçi bir materyalizmi savunmak anlamına gelmemektedir. Çünkü algılamının nesneleri insan ürünüdür ve dolayısıyla doğanın kendisi de insanın farklı zamanlarda farklı algıladığı ve değişiminde insanın aktif rol oynadığı bir olgu olarak ikili bir tarihsel karaktere sahiptir. Sonuç olarak insanın doğaya yönelik algısı ve bilgisi, yine doğaya karşı kendi gerçekleştirdiği eylemlerle şekillenir. Burada doğa ve insan; özne ve nesne arasında hiç kesilmeyen, karşılıklı etkileşim içinde süregiden diyalektik bir süreç söz konusudur. İşte Horkheimer' ın savunduğu materyalizm anlayışı da bu diyalektik süreci ortaya çıkarabilecek bir biçimde diyalektik nitelikte olmalıdır. Dolayısıyla Horkheimer' ın elinde materyalizm, Ortodoks Marxizmi'ndeki katı determinist ve donuk görünümünden kurtulmuş ve daha dinamik bir hal kazanmıştır. Ayrıca Horkheimer, kendi diyalektik materyalizm anlayışında, öncekilerden farklı olarak bireyi totalite içinde eritmemiş, ona tarihsel ve bilişsel aktif özne rolünü vererek, bireyin özgürlüğünü ve etkinliğini tekrar sağlamayı başarmıştır. Zira Horkheimer' ın materyalizm anlayışında diyalektik, insandan ve onun eylemlerinden tamamen bağımsız, nesnel bir süreç olarak değil, insan ile doğa arasındaki gerilimli etkileşimi kavrayabilecek bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda da Horkheimer' ın Ortodoks Marxizmi'ne kıyasla, Marx' ın kendi felsefesine daha yakın bir çizgide durduğu rahatlıkla söylenebilir.

⁸³Horkheimer, **a.g.m.** s.110 – 113

Bütün bunların ışığında şu söylenebilir ki, Horkheimer' ın diyalektik materyalizm anlayışında dolayım, sosyal gerçekliğin kendisini ortaya koyabilmek açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Toplumsal gerçeklik hiçbir zaman tamamlanmış, bitmiş değildir. Horkheimer' a göre, toplumsal bir teorinin altında yatan hiçbir toplumsal olgu yoktur. Aksine totalite ile onun momentleri arasında karşılıklı ve kesintisiz bir etkileşim vardır. Bu anlamda kültürel fenomenlerin, yani üst yapının ekonomik alt yapının basit bir yansıması olduğu saptaması yanlıştır. Kültür, Horkheimer ve Frankfurt Okulu'nun diğer temsilcileri için hiçbir zaman tamamen ikincil bir unsur olarak değerlendirilmemiştir. Kültür ile o toplumun alt yapısı arasındaki ilişki çok boyutludur. "Bütün kültürel görüngülerin, sınıf çıkarlarının düz bir yansıması olarak değil, toplumsal bütünlüğün aracılığı ile dolayımlanmış olarak ele alınmaları gerekir. Bunun anlamı, kültürel görüngülerin, statükoyu olumsuzlayıp reddeden güçler dâhil, bütünün içindeki karşıtlıkları ifade etmekte olduğudur."⁸⁴

Horkheimer' ın toplumsal bütünlük üzerindeki bu vurgusu realiteyi, toplumsal realiteyi ya da bir bütün olarak hakikati tek bir yanıyla ele alıp değerlendiren görüşlere de karşı çıkması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Gerçekten de hem Horkheimer hem Adorno hem de diğer eleştirel teorisyenler, mutlak hakikati ya da toplumsal bütünü tek bir boyutuyla irdeleyen ve o boyuta indirgeyen her türlü sisteme karşı eleştirel bir tavır takınmışlardır. Bu eleştirel tutum, o kadar yoğundur ki eleştirel teorinin karakteristik özelliklerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Horkheimer' ın mutlak doğru bilgi ve nihai diyalektik konusundaki eleştirisi onun tam bir "toplumsal insan" tanımı yapılmasını da doğru bulmaması sonucunu doğurur. Çünkü Horkheimer' ın düşünemesinin mantıki bir sonucu olarak sadece doğa üzerinde değil hatta belki de daha çok insan üzerinde konuşulurken bir mutlaklıktan söz etmek olanaksızdır. Bu

⁸⁴ Jay, *Diyalektik İmgelem*., s.87

anlamda hem genel olarak eleştirel teori hem de Horkheimer, felsefi bir antropolojinin olanaksızlığına inanmaktadır.

Horkheimer' in antropolojiye karşı olan bu negatif tutumunun temelinde ise Karl Marx vardır. Marx, Feuerbach eleştirisinde insanın zamandan bağımsız olarak değişmeden kalan tek yanının kendini sürekli yenileyebilmesi olduğunu ifade etmektedir. Horkheimer' da her dönemin karakterinin belli bir insan doğasına denk düştüğü iddiasının fazlasıyla uyumlu bir bakış açısından kaynaklandığını düşünmektedir.⁸⁵ Her dönemde öne çıkan ve o dönemin insanına özgü olduğu düşünülen belli karakteristik özelliklerin olduğu doğrudur. Ancak bu özellikler yine de toplumun tamamını yansıtmamaktadır. “ Yunanistan da sadece yurttaşlar değil köleler de vardı ve Fransa’ da sadece grandseigneur’ler değil, çiftçiler, burjuvalar ve kent proletaryası da vardı.”⁸⁶

Horkheimer, hem genel tarihsel süreçte hem de belirli tarihsel dönemlerin içerisinde birbirleriyle aynı pratik gereksinimleri paylaşan, aynı ahlaki ve dinsel inançlarda olan insanların olduğunu kabul etmekle birlikte bu benzerliğin yüzeysel bir biçimde tek bir insan doğasına dayandırılmasını reddetmektedir. Çünkü bu görüş, bireylerin yukarıda sayılan ortak paydalarını belirleyen insan dışı faktörleri ya göz ardı eder ya da o faktörleri de birleştirir. İnsan doğayla sürekli bir savaşım, daha önce de belirtildiği gibi sürekli gerilimli bir ilişki halindedir. Bireyi belirleyen, genel bir insan doğasından ne kadar pay aldığı değil, bu savaşımındaki pratik eyleminin yanı sıra toplumsal ve kültürel, özel koşullarıdır. “Toplum ve doğa arasındaki değişen takımlanışlardan, sosyal grupların birbirleriyle ilişkileri doğar ve bu ilişkiler bireylerin manevi ve ruhsal yapısı açısından belirleyici olurlar, yine bu yapı da toplumsal yapıya geri etki eder.”⁸⁷

İnsani niteliklerin belirlenmesi çok boyutlu bir süreçtir. Felsefi bir antropoloji oluşturma çabası bu süreci tek bir boyuta indirger. Bu anlamda

⁸⁵ Max Horkheimer, “ Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar”, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s.141

⁸⁶ **a. g. m.**, s.141

⁸⁷ **a. g. m.**, s.142

modern felsefi antropoloji, ortaçağa özgü dinsel bir mutlak otoritenin yıkımından sonra burjuva düzeninin dayattığı tüm insan etkinliklerine meşruiyet kazandırma çabaları çerçevesinde dinsel otoritenin boşluğunu dolduracak yeni kapsayıcı, mutlak ilkeler koyma çabasına denk düşmektedir. Başka bir deyişle, modern burjuvazi, kendi eliyle yıktığı dinsel ve bu yüzden de mutlak ilkelerin yerine içerisinden mevcut düzendeki insan eylemlerinin haklılığını çıkarılabileceği başka bir ideal koyma çabası içindedir. Daha doğru bir ifadeyle; burjuvazi böyle bir gereksinim içindedir. İşte felsefi antropolojinin genel insan modeli de bu idealist çabaya denk düşmekte, bu gereksinime cevap vermektedir.

İnsanlar kendilerine dayatılan mevcut toplumsal düzende niçin başka türlü değil de öyle davranmak zorunda olduklarını sorduklarında verilecek cevabı felsefi antropoloji hazırlar. “Modern felsefi antropoloji, bireyin yaşamına, dünyanın şimdiki halinde bir anlam verecek bir norm bulmaya yönelik güç denemelerinden biridir.”⁸⁸ Felsefi antropoloji, dinsel gücün ve dolayısıyla daha iyi bir yaşam süreceği “öteki dünya” garantisinin ya da vaadinin bağlarından kopmuş olan ve böylece yaptıkları fedakârlıkların sonucunda – ki burjuva ahlakının bireyden beklediği bu fedakârlıktır. – kendisini bekleyen sadece ölüm ya da başka bir ifadeyle hiçlik olduğu gerçeğiyle karşılaşan bireye, söz konusu fedakârlıkları sorgusuzca yapmaya devam etmesi, böylece de toplumsal düzenin yeniden üretilmesinin bireyin pratik eylemi yoluyla sürdürülmesi için kapsayıcı bir ilke sağlar. Dolayısıyla felsefi antropoloji kaynağını, burjuva düzenin acizliğinden almaktadır.

Horkheimer’ın Marx’ tan etkilendiği bir başka nokta da emeğin insan etkinliğinin değişmez, aşkın bir kategorisi olarak görülmesine karşı takındığı negatif tutumdur. Marx, çalışmada emeğin merkezi bir rol oynamasının kapitalist toplumlarda yabancılaşmış emek sorununa yol açtığını belirtirken Horkheimer, çalışmada emeğin fetişleştirilmesini perhizci bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu durum, insanın bireysel mutluluğunun

⁸⁸ Horkheimer, **a. g. m.**, s.146

toplumsal bütünlük karşısında kaybolmasına neden olmaktadır. Emek bu kadar merkezi bir konuma sahip olunca insan, görev ile mutluluk arasında bir seçim yaptığında görevi mutluluğa tercih edecektir. Temelinde Kant' ın ödev ahlakındaki mutluluk – görev ikilemi olan kapitalizm etkisini hissettirdikçe toplumsal bütünlüğe karşı görev, mutluluğa oranla öyle bir ağırlık kazanır ki; kişisel mutluluk neredeyse unutulur. Kapitalizm de işte bu noktada bireyin mutluluğunun bu bastırılışının telafisi olarak kitlelere eğlendirici temalar sunmak suretiyle hoşnutsuzluğun bilincini uyandırmamaya çalışmaktadır. Nitekim eleştirel teorinin ikinci dönemine damgasını vuran kültür endüstrisi kavramı, bu süreç üzerine yapılan çalışmaların etrafında şekillenmektedir.

Horkheimer' a göre burjuvazinin ahlakı yukarıdaki sebeplerden ötürü çileci bir ahlaktır. Oysa Horkheimer, buna karşı “bencilliğin fazilet ve onurunu savunmuştur.”⁸⁹ Horkheimer savunduğu bu görüşün öncülleri olarak, Aydınlanma döneminden Claude Adrien Helvetius⁹⁰ ve Marquis de Sade⁹¹ 19. Yüzyıldan ise Friedrich Nietzsche' yi gösterir. Sade ve Helvetius; görüşleri çarpıtılsa da ahlak adına savunulan çileciğe cesurca tepki göstermişler; Nietzsche ise Batı kültürünün temalarından biri olan nefis bastırılmasını huzursuz bir ruh halinin göstergesi olarak değerlendirmiştir. Horkheimer' ın bu düşüncülerden farkı ise, bireysel mutluluktaki toplumsal boyuta dikkat çekmesidir. Ona göre gerçek bencil ahlaka sahip birey; en yüksek hazzın toplumsal anlamda karşılıklı etkileşimle geleceğini bilen kimsedir. Sonuç olarak Horkheimer bireyle toplumun; özneye nesnenin zıtlığına kesinlikle karşı çıkmıştır.

Horkheimer' ın yaşam filozoflarına karşı üçüncü eleştirisi yani, rasyonalizmin katı tutumuna karşı yaptıkları eleştirilerde akli reddedecek

⁸⁹ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, s.92

⁹⁰ **C.A.Helvetius (715-1771):** 18. Yüzyıl Fransız Aydınlanmasının en önemli filozoflarından biridir. Aydınlanma düşüncesinin temel eseri olarak gösterilen Ansiklopedinin yazılmasında önemli katkıları olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cevizci Ahmet, **Aydınlanma Felsefesi**, Ezgi Yay. 2002 s.133-137

⁹¹ **M. De Sade (1740-1814):** Kabaca acıdan zevk alma halinin felsefesi olan Sadizmin isim babası olan Fransız filozof. Aydınlanma döneminde yazdığı romanlarla cinsel hazzı ve doğayı yüceltip her türlü ahlaki eğilimi aşağılayan bir düşüncenin temsilcisi olarak Aydınlanma düşüncesine savaş açan filozof. Detaylı bilgi için bkz: Cevizci Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay. 6.Baskı İstanbul 2005 s. 1441

kadar aşırıya gitmelerine yönelik eleştiriye detaylıca irdellemek için Horkheimer'ın akıl kavramını hangi anlamda değerlendirdiğine bakmakta fayda vardır. Horkheimer'ın akıl kavramına yüklediği anlam hem eleştirel teorinin hem de kendi felsefi yöneliminin anahtar noktasıdır. Denilebilir ki, bu nokta eleştirel teorinin üzerine bina edildiği ana temeldir. Horkheimer, akıl konusunda Kant'la başlayan ve Hegel'le devam eden Alman felsefe geleneğini izlemektedir. Bu anlamda o da Alman idealistleri gibi aklın iki ayrı yetisi olduğu görüşünü savunmaktadır. Buna göre akıl, us ve anlık olmak üzere iki ayrı yetiye sahip bir güçtür. Anlık verili olanla ilgilenir ve bunun ötesine geçemez. Anlık için dünya benzerlikler ve zıtlıklardan oluşan nesneleri içinde barındıran bir olgular yığındır. Anlama ise anlığın ulaşabildiği yüzeysel alanın ötesine geçen ve buradaki diyalektik ilişkileri kavrayabilen bir yetidir. Dolayısıyla anlama realitenin gerçek niteliğini fark edebildiği için anlıktan daha üstün bir yetidir. İşte Horkheimer'a göre yaşam filozofları akıl eleştirilerinde akli tamamen anlık yetisine indirgeyerek eleştirilerini yapmışlar ve bu sebepten de onu tamamen geçersiz ve eksik bir yeti olarak tümünden yadsımışlardır. Oysa Horkheimer'a göre modern bilimin akli sadece bu yetiyle yani anlıkla sınırlandırmaya çalışması veya o şekilde ele alması, aklın sınırlı bir yeti olduğunun değil, bilimin akla dair yanlış bir bilince sahip olduğunun göstergesidir. Yaşam filozoflarının göremedikleri nokta tam olarak budur. Bu sebeple bu eleştirilerinde de aşırıya kaçmaktadırlar.

Tüm bu bilgilerin ışığında özetle, Horkheimer'ın bu zengin felsefi formasyonunun ve bunun belirlediği kişisel felsefi ilgisinin birkaç noktada eleştirel teorinin genel karakteristiğini belirlediği söylenebilir. Buna göre, Horkheimer'ın özellikle diyalektik yöntemin bitmemişliği ve genel, kapsayıcı bir bilginin ve böyle bir bilgiye sahip olabilecek bir öznenin olmadığı düşüncesi, eleştirel teorinin sürekli bir eleştiri halinde, bitmemiş bir teori olarak ortaya konmasında belirleyici olmuştur.

Bunun yanında, Kant'la başlayan Alman geleneğinden gelen etkiyle Horkheimer'ın aklın iki yetili bir güç olduğunu kabul etmesi ancak Kant'tan

farklı olarak bu iki yeti arasında nihai bir uçurumun değil, bitmeyen diyalektik bir gerilimin olduğu düşüncesi eleştirel teorinin özne – nesne ilişkisine dair belirleniminin de temelinde yer almaktadır. Buna göre eleştirel teori, ne, hem bilen özne olarak bilginin oluşumunda hem de eyleyen özne olarak tarihsel süreçte özneyi tek etkin güç olarak kabul eder ne de söz konusu süreçleri özneyi tamamen yadsıyacak bir biçimde nesnel süreçler olarak görür. Eleştirel teoriye göre insan aklındaki diyalektik gerilim alanı, özne ile nesnenin tarihsel süreçteki gerilimli ilişkisinin bir yansımasıdır. Ya da tam tersi. Eleştirel teori için hem bilginin oluşum sürecinde hem de tarihsel süreçte özne ve nesne diyalektik bir gerilim içindedir. Bu gerilimli süreç de ancak sürekli bir eleştirel diyalektik yöntemle kavranabilir. Bu anlamda bu gerilimli ilişkinin asla bitmeyecek olması, asıl görevi toplumsal düzenin iyileştirilmesi açısından bu ilişkiyi kavramak olan eleştirel teorinin de bitmemişliğini belirlemektedir. Eleştirel teorinin bu bitmemişliğinin mantıksal sonucu olarak o, kurtuluş için herhangi bir reçete de ortaya koymamaktadır. Zira Horkheimer’ın Hegel diyalektiğinin eleştirisini ve genel olarak tüm mutlakçı sistemlere karşı eleştirisinin bir sonucu olarak, eleştirel teori kendi nesnesiyle arasındaki bağı koparmamıştır. Hatta bu bağ zorunlu olarak vardır. Eleştirel teori bu sebeple kendi nesnesine aşkın değil ona içkin bir teoridir. Dolayısıyla dışarıdan bir bakışla, bir doktorun hastasına takındığı tavor gibi, bir teşhis ve bunun sonucunda yazılacak bir reçete, eleştirel teorinin ortaya çıkış amacıyla çelişir.

Ama bu eleştirel teorinin amaçsız bir teori olduğu anlamına da gelmez. Eleştirel teorinin amacı, toplumsal düzendeki iyileştirici dinamikleri körelten unsurlara karşı yılmak bilmez bir eleştiri yoluyla bunlarla savaşmak ve böylece toplumdaki bireyleri söz konusu ilerletici dinamikleri kavrayacak bir bilinç düzeyine yükseltmektir. Eleştirel teorinin bu karakteristik özellikleri, Adorno’nun felsefi yönelimlerinin de ortaya konmasıyla daha belirgin bir biçimde hissedilecektir.

Bilindiği gibi Adorno’nun Frankfurt Okulu’na katılımı enstitü Amerika’da iken gerçekleşmiş ve bundan sonra, enstitünün ortaya koyduğu eserlerin

büyük bölümündeki değerlendirmeler Adorno ve Horkheimer' in ortak görüşleri olarak sunulmuştur. Ancak Adorno ve Horkheimer' in felsefi düşüncelerindeki bu ortaklık ve kısmen beraberlik bu düşünürlerin Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü çatısı altında birleşmelerinden çok daha eskilere dayanmaktadır. Adorno ile Horkheimer' in doktora tezleri Cornelius tarafından yönetilmiştir. Nitekim bu iki filozofun ilk tanışmaları da Cornelius' un verdiği bir dizi seminer sırasında olmuştur. Bu tarihsel olgunun burada belirtilmesinin sebebi Adorno ve Horkheimer' in çok benzer felsefi etkilerden geçerken kendi düşüncelerini oluşturduğu ve Adorno daha enstitüye katılmadan, yani Horkheimer' la birlikte yazmaya başlamadan önce bile ortaya koyduğu eserlerde Horkheimer'inkine çok yakın değerlendirmelerde bulunduğuna vurgu yapmaktır. Bu açıdan Adorno'nun felsefi yöneliminin temellerine ilişkin bir incelemede daha önceden Horkheimer'inkine yer verilmişse tekrara düşmemek özen gösterilmesi gereken bir noktadır. Bu çalışmada da bu sebeple Adorno'nun düşün yönelimini özgün kılan unsurlara değinilmekle yetinilecektir.

Adorno'nun felsefi düşüncesinin temelinde yatan belki de en önemli nokta, onun her türlü özdeşlik ve mutlakçılık düşüncesine karşı takındığı olumsuz tavidir. Bu eleştirel tavrın arkasındaki en önemli belirleyici de Walter Benjamin (1892 – 1940)' in insanın gerçeklikle ilgili algısının oluşumu sırasındaki zihinsel süreçlere ilişkin görüşleridir. Benjamin' e göre gerçeklikle ilgili algımız kendi gerçekleştirdiğimiz eylemlerimiz sonucu olarak edindiğimiz tek tek farklı öğelerin birleştirilip anlamlı bir bütün oluşturma sürecinin gerçekleştiği düzenleyici bir faaliyettir. Bu anlamda Benjamin'e göre gerçeklikle ilgili algı o gerçekliği anlamlandırma faaliyetidir. Algı bu yanılla gerçekliği, bir anlamda belirlerken diğer yandan kendisi de sosyal ve tarihsel süreçlerle belirlenmektedir. Dolayısıyla Benjamin' e göre gerçeklik ile ona yönelen bilinç, yani özne ve nesne arasında karşılıklı bir belirlenim ilişkisi söz konusudur. Algı gerçekliğe düzen vererek onu anlamlandırırken kendisi de gerçeklik tarafından dolayımlanır ya da koşullanır. Saf gerçeklik algı sırasındaki düzen verici faaliyet olmadan anlamsızdır. Ne var ki, algılamanın

bu düzen verici yönü, yani onun aktif bir çaba olduğu, rutin algı sırasında çoğu zaman gözden kaçmaktadır.⁹²

İşte Adorno'nun Benjamin karşısında duyduğu hayranlığın temelinde de bu düşünceler yatmaktadır. Benjamin' in bu görüşleri Adorno'nun doğa ve insan ya da bütün – parça ilişkisine bakışını belirlemiş, bu bakış da Adorno felsefesinin temelini oluşturmuştur. Burada Adorno'nun Benjamin'le birlikte Kantçı bilinç teorisini de olumlamakta olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Adorno, Benjamin' in algısız gerçekliğin boş olduğu iddiasını kabul ederken, Kant' ın meşhur “algısız kavramlar boş, kavramsız algılar ise kördür” yargısını da kabul etmiş olmaktadır. Zira burada da algının ve gerçekliğin birbirlerini belirledikleri bir durum söz konusudur. Ancak Horkheimer gibi Adorno da; Kant'taki bu aktif unsurların bir doğa lütfu olduklarını kabul etmemekle Kant' tan ayrılmaktadır.

Adorno'nun gerçeklikle insan bilinci arasında var olduğunu iddia ettiği bu etkileşimden, gerçekliğin ancak tek tek momentlerin birbiriyle sürekli değişen ilişkileriyle anlamlı olacağı ve tersi; yani tek tek momentlerin bir bütün içinde, o gerçekliği oluşturan diğer kısmi parçalarla olan ilişkisi içinde var olacağı sonucunu çıkarmaktadır. Bu açıdan Adorno' ya göre bilincin sahip olduğu, gerçekliğe anlam kazandırarak onu belirleme yetisi çok önemlidir. Çünkü yaşanan dönem her alanda bir düş kırıklığının, yoksulluğun, sefaletin olduğu bir dönemdir ve bunun sebebi de gerçeklikle bilinç arasındaki bu bağın koparılması ya da yanlış bir biçimde ele alınmasıdır. Bu anlamda yeni bir düzen verme gerekliliği söz konusudur. Felsefenin görevi de bilinçteki bu gücü kullanarak gerçeklikle ilgili oluşturulmuş yanlış düzenlerin yerine yeni ve doğru bir düzen ortaya koymaktır. Bu da kuşkusuz algımızı yöntem bilincin doğru bir biçimde kullanılması ile gerçekleştirebilir.

Adorno'nun bilinç ile gerçeklik, doğa ile insan, toplumsal bütün ile birey, özne ile nesne arasında var olduğunu savunduğu bu gerilimli ilişki onun bu ikisinden birini diğerine indirgeyen tüm felsefi sistemlere, kısaca

⁹² Williem Van Reijen, **Adorno: Bir Giriş**, s.8 – 9

geleneksel felsefenin özdeşlik teorisine kesin bir karşı çıkışı beraberinde getirmektedir. Gerçekten de her türlü özdeşlik düşüncesinin kesin reddi Adorno felsefesinin her döneminde temel unsur olarak öne çıkmaktadır. Buna göre özne ve nesnenin özdeşliği, bu ister idealizmdeki gibi ideal bir varlığın kuşatmasıyla olsun ister pozitivismdeki gibi totaliter bir bilimcilikle olsun felsefenin yolunu saptırmak anlamına gelmektedir.

Adorno'nun geleneksel felsefe eleştirisini, söz konusu geleneğin en uç temsilcileri olarak gördüğü Husserl ve Heidegger felsefeleri üzerinden geliştirmektedir.⁹³ Özellikle Husserl eleştirisi Adorno felsefesinde geleneksel teori eleştirisinin kendisini en açık bir biçimde gösterdiği noktadır. Adorno, felsefi düşünce sürecinin başlarında büyük bir hayranlık duyduğu Husserl' e sonraları gitgide daha eleştirel bir bakışla yaklaşmıştır. Adorno Husserl' in idrakin açıklanabilmesi için psikolojizmi aşmak gerektiğine ilişkin söylediklerine katılmaktadır ancak onun aşkın öznenin varlığına ilişkin yaptığı vurguyu da kıyasıya eleştirmektedir. Bu sebeple Adorno, Husserl' de övgüye değer bulduğu psikolojizmi aşma çabasının başarısızlığa uğradığını ifade etmektedir.⁹⁴

Horkheimer gibi her türlü mutlakıyetçi ve indirgemeci felsefelere karşı olan Adorno için Husserl felsefesi de değişmeyenin ardındaki özü arama bakımından indirgemeci bir felsefe olarak değerlendirilmektedir. Adorno' ya göre ilk ilkeleri arama arzusu kendi içinde örtük bir özdeşlik teorisi barındırır. Bu felsefenin temellerinde örtük olarak her şeyin ardında, tüm var olanı kapsayan bir öz, özneye nesneyi aynı potada eriten bir ilke arama vardır. Adorno' ya göre Husserl' in yaptığı, tüm gelip geçenlerin ardındaki değişmeyi, yani yeni olanın içindeki eskiyi bulma çabasıdır. Ancak böyle bir çabanın mantıki sonucu bilginin fetişleştirilmesi, donuklaştırılmasıdır.

Horkheimer' da olduğu gibi Adorno' ya göre de hakikat, öznenin nesneye ya da nesnenin özneye indirgenmesiyle değil aksine bu ikisi arasındaki güç alanının korunmasıyla elde edilebilir. Çünkü hakikatin

⁹³ Willem, van Reijen, **Adorno: Bir Giriş**, s. 32.

⁹⁴ a.g.e. s.33

bulunabileceği alan tam olarak bu alandır. Değişmezi aramak her durumda şeyleşmeye götürür; bu da var olan düzeni olduğu gibi kabul etmek demektir. Adorno' ya göre doğru olan yeninin içindeki eskiyi değil, bunun yerine eskinin içindeki yeniye bulup çıkarmaktır. Adorno, Husserl' in kendi fenomenolojisini sezgiye dayandırmasına da karşı çıkmaktadır. Ona göre sezginin insan yaşantısının canlı deneyiminin önemli bir ögesi olduğu doğrudur. Ancak bunun mutlak bilgi yöntemi olarak görülmesi, her türlü mutlakçı görüş gibi yanlış ve zararlıdır.

Adorno'nun Husserl' e yaptığı eleştirilerden bir başkası ise onun mutlakçı mantık anlayışı üzerinedir. Formel mantığa duyulan aşırı güven ve buna bağlı olarak onu mutlaklaştırmak biçim ve içerik ikiliğini sürdürerek toplumsal sorunlara yol açmaktadır. Adorno bu noktada formel mantık yerine diyalektik mantığı önermektedir. Biçimsel mantık zıtlık ve aynılık yasalarıyla doğadaki egemenlikle sonuçlanır. Oysa daha önce de belirtildiği gibi ona göre, hakikatin merkezinde özne ve nesnenin karşılıklı olarak birbirini üretmesi vardır. Adorno' ya göre verili olanı şeyleştirme; burjuva toplumunda bireyin yaşam deneyimini tahrip ederek, bu yaşam deneyiminin yerine kolay yönetilebilen, cansız kavramları geçirir. Böyle bir düşünme de kolayca siyasal alandaki mutlak ideolojiye; örneğin faşizme dönüşebilir.

Görüldüğü gibi Adorno'nun geleneksel felsefeye olan eleştirisi, özellikle onun kullandığı formel mantığın doğasında bulunan özdeşlik teorisi ve bunun sonuçlarına ilişkindir. Adorno, formel mantığın reddi konusunda Hegel'le aynı çizgide görülmektedir. Hegel de kendi felsefesinde formel mantığa ve özellikle de bu mantığın özdeşlik ilkesine karşı çıkmakta, bu mantık yerine yeni bir mantık geliştirmeye çalışmaktadır.

Adorno ise formel mantığın reddi konusunda Hegel' i takip etmesine rağmen onun bu mantık yerine geliştirmeye çalıştığı yeni mantığın da özdeşlik düşüncesine dayandığını düşünmekte ve bu açıdan Hegel' i eleştirmektedir. Adorno' ya göre Hegel felsefesinin temelinde bulunan olumsuzlamanın olumsuzlanması da yeni bir özdeşliktir. Adorno, Hegel' in

olumsuzlamanın olumsuzlanması ilkesini oluştururken matematikteki eksinin eksi ile çarpımını model aldığını⁹⁵ ve bu çarpımın artı olması gibi olumsuzlamanın olumsuzlanmasının da olumluyu doğuracağını ve her olumlayıcı düşüncenin kendi içerisinde bir özdeşlik düşüncesi içerdiğini, bu sebeple de Hegel’ in formel mantığın özdeşlik ilkesini çürütürken aslında yeni bir özdeşlik teorisi kurduğunu söylemektedir. Bu anlamda Adorno’ ya göre “olumsuzlama gelip geçene kadar olumsuzlamadır. Bu Hegel’ den kesin bir kopuştur”.⁹⁶ Adorno’ ya göre olumsuzlamanın olumsuzlanması bir yanılgıdır. Bu olsa olsa olumsuzlamanın yeterince olumsuz olmadığını kanıtlamaktadır. Adorno’nun Hegel eleştirisinin temelinde olumsuzlamanın olumsuzlanmasının olumlu olduğu düşüncesi vardır ve bu eleştirinin amacı olumsuzlamanın, olumlamayı doğurduğu anda ortadan kalkacağını göstererek Hegel felsefesinin yeterince sağlam bir yapı oluşturamadığını ortaya koymaktır.

Adorno’ ya göre Hegel felsefesi sentez aşamasında kendi yöntemini, yani diyalektiği ortadan kaldırmaktadır. O bu anlamda Hegel diyalektiğinden de geleneksel felsefenin formel mantığından da farklı bir diyalektik önermektedir. Bu diyalektiğin en belirleyici karakteri açık uçlu olması yani tamamlanmamış bir diyalektik olmasıdır. Adorno’nun bu diyalektik için kullandığı kavram ise “negatif diyalektiktir.”

Negatif diyalektik her türlü özdeşliğin reddi üzerinde temellenir. Adorno’ ya göre bu diyalektik özne ile nesne arasında bir özdeşlik olduğu düşüncesinin açık bir yanılsama olduğunun farkındadır. Bu sebeple de negatif diyalektiğin bir durma noktası, sentezle sonuçlanan bir bitimi de yoktur. Onu Hegel ya da Marx diyalektiklerinden ayıran en önemli özelliği budur. Eğer gerçeklik, ona bağlı olan tek tek momentlerin birbirleriyle ve dolayısıyla bütünün kendisiyle kurduğu gerilimli ve sürekli değişen bir ilişkisi içinde anlamlı olabiliyorsa ve bu sebeple gerçekliğe ancak sürekli değişen bu

⁹⁵ Theodor W. Adorno, **Negative Dialectics**, Almancadan İngilizceye Çev. E.B. Eshton, Routledge Yay. s.158

⁹⁶ Adorno, **a. g. e.**, s.160

ilişkilerin ortaya çıkarılması yoluyla ulaşılabiliriyorsa – ki Adorno için durum budur - , bu ortaya çıkarma işlemini yapacak diyalektik sürecin de hiçbir zaman durmaması gerekmektedir. Bu anlamda Adorno'nun negatif diyalektiğinde Hegel ya da Marx diyalektiklerinde bir başarı olarak ortaya çıkan nihai sentez aşaması, diyalektiğin başarısı değil aksine günahıdır, suçudur. Bitmiş bir diyalektik, gerçeklikle bağlantısını koparmış bir diyalektiktir. Gerçeklikle bağlantısını koparmış bir diyalektik ise artık diyalektik değildir. Bu sebeple diyalektik yöntemin bitmişliği kendi kendisiyle çelişen bir durumdur. Hegel de kendi diyalektiğini sonlandırdığı noktada onu bir özdeşlik teorisine dönüştürmüştür.⁹⁷

Adorno kendi yaşadığı dönemde insanlığın tanık olduğu tüm trajik gelişmelerin, özdeşlik teorisine dayanan tüm felsefi sistemlerin sonuna gelindiğinin bir göstergesi olduğu kanısındadır. Felsefe, bu özdeşlik teorileriyle içinde yaşanan toplumsal ortamı, verili düzeni tek gerçeklik olarak kabul etmekte, bunun yanında Heidegger' ın yaptığı gibi boş, temelsiz soruları inceleyerek, yaşanan acıları unutturmakta, en azından görmezden gelmektedir. Oysa felsefenin yapması gereken artık bu büyük söylemlerden vazgeçmek ve bunun yerine toplumsal bütünü ya da hakikati oluşturan tek tek momentlerin doğru işlevlerini ortaya koymak suretiyle bütünsel resme gerçek düzenini vermektir.

Adorno, felsefenin bu yanlış yola sapmasının nedeni olarak doğa bilimlerinin ve onun yöntemi olan matematiğin bütüne egemen olma iddiası ve genel olarak her türlü disiplinde model olarak kullanılmasını öne sürmektedir. Oysa pozitif bilimlerin sunduğu gerçeklik tutarlı bütünlüğün kendisi değildir. O, diğer tüm tekil bilimler gibi, sadece bu bütünün kısmi, sınırlı bir momentidir. Ancak pozitif bilim hakikatin bütününe verdiği iddiasıyla hem kendini hakikati oluşturan diğer momentlerden yalıtarak hem de hakikatin kendisiyle olan ilişkisini ortadan kaldırarak söz konusu kısmi

⁹⁷ Williem van Reijen, **Adorno: Bir Giriş**, s. 95 – 109

hakikati verme yetkisini de yitirmektedir. İşte Adorno' ya göre eleştirel teorinin amacı tutarlı bütünü pozitif bilimin tekelinden kurtarmaktır.⁹⁸

Adorno Benjamin' in etkisiyle asıl amacını, kültür dünyasında ya da genel olarak toplumsal düzende birbirinden kopuk olan ama aslında aynı gerçekliğin farklı görünüşleri ya da kısmi gerçeklikleri olarak var olan unsurları düzene sokmak ve böylece yeni ve gerçek bir kültüre ulaşmak olarak belirlemektedir. Söz konusu unsurlar sanat, ekonomi ve bilim gibi toplumsal düzende ilk bakışta farklı hakikat alanlarına ait disiplinler gibi görünen disiplinler olsa da Adorno için gerçek ilerici toplum düzeni hakikatin bu kısmi gerçekliklerinin bütün içindeki doğru işlevini yerine getirmesiyle elde edilebilir. Dolayısıyla bu momentler aslında birbirleriyle karşılıklı ilişki halindedir. Söz konusu ilişkiyi belirleyen toplumsal süreçler de devamlı bir değişim içindedir. Bu yüzden felsefenin görevi bu farklı momentleri bütünün içinde sürekli değişen bağlantılarıyla birlikte ele alıp sürekli yeniden yorumlama, başka bir deyişle sürekli bir eleştiriye tabi tutma olmalıdır. Bunun yolu da özel bilimlerin sonuçlarının birbiriyle ilişkilendirilmesidir.

Adorno bu noktada eleştirel teorinin söz konusu eleştirel bakış için motivasyonu daha iyi bir toplum hayalinden almadığını önemle vurgulamaktadır. Adorno bu noktada niyetsiz bir eleştiri peşindedir. Buradaki eleştiri daha iyi bir toplum hayaliyle değil, şimdi ve burada olanın eleştirilmesi gereken doğası nedeniyle. Bu düşüncenin diğerinden farkı eleştirinin kesilmesi gereken bir noktanın hayal edilmesini dahi yasaklamasıdır. Böylesi bir eleştiri herhangi bir ideal uğruna değil tam tersi verili olandan yola çıktığı için gerçek materyalist bir eleştiridir.

Görüldüğü gibi Adorno ve Horkheimer' in kişisel felsefi ilgileri eleştirel teorinin genel karakteristiğini oluşturmada doğrudan etkili olmuştur. Bu bölümün başında doğası gereği tam bir tanımını yapmanın yanlış olacağını iddia ettiğimiz eleştirel teorinin, bu gelinen noktada belirleyici özelliklerini saymak, hem burada anlatılanları toparlamak açısından hem de Horkheimer

⁹⁸ a.g.e., s.12

ve Adorno' da eleştirel teorinin muhataplarını belirlemek açısından faydalı olacaktır. Katkı yapan diğer düşünürlerle birlikte özellikle Horkheimer ve Adorno'nun şekillendirdiği eleştirel teori;

1. Her türlü sistem düşüncesine ve mutlaklık iddiasına karşı bir teoridir. Zira sistem düşüncesi farklılıkları ya ortadan kaldırır ya da bütüncül sistem içerisinde eritip aynılaştırır. Bu da sosyal düzenin verili haliyle kabulüne ve değişime olan inancın ortadan kalkmasına neden olur. Bütüncül sistem düşüncesi aynı zamanda bu sistemin mutlak gerçekliği ve nihai hakikati de elde edebileceği iddiasını içinde barındırır. Oysa eleştirel teoriye göre mutlak hakikati kendi bilincinde verili olarak bulabilecek bir özne düşüncesi salt bir yanılsamadır.
2. Eleştirel teori, her türlü özdeşlik düşüncesine de karşıdır. Özneyi nesneye ya da nesneyi özneye indirgeyen ve böylece bu ikisinden birini diğerinin içinde eriten her düşünce, gerçeklikle ilişkisini kaybeden bir düşüncedir. Zira gerçeklik, özne ile nesnenin sürekli ve diyalektik gerilimle birbirlerini belirlemeleriyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla özne ve nesne ne birbirleriyle tamamen özdeş ne de birbirlerinden nihai olarak kopuk fenomenlerdir. Aralarında bir belirleyicilik ilişkisi vardır ve bu ilişki diyalektik bir mahiyettedir.
3. Eleştirel teorinin mutlak hakikat iddiasındaki felsefelere ve özne – nesne ilişkisindeki özdeşlik ve mutlak ayrılık düşüncesine olan eleştirisi, onun kendi içinde de mutlaklık iddiasında olmamasını beraberinde getirmektedir. Eleştirel teoriye göre nesnesine uzaktan bakan ve onu dışarıdan donuk bir obje olarak değerlendiren ve bu şekilde kesin hükümlere varan her teori, yanlış bir teori olmak durumundadır. Eleştirel teori, kendi nesnesine içkindir. Bu anlamda da kendi nesnesiyle arasındaki bağı koparmamış, yani gerçeklikle ilişkisini kesmemiştir. Bu sebeple eleştirel teori tespitlerinin sonucunda bir reçete, bir çözüm önerisi sunmamaktadır. O, daha

önce söylendiği gibi nesnesine dışarıdan bir doktorun hastasına yaklaştığı gibi yaklaşmaz. Kendisinin de söz konusu problemin bir parçası olduğunu, başka bir deyişle kendisinin de hastalıklı bünyenin içinde olduğunu yani bütünün bir parçası olduğunun farkındadır. Bu anlamda o, söz konusu hastalığın aşılması için gereken toplumsal bilinci, yani daha iyi bir toplumsal düzene doğru evrilebilecek potansiyelleri harekete geçirecek bilinci uyandırmaya çalışmaktadır.

4. Toplumsal dolayımın her alanda kesilmeden devam ettiğini kabul eden eleştirel teori bu anlamda kendisini de bitmiş, tamamlanmış bir teori olarak ortaya koymaz. Hatta böylesi bir tamamlanmışlık eleştirel teoriye göre, kendi kendisini inkâr etmedir. Bu açıdan eleştirel teorinin görevi, toplumsal yanlış düzenin, ilerici dinamiklerini körelten her unsuru bıkmadan eleştirmek ve böylece değişimi gerçekleştirecek unsurları ortaya çıkararak ve değişimi hızlandırmaktır.

Görüldüğü gibi eleştirel teori mevcut toplumsal düzenin olumsuzluğu ön kabulünden ve bu olumsuzluğun yanlış bir bilinçten kaynaklandığı düşüncesinden hareket etmektedir. Eleştirel teoriye bu noktada, her türlü dogmaya ve ön kabule karşı bir teori olarak ortaya çıkmasına karşın kendisinin de belli ön kabüllerden yola çıktığı, kendi felsefi pozisyonunu bu önkabule dayandırarak belirlediği eleştirisi yapılabilir. Gerçekten de eleştirel teori, toplumsal düzenin olumsuzluğu ve bu olumsuzluğun temelinde akla yüklenen yanlış anlamın doğurduğu bir bilinç ya da bilinçsizlik durumu olduğu temelinde yükselmektedir. Bu temel kabul eleştirel teorinin varlık nedenidir. Bu anlamda eleştirel teori kendi eleştirdiği şeyi yapan bir düşünce gibi görülebilir. Ancak eleştirel teorinin bir 20. yüzyıl düşüncesi olduğu unutulmamalı ve bu düşünce 20. yüzyılın kendine özgü felsefi, sosyal, ekonomik şartları içinde değerlendirilmelidir. Böyle bir değerlendirmede, eleştirel teorinin ön kabulünün aslında 20. yüzyılda toplumsal ve düşünsel alanın tümüne yayılmış bir olumsuz hava olduğu görülecektir. 20. yüzyılda

ortaya çıkan tüm düşünceler aslında söz konusu olumsuz havayı ve çağın insanının içinde bulunduğu krizi temel bir tespit olarak kabul etmekte ve felsefelerini bu duruma çözüm arayışı olarak bina etmektedirler. Eleştirel teorinin bu düşünceler arasındaki ayırt edici özelliği söz konusu olumsuz durumun akla yüklenen yanlış anlamdan kaynaklandığını iddia etmesidir.

Bu anlamda eleştirel teoriyi en genel anlamıyla bir akıl eleştirisi olarak kabul etmek mümkündür. Bu açıdan eleştirel teorinin ilk eleştirel uğrağı da söz konusu toplumsal düzeni yöneten akıl yapılanması olarak araçsal aklın eleştirisidir. Bu akıl anlayışının egemenliği de özellikle tarihsel süreçte aydınlanma ile tehlikeli boyutlara varmıştır. Eleştirel teoriye göre bu aklın egemenliği altında gerçekleşen ve aydınlanma düşüncesiyle somutlaşan toplumsal düzendeki olumsuzluklar özellikle kendini bilimsel düşünce, kültürel araçlar ve bireysel yaşama yönelik toplumsal fenomenler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda eleştirel teorinin ana uğrakları söz konusu toplumsal olumsuzlukların ana motoru olarak aydınlanma eleştirisi ve bu olumsuzlukların aracı olarak kabul ettikleri pozitivizm ve kültür endüstrisi eleştirileridir. Bunun yanında bu olumsuzlukların modern toplumda ve bireyde yansması da eleştirel teorinin modern toplum eleştirisini oluşturmaktadır. Sonuç olarak eleştirel teorinin diğerlerinin yanında öne çıkan eleştirel uğrakları, araçsal aklın eleştirisi, pozitivizm eleştirisi, aydınlanma eleştirisi, modern toplum eleştirisi ve kültür endüstrisi ya da kültür eleştirisi olarak ön plana çıkmaktadır.

2.2. ARAÇSAL AKLIN ELEŞTRİSİ

Eleştirel teorinin genel olarak mevcut toplumsal düzenin olması gerektiği gibi olmadığı varsayımından hareket ettiği daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. İşte eleştirel teoriye göre bu olumsuz durumun temelinde mevcut düzende en yüksek boyutlarına ulaşmış bir yanlış bilinç vardır. Bu yanlış bilinç, akıl kavramının kendisine ilişkindir. Bu bağlamda eleştirel teoriye göre mevcut toplumsal düzenin olumsuzluğunun temelinde bu toplumsal düzene egemen olan ve temelde yanlış olan bir akıl anlayışı vardır.

Dolayısıyla eleştirilmesi ve böylece düzeltilmesi gereken şey öncelikle bu akıl anlayışının kendisidir. Bu bağlamda araçsal akıl eleştirisi eleştirel teori için oldukça önemli bir çıkış noktasını teşkil etmektedir.

Araçsal aklın eleştirisi, Adorno ve özellikle Horkheimer' ın benimsediği ve Kant' la başlayan Alman felsefesi geleneğinin bir uzantısı olarak akla yükledikleri iki anlam daha doğrusu akla attikler iki ayrı yeti üzerinde temellenir. Buna göre aklın iki farklı yetisi vardır. Bunlardan biri us (verfunt) yetisi diğeri ise anlık (verstand) yetisidir. "Verstand" özü gereği, dünyayı salt olgular yığını olarak gören ve bu nedenle de gerçekliği, verili olanı ve görünenle sınırlı olarak algılayan bir yetidir. Anlık için tüm gerçeklik olgular arası ilişkilerle çerçevelenir. Bu sebeple anlık görünenin ardındaki gerçekliğe nüfuz edemeyen bir yetidir. "Verfunt" ise bu noktada Hegel ve Kant açısından açık bir biçimde, Horkheimer ve genel olarak Adorno için ise örtük bir biçimde "verstand"dan daha üstün bir yetidir. Çünkü bu yeti görünenin ardındaki gerçekliği de kavrayabilir. Bu anlamda gerçekliğin tam bir resmini oluşturabilir.

Aklın bu iki yetisi, yani "verfunt" ve "verstand" arasındaki ilişkiye ilişkin ise Kant, Hegel ve eleştirel teori farklı görüştedirler. Kant anlık ve usun birbirinden tamamen bağımsız ve asla bir ilişki içinde olmayan ve olmayacak olan, farklı alanlara egemen olan yetilerdir. Hegel de ise aklın bu iki yetisi, mutlak olanda, "geist"te birleşmektedir. Adorno ve Horkheimer ise her iki görüşü de kabul etmemekte, anlık ve usun sürekli ve gerilimli bir ilişki içinde olduklarını savunmaktadırlar. Bu düşünce aynı zamanda aklın bu iki yetisinin birinin diğeri üstün olmadığı görüşünü de içermekte hatta gerektirmektedir ancak özellikle Horkheimer ve Marcuse'un eserlerinde örtük olarak hep "verfunt" un önceliğini vurgulamışlardır. Ancak eleştirel teorinin düşün yönelimi çerçevesinde bu iki kavram birbirlerinden hem ayrı hem de birbirlerine bağlıdır.⁹⁹ Eleştirel teoriye göre, felsefe tarihi de aklın bu iki yetisinin karşılıklı ilişkisine sahne olmakta, bu iki yetiye karşılık gelen iki

⁹⁹ Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 2010, s.178.

paradigmanın, iki farklı akıl anlayışının gerilimli ilişkisiyle belirlenmektedir. Buna göre Horkheimer, felsefe tarihindeki bu iki farklı akıl anlayışını öznel akıl ve nesnel akıl olarak adlandırmaktadır. Öznel akıl anlayışı, “verstand” yetisine karşılık düşerken; nesnel akıl anlayışı ise “verfunt”a karşılık gelmektedir.

Öznel akıl, yalnızca özünde vardır. Kendisine verildiği biçimiyle düzensiz olgular yığını olan dünyayı, ondaki nesneleri ayrıştırarak, sınıflandırarak düzene sokmakla ilgilenir. Bu açıdan o, doğası gereği analiz yapar, böler.¹⁰⁰ Görünüşle ilgilendiği için de salt biçimseldir. Biçimsel olması, onun dünyayı salt farklılık ve benzerlikler ilişkisi içinde algılamasından gelir. Dünyayı bu şekilde algıladığı için de verilenin ötesindeki diyalektik ilişkileri kavramaktan acizdir. Araçsal akıl; “... sınıflandırma, çıkarsama, tümdengelleme yeteneğidir: düşünme aygıtının somut işleyişi.”¹⁰¹ Öznel akıl, bu özelliklerinden dolayı, amaçlardan çok araçlarla ilgilenir. Bir şekilde kabul edilmiş amaçlar doğrultusunda araçlar seçer ve bu araçların yeterli olup olmadığıyla ilgilenir. Amaçların kendi başına akla uygunluğu ilgi dışıdır. Amaçlar daha baştan kabul edilmiş ve insan ya da toplumun yararına hizmet ettiği öngörülmüştür. Amaçların kendi başına varlıklarıyla, kişisel ya da toplumsal çıkardan bağımsız bir değeri ya da akliliği düşüncesi öznel akılda yoktur. Bu akıl anlayışı, Batı düşüncesinde ortaya çıkan paradigma değişikliğinin ve egemen görüşün bir belirtisidir.

Nesnel akıl, öz ile görünüş arasındaki bağlantının farkında olan akıldır. Fenomenlerin ardındaki diyalektik ilişkileri fark edebilir. Nesnel akla dayanan kuramların hedefi insanın amaçlarını da içine alacak evrensel bir sistem kurmaktır. Bu kuramlarda akli olanın ölçütü de bu sistemle olan uyumdur. Nesnel akli temele alan felsefeler her şeyin temelinde var olan bir varlık düşüncesinden hareket ederler. Bu varlık; ideal bir insan modelini, ulaşılması gereken bir hedef olarak ortaya koyar. Örneğin Platon’nun devlet anlayışında nesnel akla yani ideal modele uygun yaşayan insan mutlu ve başarılı

¹⁰⁰ Besim F. Dellaloğlu, **Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum**, Say Yayınları, 2007, s.33 – 34

¹⁰¹ Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s.55

olacaktır. Bu açıdan nesnel akıl, öznel akı da dışlamaz, yok saymaz. Onu da kapsar ancak kendisini gerçekliğin kısmi bir ifadesi olarak değerlendirir. Bu felsefelerde bilim de söz konusu evrensel modele uygun davranışı gerçekleştirme ya da bu evrensel düzeni gerekçelendirme şeklinde ortaya çıkar. Bu anlamda da dünyayı düzensiz veriler yığını olarak görüp, bilimi de bu verilerin düzenlenmesi olarak değerlendiren her epistemolojiye karşı çıkarlar. Nesnel akıl araçlara nazaran ağırlığı amaçlara vermektedir. Bu anlamda Platon' un, Aristoteles' in felsefeleri ile Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemlerin temelinde bu nesnel akıl anlayışı yatmaktadır.¹⁰²

Öznel aklın egemenliğindeki akıl anlayışında herhangi bir düşüncenin ya da eylemin akli olması o eylemin ya da düşüncenin belli bir amaç için işlevsel olduğu, o amacı gerçekleştirmek için kullanılabilir olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlamda söz konusu düşüncenin ya da eylemin kendi başına bir değerinden bahsedilemeyeceği gibi, amaçların birbirlerinin arasında da bir değer sıralaması yoktur. Herhangi iki değerden birinin diğerine önceliğinden bahsedilemez. Böylesi bir değerlendirme ancak o iki amacın başka bir amaca hizmet etmesi, yani yine araç haline gelmesinden sonra yapılabilir. Nesnel akıl ise, bu anlamda evrensel bir değerler hiyerarşisi kurma amacındadır. Buna göre nesnel akıl açısından üst değerlerden ve daha aşağı değerlerden bahsedilebilir.

Eleştirel teoriye göre felsefe tarihi işte bu iki akıl anlayışının tarih içinde süregiden ilişkisinin bir yansımasıdır. Ancak Horkheimer bu iki akıl anlayışının birbirlerinden bu kadar farklı olmalarına rağmen tarihsel süreçteki ilişkilerinin hep bir karşıtlık ilişkisi olmadığını savunmaktadır. Buna göre tarihsel süreçte aklın nesnel yönleri de öznel yönleri de hep var olagelmıştır. Felsefenin başlangıcı denilebilecek antik Yunan' ın ilk dönemlerinde bu iki kavram aynı felsefe içerisinde içermektedir.¹⁰³ Bu, hem bu iki akıl anlayışının birbirleriyle olan ilişkisinin hem de felsefe tarihinin serüveninin başlangıç noktasıdır. Horkheimer, "Akıl Tutulması" adlı eserinde bu süreci

¹⁰² Horkheimer, **a.g.e.**, s.56

¹⁰³ Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s.57

izlemiş ve aklın bu süreçten geçerek, modern toplumda hangi noktaya geldiğini; hangi anlayışa karşılık geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Söz konusu tarihsel sürecin başlarında akıl, bir yanıyla öznel diğer yanıyla nesnel içeriğini aynı felsefi düşüncede koruyabilmiştir. Buna göre, o dönemde aklın karşılığı olan tüm kavramlar hep özneye, öznenin yetisine göndermede bulunan kavramlardır. Bu açıdan akıl, safsataları ortadan kaldıran eleştirel bir yeti olarak görülmektedir. Ancak diğer yandan söz konusu akıl, sahte bir gerçeklik olarak görüp reddettiği mitolojiden doğru olduğunu kabul ettiği bazı unsurları da içermekte, bunları da kullanmaktadır. Platon' un felsefesi buna en büyük örnektir. Burada akıl insanın düşünme yetisi olarak öznel bir anlam ifade ederken, insanın bu öznel yetisi kaynağını yıldız mitolojisinden alan Pitagoras'ın sayı kuramını, mutlak bir nesnellik olarak idealar teorisine dönüştürmekte ve kendini bu evrensel olanla uyumu içinde tanımlamaktadır.

Eleştirel teoriye göre, - ileride görüleceği gibi – mevcut toplumsal düzendeki bozulmuşluğun temelinde aklın bu iki yetisi arasındaki uyumun öznel akıl tarafına doğru bozulması, başka bir deyişle öznel aklın nesnel akla egemen oluşu vardır. Felsefe tarihi de bu egemen oluş sürecinin sahnesidir. Bu egemen oluş, sadece felsefe tarihini değil, insanlık tarihini de belirleyen önemli bir süreçtir.

Horkheimer, "Akıl tutulması" adlı eserinde öznel aklın bu nesnel içeriğinin yok edilme sürecinin başlangıcı olarak Yeniçağ felsefesini göstermektedir.¹⁰⁴ Bu anlamda 16.yüzyılda aklın, en gelişmiş anlatımını Fransız edebiyatında bulan ve günlük dilde de kullanılagelen bir yan anlam kazandığını söylemektedir. Bu yan anlamla birlikte akıl artık bir uzlaşma aracı olarak görülmekte ve uzlaşmacı bir tutumu ifade etmek için de kullanılmaya başlamıştır. Bu anlamda eleştirel tavırlar hor görülüp; toplumsal çatışmalar, örneğin Ortaçağ kilisesinin gücünü yitirmesiyle siyasal farklılıkların çatışma sahnesi durumuna gelen dinsel ayrılıklar önemsizleşmiş olmuştur. Akıl, aldığı

¹⁰⁴ Horkheimer, a.g.e. s.62

bu yan anlamla birlikte doğal olarak verili düzene kolayca uydurulabilecek, hatta her türlü kişisel ya da egemen sınıfsal gücün çıkarlarına çok kolayca uyarlanabilecek kadar zayıf bir kavrama dönüşmüştür. Dolayısıyla aklın aldığı bu uzlaşmacı yan anlam ondaki eleştirel yönün zayıflamasına, egemen çıkarlar uğruna bir araç haline gelmesine, kısaca araçsallaşmaya başlamasına sebep olmuştur. 16. Yüzyıldaki bu gelişmeden itibaren akıl artık, akıldışılığa teslim olma tehlikesine açık bir kavrama dönüşmüş, en azından böyle bir teslimiyete karşı çıkabilecek yetilerinden koparılmaya başlamıştır.

Aklın bu uzlaşmacı anlamı, dönemi hümanist devlet adamlarınca savunulan aynı toplum içinde yaşayan ama farklı inançlara sahip insanlar arasında aslında bir ayrım olmadığını savunan görüşle bir tutulmuş, siyasi alanda bu şekilde somutlaşmıştır. Bu dönemde dinsel otoriteye karşı aklın bu uzlaşmacı yanının öne çıkarılması sadece devletleri laikleştirmemiş, akıl ile dini de birbirinden ayırmıştır. Aklın dinden bu şekilde ayrılması ve bu ayrımı, akla uzlaşmacı bir anlam yükleyerek telafi etme girişimi, onun nesnel yanının daha fazla zayıflamasına neden olmuştur.¹⁰⁵

Horkheimer buna rağmen 17. Yüzyılda baskın olanın hala aklın nesnel yanı olduğunu iddia etmektedir. Zira bu dönemin hâkim felsefi paradigması olan rasyonalizm, nesnellik ya da nesnel doğru iddiasından hala vazgeçmemiş, bunun yerine akılla ilişkisi koparılmadan önce dine ait olan nesnel hakikat iddiasına talip olabilecek yani dinin nesnel işlevinin yerine geçebilecek bir doğa ve insan doktrini oluşturma çabası içine girmiştir. Burada amaç, nesnel doğruyu kendi içerisinden çıkarabileceğimiz, din kadar kapsamlı ama kaynağını insandan, insan aklından alan bir düşünce geleneği oluşturmaktır. Dolayısıyla böyle bir gelenekte nesnel olan hala baskın olandır. Rasyonalistler, 17. Yüzyılda hem nesnenin gerçek doğasını yansıtan hem de insana doğru yaşamın yolunu gösterecek olan bir teori peşindedirler. Rasyonalistlere göre insanın bunları ortaya koyabilmek için kendini tümüyle ilahi bir gücün etkisine bırakmasına gerek yoktur. Rasyonalistlerin bu

¹⁰⁵ Horkheimer, **Akl Tutulması**, s. 62

düşünceleri, Tanrı'nın yokluğu anlamına gelmemektedir. Tanrı'nın varlığı yine söz konusudur; ancak günlük hayatı yöneten ve şekillendiren tek otorite artık tanrısal irade değildir. Yani kısaca 17. Yüzyıl rasyonalizminde nesnellik ortadan kalkmamıştır ancak bu nesnellik aşkın köklerinden kopmuş, insan aklı içine alınmış ve burayla sınırlanmıştır. Nitekim rasyonalist felsefe dinin yerini almaya başladığında amacı nesnel doğruyu ortadan kaldırmak değil, bu nesnel doğruya rasyonalist bir temel kazandırmaktır.¹⁰⁶

Bu anlamda, o dönemde din ile rasyonalizm arasındaki tartışma, nesnel bilginin olup olmadığı tartışması değil, bu bilginin vahiyle mi yoksa akılla mı elde edilebileceği üzerine bir tartışmadır. Ancak yine de bu tartışma hem dinin hem felsefenin ya da aklın hem de nesnel bilginin kendisinin büyük zararlar görmesiyle sonuçlanmıştır.¹⁰⁷

Zira bu tartışmaya, her iki görüşü de benimseyene ve başka hak iddiaları taşıyan, böylece de tartışmanın eksenini değiştiren başka düşüncüler de dâhil olmuştur. Bunlardan biri Protestanlık iken diğeri de metafiziğe ve nesnel bilgi iddiasındaki görüşlere, sahte sorunlarla uğraştığı gerekçesiyle karşı çıkan ampirizmdir. Bu tartışmalar sonuçta, uzlaşmacı akıl paradigmasının kendini göstermesiyle “ratio” ve din arasında zorlama bir uzlaşmayla çözülmüş, daha doğrusu ötelenmiştir. Zira bu uzlaşma görünüşte bu iki alanı birbirlerinin saldırılarından korumuş ve böylece onların yararına gelişmiş bir durum olarak görülse de aslında hem felsefe hem din bu uzlaşmayı, yıkıcı etkilere maruz kalma pahasına sağlamışlardır. Din ile genel olarak felsefe, özelde ise rasyonalizm, sonuçta, tamamen farklı kültürel alanlar olarak görülmeye başlanmış ve kendilerine ayrılan alanlarda kendi doğrularını üreten, birbirlerine karışmayan, hatta birbirlerini hoş gören alanlar olarak değerlendirilmişlerdir.

Bu durum dini farklı kültürel alanlardan herhangi biri durumuna getirirken, onun varlık sebebi olan mutlak hakikat iddiasını da ortadan

¹⁰⁶ Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 63 – 65

¹⁰⁷ Max Horkheimer, “Din Üzerine Düşünceler” *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 212 - 213

kaldırmıştır. Böylece din, suya sabuna dokunmaz bir hale gelmiş ve içeriği boşaltılmış, bu suretle de aynı akıl gibi toplumdaki egemen güçlerin kolayca kullanabileceği bir araç haline gelmiştir. Aynı şekilde dine akıl adına saldıran rasyonalist “aydınlanmacılar” da sonunda kendi çabalarının güç kaynağı olan metafiziğin ve nesnel aklın ölümüne tanıklık etmişlerdir. Son tahlilde, nesnel olan, metafizikle, metafizik de hurafeyle eş anlamlı hale gelmiş, öznel aklın nesnel akla egemenliği sürecinde çok önemli bir aşama daha geçilmiştir.

Horkheimer’ a göre, aklın, kendisine karşı geliştirdiği bu yanlış bilincin bir başka önemli nedeni de burjuva düzeninde önemli bir kavram olarak ortaya çıkan hoşgörü (toleranz) düşüncesidir. Horkheimer hoşgörü kelimesinin ikili bir anlam taşıdığına dikkat çekmektedir.¹⁰⁸ Bir yanıyla dogmatik otorite yönetiminden kurtulmayı, diğer yandan her türlü zihinsel etkinliğe karşı tarafsız olmayı içerir ki bu ikinci anlamının mantıki sonucu kesin bir göreceliliktir. Bu görecelilik de her kültürel ya da toplumsal alanın birbirlerine tamamen kapalı olarak kendi sınırlarını çizdiği ve kendi hakikatini ürettiği, bu noktada hiçbir karşıt görüşle karşılaşmadığı bir anlayışı olumlamaktadır. Böylesi bir düzen de eleştirinin ölmesi anlamına gelmektedir. Bu kültürel iş bölümü, nesnel doğru yerine göreceliliği ve biçimsel aklı geçirir ve onu sürekli yeniden üretir. Böylece söz konusu durum hem bu düşünüşün sonucudur hem de bu düşünüş söz konusu sonuç tarafından ortaya çıkar.

Rasyonalizmin 18. Yüzyıldaki siyasal sonuçları, özellikle Amerikan ve Fransız devrimleriyle birlikte, kendini ulus kavramının öne çıkmasıyla ve bu kavramın içeriğiyle ortaya koymaktadır. Bu yüzyılda, rasyonalizmin bir yüzyıl önce epistemolojide yaptığı bir benzeri ya da yansıması olarak, ulus kavramı bir kılavuz ilke olarak, dinin yerine geçirilmiştir. İnsanüstü bir güdü olarak ulus, otoritesinin kaynağını vahiyden değil akıldan almaktadır. Akıl

¹⁰⁸ Horkheimer, a. g. e., s.66.

buradaki anlamıyla, “... doğuştan gelen ya da spekülasyonla geliştirilen temel kavrayışların toplamı olarak alınmaktadır.”¹⁰⁹

Aynı dönemde bir başka gelişme de önceleri bu temel kavrayışlardan herhangi bir tanesi olarak değerlendirilen kişisel çıkar düşüncesinin bazı doğal hukuk kuramcılarının ve hazcı düşünürlerin öne çıkarmasıdır. Bunun bir sonucu olarak kişisel çıkar düşüncesi diğer tüm temel kavrayışları bastırmış ve toplumda egemen bir güç haline gelmiştir. Ancak bu süreç genel akıl kavramı içindeki bir çelişkiyi de beraberinde getirmiştir. Bu çelişki toplumun tamamına egemen olan iki etkin gücün, ulus kavramıyla kişisel çıkar kavramının birbirleriyle zorunlu olarak çelişik yapılarından kaynaklanmaktadır.

Bu noktada felsefenin karşısında iki seçenek kalmıştır: ya kişisel çıkar kavramının ve bu anlayışın anarşizme kadar varan sonuçlarını kabul edecek ya da akıldışı bir ulusçuluk anlayışını kabullenecektir. Her iki durumda da sonuç terör ve baskıdır. Zira kişisel çıkar düşüncesinin en uç noktası doğrudan anarşizme götürürken, kişisel çıkarın tehditlerine karşı ulus düşüncesine körü körüne bağlılık, bu düşüncüyü yani ulusal topluluk düşüncesini yalnızca baskı ve zorbalıkla sürdürmeyi beraberinde getirir. Horkheimer burada ulusal bir toplumda kişisel çıkar ilkesine dayanan liberalizmin nasıl hemen faşizme dönüşme eğilimini ve tehlikesini içinde barındırdığına vurgu yapmaktadır. Horkheimer son tahlilde; aklın bu tikel olana dönüşünün, kendi içeriğinin yalnızca bir bölümüne indirgenmesinin ve bu bölümün evrensellik iddiasında bulunmasının siyaset alanında zorba bir iktidara zemin hazırladığı kanısındadır.¹¹⁰

Görüldüğü gibi aklın bu iki farklı yetisi arasındaki gerilimli güç dengesi sadece o dönemin egemen felsefi görünüşünü değil, buna bağlı olarak toplumsal yaşantıyı da doğrudan belirlemektedir. Horkheimer’ın bu tahlilinin son aşaması olan modern kapitalist toplumdaki aklın ve dolayısıyla felsefenin

¹⁰⁹ Horkheimer, a. g. e., s.66.

¹¹⁰ Horkheimer, a. g. e., s.66 - 67

ve toplumsal yaşantının durumu çalışmanın sonraki bölümlerinde “modern toplum eleştirisini” başlığı altında detaylıca incelenecektir. Ancak bu noktada şu kadarını ifade etmekte fayda vardır: Aklın nesnel yanının kaybolup, salt araçsal olması sürecinin doruk noktası modern kapitalist toplumdur. Akıl bu noktada toplumsal olana boyun eğmiş, böylece de tüm özerkliğini kaybetmiş, boş bir araç halini almıştır. Hâkim felsefi ve siyasal ideolojiler de bu durumu pekiştirmektedirler. Biimselci ve araçsal öznel aklın hâkimiyeti, toplumsal düzlemde; pozitivizm tarafından nesnellikle bağlantısızlığı vurgulanarak biimselci yönüyle; pragmatizm tarafından da kendi dışındaki süreçlere boyun eğmiş içeriği vurgulanarak araçsal yönüyle pekiştirilmektedir. Böylece aklın doğayı ve insanı egemenlik altına almada oynadığı rol, yani; araçsal değeri tek ölçüt olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak her şey artık bir araçtan öte bir anlam içermemekte, kendi başına anlamlı bir şey kalmamaktadır. Niteliksel farklılık ortadan kalkmakta, tüm doğa belli kategoriler tarafından içerilen olgular toplamı haline gelmektedir. Araçsal akıl sadece aklın nesnel boyutunu değil, aklın kendisini ve bireyi de yadsımış ve sonunda bir akıldışılığa sebep olmuştur. Öznel aklın nesnel akla egemen olma süreci, aklın ve bireyin silinmesi ile doruğuna ulaşmıştır.

Bu bölümün başındaki iddia, araçsal akıl eleştirisinin, eleştirel teori için çok önemli bir hareket noktası olduğu yönündeydi. şimdi bu iddianın temellendirilmesi gerekmektedir. Bunun için de araçsal akıl eleştirisinin ortaya çıkışının ve eleştirel teori için ne anlam ifade ettiğinin üzerinde durmakta fayda vardır.

Öncelikle araçsal akıl eleştirisinin üzerine kurulduğu varsayımlar oldukça dikkat çekicidir. Eleştirel teorinin akıl eleştirisi, toplumların akıl konusundaki bilinçlerinin o toplumun yaşantısını belirlediğini varsayar. Bu, bir anlamda eleştirel teorinin bilinç ve madde arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerine yaptıkları değerlendirmenin de bir gerekelendirilmesidir. Zira toplumsal olarak kabul edilmiş bir bilinç araçsal aklın eleştirisine göre, toplumsal gerçekliği belirlemektedir. Bu, klasik Marxizm'den kesin bir kopuşun göstergesidir. Çünkü klasik Marxizm için bilincin maddi olan

üzerinde bir etkisinden söz etmek mümkün değildir. Oysa eleştirel teori, araçsal aklın eleştirisini, toplumsal gerçekliğin, toplumsal bilince bağlı olarak şekillendiği varsayımı üzerine kurmaktadır. Eleştirel teori, sadece araçsal aklın bir eleştirisi olarak bir tespit değil de bu eleştiri yoluyla, eleştirilen toplumsal durumu aşabilecek bir bilinç oluşturma amacı güden bir teori olarak değerlendirdiğinde ise araçsal aklın eleştirisinin sadece bilinç – madde arasındaki ilişkide değil, daha birçok boyutta eleştirel teorinin özgünlüğünün bir göstergesi olduğunu görmek mümkündür. Zira eleştirel teorinin amacı daha önce de belirtildiği gibi bireylerde toplumsal olarak olumsuz olanı aşacak bir toplumsal bilinç düzeyi oluşturacak şartları sağlamaktır. Bu anlamda eleştirel teorinin en önemli amacı da bilinç – madde ilişkisinde bilincin etkinliğini varsaymaktadır.

Araçsal akıl eleştirisinde, felsefe tarihinin ve genel olarak insanlık tarihinin aklın iki yetisine karşılık düşen iki kavrayışın gerilimli ilişkisiyle doğrudan belirlendiği düşüncesi Hegel' in tarih ve doğa hakkındaki görüşleriyle karşılaştırıldığında, eleştirel teorinin diyalektik anlayışının özgün karakteri belirgin bir biçimde ortaya çıkacaktır. Bu açıdan, araçsal aklın eleştirisinin doğru bir biçimde yorumlanması, eleştirel teorinin diyalektik anlayışını özgün kılan unsurların gerekçelendirilmesi açısından oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi çok kaba hatlarıyla Hegel' e göre tarih, bir dünya tininin, "geist"ın kendini doğada açarak somutlaştırmasının tarihidir. Bu kendini açış da diyalektik bir süreçtir. Yani tarihsel süreçler, evrensel akıl ya da mutlak bilinç olarak adlandırılabilir olan varlığın kendini gerçekleştirmesinin aşamalarıdır. Felsefi kaynakları arasında en önemlilerinden birinin de Hegel olduğu eleştirel teorinin de felsefe tarihini, akılla, onun belli tarihsel dönemlerde aldığı anlamlarla belirlemesi, bu iki tarihsel bakışın karşılaştırılabilir unsurlar içerdiğini ortaya koymaktadır:

Eleştirel teori de Hegel de aklın insanlık tarihini doğrudan belirleyen önemli bir güç olduğu kanısındadırlar. Ancak eleştirel teorinin akıldan kastı, evrensel ve tümel bir varlığın akli ya da böylesi mutlak bir bilinç değildir.

Eleştirel teori burada, bir varlık olarak akıldan ziyade belirli tarihsel dönemlerde, topluma egemen olan akıl anlayışlarından bahsetmektedir. Dolayısıyla Hegel' e göre aklın tarihsel süreci, evrensel aklın diyalektik biçimde işleyen kendini açma süreci iken, eleştirel teori de aklın iki farklı yetisine karşılık düşen iki farklı anlayışın gerilimli diyalektik ilişkisidir. Bu ilişki sonucu oluşan toplumsal bilinç, toplumsal gerçekliği belirlerken diğer yandan toplumsal gerçeklikler de söz konusu toplumsal bilinci belirlemektedir. Dolayısıyla eleştirel teori diyalektik tarihsel süreci, temelinde toplumsal yaşamın bulunduğu karşılıklı bir etkileşim süreci olarak algılamaktadır.

Diyalektiğe ve tarihe bu farklı bakış, diyalektik sürecin nasıl işlediğiyle ilgili algıyı da farklılaştırmıştır. Zira Hegel de tinsel varlığın kendini tamamlama süreci bittiğinde tarih de bitecektir. Üstelik söz konusu tinsel varlığın bu kendini tamamlama süreci de – tinsel varlığın doğasından kaynaklı olarak – zorunlu olarak sonlu bir süreçtir. Oysa eleştirel teoride diyalektik süreç toplumsal yaşantı ve toplumsal bilinç arasındaki ilişki süreci olduğundan ve dünya var oldukça toplum ve toplumsal bilinç var olacağından, diyalektik süreç tamamlanmış ya da tamamlanacak bir süreç değildir. Bu tamamlanmamışlık, söz konusu diyalektik sürecin eksikliğinden değil, gerçekliğin, bu diyalektik sürecin tezi ve antitezi olan kutupların varlığına doğrudan bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bir önceki bölümde söz konusu edilen Adorno'nun negatif diyalektik anlayışının ya da Horkheimer' ın açık uçlu diyalektik anlayışının araçsal akıl eleştirisinin sağladığı bu açılımla birlikte incelenmesi söz konusu anlayışların özgünlüğünü ve ortaya çıkış şartlarını anlamak açısından önemlidir.

Görüldüğü gibi eleştirel teori için araçsal aklın eleştirisinin daha iyi bir topluma doğru evrilme amacının bir sınırı yoktur. Bu, her toplumsal düzende istenebilir bir amaç olarak ortada durmaktadır. Daha sonra görüleceği gibi eleştirel teori, felsefenin bu iki akıl anlayışı arasında bir tercih yapmaması gerektiğini ve bu ikisi arasındaki hem bağlılığı hem de ayrılığı fark ederek bu dengenin her iki tarafa doğru da bozulduğu dönemlerde eleştiri yoluyla bu dengeyi tekrar sağlamaya yönelmesi gerektiği kanaatindedir. Ancak daha iyi

bir topluma evrilme amacını, her toplumsal düzende istenen bir amaç olarak, yani kendi başına değerli bir amaç olarak görmenin de ancak nesnel akılda mümkün olacağı açıkça ortadadır. Bu açıdan çok net bir biçimde eleştirel teorinin hiçbir çalışmasında ifade edilmese de, nesnel aklın öznel akla önceliği eleştirel teorinin nihai amacının mantıki bir sonucudur. Buradaki önceliğin mahiyeti üzerine düşünmek eleştirel teorinin araçsal akıl eleştirisinin doğru anlamak açısından elzemdır. Bu çalışmada bu önceliğin, bir önem ya da ontolojik üstünlük olarak bir öncelik değil de, var olan bir iş bölümündeki zamansallık açısından söz konusu olan öncelik olduğunu iddia etmektedir.

Bu savı gerekçelendirmek için, eleştirel teorinin öznel akıl ve nesnel akıl kavramlarını, aklın iki farklı yetisinin karşılığı olarak kullandıklarını hatırlatmak gerekmektedir. Buna göre, eleştirel teoride bilincin herhangi bir şey karşısındaki algısı, bu iki yetinin ve toplumsal gerçekliğin birlikte etkin olduğu bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan öznel aklın nesnel akla veya nesnel aklın öznel akla bir üstünlüğünden söz etmek mümkün değildir. Ancak söz konusu sürecin işleyişini ele aldığımızda, bir öncelik sonralık olduğu iddia edilebilir. Bu öncelik sonralık da bu iki akıl yetisinin doğaları gereği ortaya çıkmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi, nesnel akıl amaçlarla ilgilenirken, öznel akıl belirlenen amaçlara en uygun olan yolu seçmektedir ve ikisi de toplumsal süreçler tarafından dolayım lanmakta olan nesneler üzerinde çalışmaktadırlar. O halde, eleştirel teori için doğru bir amaçlı eylem, aklın nesnel yanının belirlediği ya da farkına vardığı amaçların, öznel aklın sağladığı araçlarla gerçekleştirilmeye çalışılması şeklinde olması gerektir.

Bu eleştirel teorinin içeriğinde ifade edilen bir unsur olmasa da, onun akıl anlayışının ve aklın doğası hakkındaki değerlendirmelerinin mantıki bir sonucudur. Dolayısıyla nesnel aklın öznel akla önceliği, öznel aklın araç seçerken yöneleceği rotayı sağlaması açısından geçerlidir. Ancak bir şey hakkındaki bir bilinçlilik durumu, mutlaka bu iki yetinin birlikteliğinde gerçekleşeceğinden; önem, değer ya da üstünlük açısından bir öncelikten söz edilemez.

Son tahlilde eleştirel teori aklın bu iki yetisi arasında bir önceliğin olmadığını ifade ederken haklıdır. Zira onun ortaya koyduğu değerlendirmelerin sonucunda mantıki olarak ortaya çıkan önceliğin mahiyeti ile eleştirel teorinin olmadığını iddia ettiği önceliğin mahiyeti farklıdır.

Eleştirel teori, araçsal aklın tarihsel seyrini ortaya koymakla bir tespit yapmakta ve bu tespiti araçsal aklın yaşanılan dönemde en tehlikeli boyutlara ulaştığıyla bitirmektedir. Söz konusu tehlikeli boyut, araçsal akıl anlayışının oluşturduğu ideolojilerdir. Bu ideolojilerden eleştirel teorinin üzerinde en fazla durduğu ise 20. Yüzyıla damgasını vuran pozitivizm düşüncesidir.

2.3. ELEŞTİREL TEORİNİN POZİTİVİZM ELEŞTRİSİ

Eleştirel teorinin pozitivizm eleştirisi, onun varlık sebeplerinden biridir. Zira eleştirel teorinin ve özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun pozitivizm eleştirileri yalnızca bir bilim eleştirisi olmasının çok ötesinde, araçsal aklın haksız hâkimiyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir dünya görüşü, bir ideoloji eleştirisidir. Bu dünya görüşü hem araçsal aklın egemenliği sonucu ortaya çıkmakta hem de varlığıyla bu hâkimiyeti derinleştirmekte, sürdürmekte ve yeniden üretmektedir. Bu açıdan eleştirel teori için, pozitivizm eleştirisi, hayati bir önem arz etmektedir. Söz konusu önem, eleştirel teorisyenlerin eserlerine de yansımıştır. Horkheimer, eleştirel teorinin manifestosu olarak değerlendirilebilecek olan “Geleneksel ve Eleştirel Kuram” adlı makalesinde, eleştirel teoriyi, karşısına geleneksel teori başlığı altında pozitivist dünya kuramını koyarak ve bu görüşü eleştirerek tanımlamaktadır.

Eleştirel teorinin ve özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun pozitivizme eleştirileri son derece sert ve keskin eleştirileri olmuştur. Hatta bu noktada Horkheimer, söz konusu eleştiriler için derginin sayfalarını açmayı reddetmiş, bunun için bir tartışma ortamı yaratmayı bile kabul etmemiştir.¹¹¹ Tom

¹¹¹ Sezgin Kızılcılık, **Frankfurt Okulu** s.188 – 189

Bottomore¹¹² eleştirel teorinin bir bütün olarak pozitivist dünya görüşünü özellikle şu üç noktada eleştirdiğini belirtmektedir:¹¹³

1. Pozitivizm, insanlara, salt olgulara baktığı gibi mekanik bir belirlenimcilikle, çıplak olgular olarak bakar.
2. Dünyayı, deneyde verilmiş gerçeklik olarak kavradığından, öz ile görünüş arasında bir ayrım yapmaktan acizdir.
3. Pozitivizm, olgu ve değer arasında kesin bir ayrım yaptığı yolundaki haksız iddiasıyla, bilgi ve insan istemleri arasına derin bir uçurum koymaktadır.

Yukarıdaki maddelerden de anlaşılabilirceği gibi eleştirel teori, pozitivismi eleştirirken, yalnızca bilimin doğası ve yöntemine yönelik eleştirilerde bulunmamakta, daha çok eleştirilerini pozitivismin hâkimiyetindeki bir paradigmanın, toplumsal ve bireysel düzlemde sebep olduğu ya da olabileceği sorunlara ve bu açıdan pozitivist dünya görüşünün taşıdığı tehlikeli potansiyele yöneltmektedir.

Eleştirel teorisyenler içinde, pozitivismine ilk ve en şiddetli saldırıları yapan filozof Max Horkheimer'dır. Horkheimer'ın pozitivism eleştirisi daha sonra, birçok pozitivism eleştirilerine de kaynaklık etmiştir. O, özellikle 1937 tarihli "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" ile "Metafiziğe En Son Saldırı" makaleleriyle birlikte, "Akıl Tutulması" adlı kitabında pozitivism eleştirisini geniş bir biçimde ortaya koysa da, onun hemen hemen tüm yazılarında söz konusu eleştirilere ilişkin unsurlar bulmak mümkündür. Horkheimer, pozitivismi, en genel biçimiyle araçsal aklın bir sonucu olarak ve bunu sürdürecekt biçimde aklın "verfunt" yetisini görmezden gelen ve onu "verstand" yetisine indirgeyen bir düşünce olarak değerlendirmekte ve eleştirilerini bu değerlendirme etrafında şekillendirmektedir.

¹¹² **Tom Bottomore:** 1920 doğumlu İngiliz Marksist sosyolog. Marx felsefesi ve Marksizm üzerine oldukça fazla sayıda eser veren Bottomore, Frankfurt Okulu ile de bu bağlamda ilgilenmiş ve önemli eserler vermiştir.

¹¹³ Tom Bottomore, **Frankfurt Okulu** s.14

Horkheimer' in pozitivist dünya görüşü karşısında ilk eleştirisi, özellikle bu düşüncenin tüm gerçekliği olgularla sınırlamasına ve onun ileri aşaması ve Horkheimer' in eleştirilerinin birinci muhatabı olan mantıkçı pozitivistlerin dış dünyadaki olgulara tekabül etmeyen her bilginin metafizik ve anlamsız olduğuna ilişkin iddiasına yöneliktir. Aslına bakılırsa bu eleştiri, Horkheimer' in bir bütün olarak pozitivism eleştirisinin de kaynağını teşkil etmektedir. Horkheimer' a göre pozitivism özne ile nesne arasına sınır çekerek, öz ile görünüş arasına, düşünme ile eyleme arasına yani teori ile pratik arasına sınır çekmektedir. Bu sebeple de bu teori gerçekliği anlamaktan son derece uzaktır. Zira eleştirel teorinin üzerine bina edildiği gerçeklik anlayışına göre, olgusal ya da bilinçsel hiçbir gerçeklik bize verildiği haliyle özdeş değildir, sürekli bir toplumsal dolayımında içinde var olmaktadır. Dolayısıyla pozitivism olguları, bilişsel öznenin bu denli ayırdığında gerçeklikle de bağlarını koparmış olmaktadır.

Toplumsal bağlarından kopmuş olan her türlü bilgi, gerçeklikle olan bağlarını da kopardığından yanlış bir bilgi olmaya mahkûmdur. Çünkü “Hem yeni keşfedilmiş olgusal bağlantıların mevcut bilginin yeniden biçimlendirilmesi açısından verimliliği, hem de onların olgular üzerine uygulanışı saf mantıksal ya da yöntembilgisel unsurlara dayanmayan, her defasında sadece gerçek toplumsal süreçlerle bağıntı içinde anlaşılması gereken belirlemelerdir.”¹¹⁴

Üstelik gerçeklik karşısında söz konusu yanlış bilince sahip olan pozitivism buna rağmen, gerçekliğin tümü hakkında tek yetkili olarak kendini görmekte ve kendi yöntemi dışındaki her türlü yönteme, sonsuz bir kendine güvenle karşı çıkmaktadır. İşte bu nokta, yani pozitivism her türlü gerçekliğe karşı oluşturduğu yanlış bilince rağmen kendisine duyduğu sonsuz güven onun bilimsel, epistemolojik, sosyolojik ya da psikolojik düzlemdeki yıkıcı sonuçlarına da kaynaklık etmektedir. Horkheimer' in bu düşün yöneliminin ışığında şu söylenebilir: Eleştirel teorinin pozitivism eleştirisi,

¹¹⁴ Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram” **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 345

temelde onun bu düşüncenin gerçekliği doğru algılayamaması tespitinden hareket etmekte, bu tespit eleştirel teorinin pozitivizm eleştirisinin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Çünkü bundan sonra irdelenecek olan diğer eleştirel unsurlar hep söz konusu tespitin sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden bilimin temelindeki bu yanlış bilinci detaylandırmak, eleştirel teorinin pozitivizm eleştirisinin doğru bir yorumu için faydalı olacaktır.

Horkheimer'ın gerçeklikle ilgili yanlış bir bilince sahip olduğunu iddia ettiği pozitivizmin, bu yanlış bilince rağmen hakikati bütünüyle verme iddiası Horkheimer' a göre çocukça bir iddiadır. Çünkü pozitivizm söz konusu iddiasını, temelinde yükseldiği yönteme dayandırmaktadır. Pozitivizme göre bir bilimsel önermenin doğru ya da yanlış olması o önermede ifade edilen olgunun dış dünyadaki karşılığıyla örtüşmesine bağlıdır. Eğer bir bilimsel önerme hatalıysa ya o bilimsel önermeyi oluşturan kuramsal varsayımlarda ya da bu varsayımlara dayanarak yapılan deneylerde bir hata aranmaktadır. Ancak bu süreçte söz konusu deneysel yöntem asla sorgulanmamaktadır.¹¹⁵

Bu yöntem tümevarım yöntemidir. Pozitivizme göre tümevarım yöntemi, bilimsel bilginin hem kesinliğini hem de nesnelliğini sağlayan evrensel bir yöntemdir. Bu nedenle de bu yöntemi bir kez kavramış bir özne, her türlü nesne hakkında bu yöntemi kullanarak o nesnenin bilgisini edinebilir. Kısaca pozitivizmde tümevarıma karşı kesin bir inanç söz konusudur. Ancak Horkheimer' a göre söz konusu inancın yersizliği bu yöntemin doğası biraz kurcalandığında hemen ortaya çıkmaktadır.

Tümevarım yöntemi, kabaca bir olayın gerçekleşme sıklığı ile o olayın kesinliği arasında doğrusal bir ilişki olduğu varsayımına dayanır. Daha açık bir ifadeyle, tümevarım yöntemine göre bir olay dış dünyada ne kadar sık gerçekleşmişse o denli kesindir. Böyle yapmakla tümevarım yöntemi ve bu yöntemi kesin bilginin tek ve mutlak aracı olduğu kanısında olan pozitivist görüş, var olanın yenilenmesini başarı olarak göstermektedir. Var olanın, verili durumun yenilenmesi tümevarımın başarısıdır. Böylece bu yöntem yeni

¹¹⁵ Horkheimer, a. g. m., 339 – 341

varoluş biçimleri karşısında dilsiz ve kör bir durumda kalmakta bu yeni varoluş biçimlerini görememektedir. Varlığın yeni biçimleri tümevarım yönteminin temelindeki deney ve gözlem ilkesinin alanının dışında kalmaktadır.

Böylece, tüm yenilikçi iddialarına, yanlış olduğu kanıtlandığı anda her türlü olgusal düzenlemeyi ya da kuramsal konstrüksiyonu hemen terk edip yenisini kabul edeceği iddiasına karşın bilimsel yöntem, açıkça tüm yeni olanı kendi alanının dışına iter. Bu alanı kendini sürekli yenileyen olgularla sınırlar. En ileri noktasında da bu alanın dışında kalan her şeyi saçma olarak görerek, üzerinde konuşulmaya bile değmeyecek safsatalar olarak nitelendirir. Oysa görüldüğü gibi pozitivist düşünce, kendini üzerine bina ettiği ve kesinlik iddiasını da buradan aldığı temel yöntemini sorgulamayı asla kabul etmediği için hem dogmatik hem de yeniliğe kati bir biçimde karşı bir düşüncedir.

Tümevarım yönteminin bakış açısına göre dünya ve varoluş biçimleri bize verildiği halde, buradadır. Bunlar arasındaki değişimler sadece zahiridir. Her şey sürekli kendini yenileyen bir sistemin parçaları olduğu için aralarındaki ilişkilerde hep aynı kalmaktadır. Zaten tümevarım yönteminin kesinlik ve nesnellik iddiası da bu değişmeden kalan ilişkileri açığa çıkardığı inancına dayanmaktadır. Horkheimer' a göre tümevarım yönteminin bu verili olanı mutlaklaştırması ve kendi yöntemine karşı takındığı dogmatik tutum açısından, kendisinin, eleştirdiği rasyonalizmden hiçbir farkı yoktur. İki düşünce de dünyayı verili haliyle değişmez olarak algılamaktadır. Bunun gibi bilginin kaynağı olarak örneğin sezgiyi ya da başka bir yetiyi mutlak olarak koyan ve bu açıdan pozitivist eleştirilerine maruz kalan diğer tüm disiplinlerle pozitivism arasında da bir fark yoktur. Zira hepsi kendi yöntemini, ya da kendi mutlaklaştırdığı yetiyi sorgulamaksızın bilginin temeline yerleştirmektedir. Buradan çıkan sonuç da Horkheimer' a göre tümevarım yöntemine dayanan pozitivist düşüncenin mutlaklık iddiasının oldukça sakat olduğudur.¹¹⁶

¹¹⁶ Horkheimer, **a.g.m.** s.347

Ayrıca tümevarım metodunun temelinde yer alan deney ve gözlem ilkesi de aynı şekilde kendini sorgulamaktan acizdir. Bu acz, ondaki temel eksikliği görmeyi de engellemektedir. Tümevarım yöntemin kabul ettiği varsayım evrendeki her türlü ilişkinin ya da bilginin deney ve gözlem metoduyla elde edilebileceği yönündedir. Oysa aynı varsayıma göre bu varsayımın kendisinin nasıl kanıtlanabileceği konusu açık bırakılmıştır. Bu düşünceye göre eğer her bilginin kaynağında deney ve gözlem yer alıyorsa, bizzat bu önerme de, yani her şeyin gözlem metoduyla çözülebileceği ilkesi de deney yoluyla kanıtlanmalıdır. Oysa deney ve gözlem ilkesini deney yoluyla kanıtlamaya kalkmak açıkça bir totolojidir, kısır döngüdür. Pozitivizmin bu kısır döngüden kaçmasının da imkânı yoktur. Çünkü bu düşünce söz konusu deney ve gözlem metoduyla kanıtlanamayan her türlü bilgiyi daha başlangıçta dışlamıştır. Dolayısıyla Horkheimer' a göre pozitivist düşünce temsilcileri, "kendi ilkelerini – doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesini – doğrulamayı reddetmekle, petitio principii (kanıtlanması gereken ilkeyi varsayım olarak kullanma) hatasına düşmektedirler."¹¹⁷

Horkheimer' a göre pozitivistin ortaya koyduğu bilim anlayışı hem yanlış, hem geçersiz hem de tehlikelidir. Horkheimer' ın pozitivism eleştirisindeki asıl tehlikeli bulunduğu düşünce tarzı klasik ampirizmin bilim anlayışından çok, 20. Yüzyılda bu kaynaktan yani klasik ampirizmden hareketle ortaya çıkan mantıkçı pozitivistin bilim anlayışıdır. Horkheimer mantıkçı pozitivistin, ampirizmin ve matematiksel mantığın evliliğinden doğduğu kanısındadır. Bu açıdan mantıkçı pozitivism temellerini, bir yanılla özne ve nesneyi birbirinden kesin çizgilerle ayıran ve dünyayı matematiksel mantığın işleyişiyle çözülebilecek olan bir ilişkiler bütünü olarak gören Kartezyen düalizmden diğer yandan da bilgiyi, son tahlilde insan duyularına dayandıran klasik ampiristlerden almaktadır. Ancak mantıkçı pozitivistlerin, kendi öncüllerinden en önemli farkları bilginin temeline klasik ampirizmdeki

¹¹⁷ Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s.107

gibi tekil bilen öznenin duyularını değil, baştan kabul edilmiş matematiksel varsayımları yerleştirmeleridir.

Horkheimer' ın mantıkçı pozitivism eleştirisine göre, bu düşünce, bilgilerin olgulara dayandığı iddiası noktasında klasik ampirizmle aynı doğrultudadır. Ancak mantıkçı ampiristler, söz konusu algıyı, tekil, bilen öznenin, başka bir deyişle özne ve nesne arasındaki tekil ve biricik ilişkisindeki bireyin her durumda o ilişkiye özel olan algısı olarak değerlendirmemekte, bunun yerine bilim adamının deney ortamındaki bir anlık gözlemi olarak algılamakta ve daha sonra bu deneyden ortaya çıkan yargıyı bilimsel doğrunun temeline koymaya çalışmaktadırlar. Bunun sonucu olarak klasik ampirizmde bilgi hala bir yanıyla etkin bir bilen öznenin ürünü olarak ortaya çıkarken, mantıkçı ampirizmde bilim ve bilgi tamamen öznesizleştirilmektedir.¹¹⁸

Klasik ampirizmde olguların birbirleriyle ya da özneyle olan ilişkileri bilimsel yargıyı belirlerken, mantıkçı ampirizmde bir şekilde oluşturulmuş bilimsel yargının olgular arası ilişkileri belirlemesi beklenmektedir. Bunun sonucu olarak da hem bilginin fetişleştirilmesi hem de ortaya konan bilimin mutlaklaştırılması en keskin halini almıştır. Bu açıdan Horkheimer, mantıkçı pozitivistleri öncülleri olan klasik ampiristlerden daha tehlikeli bir düşünce olarak değerlendirmektedir. Klasik ampirizmde hala bireye özgü bir şey varken, bilim birey için yapılan bir etkinlikken, mantıkçı pozitivistlerde bu unsur tamamen unutulmuştur. Bilginin temeline etkin insan algısını yerleştiren ampirizmde hala en temel noktada etkin bir bilen özne vardır. Oysa mantıkçı ampirizm bilimi ampirik verilerden değil, bilim adamının olgular üzerindeki yargılarından oluşan atomik önermelere dayandırmaktadır.¹¹⁹

Klasik ampirizmde insan algısı bilimi belirlerken, mantıksal ampirizmde bilim, insan algısını belirlemektedir. Mantıksal ampirizmde bilim, protokol önermelerle, verili olan üzerine bir araştırmaya dönüşmektedir. Wittgenstein'

¹¹⁸Max Horkheimer, "Metafiziğe En Son Saldırı" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s.297

¹¹⁹ **a.g.m.** s.297 – 298

ın üzerinde konuşulmayan hakkında susmalı önermesi de, bu bağlamda anlaşılabilir olmaktadır. “Bilim adamı dünya ile ancak dilsel olarak saptandığı ölçüde ilgilenir. Uygun bir biçimde tutanağa geçirilene dayanır.”¹²⁰ Böylece bilim mantıksal ampirizmde, salt olguları sınıflandırma işlemine dönüşmüştür. Başka bir deyişle tüm bilim, hatta tüm insan bilgisi fiziğe indirgenmiş, bunun dışında kalan her şey saçma olarak görülüp bir kenara itilmiştir. Bilim adamının olguları sınıflayıp bir düzene koyma işlemi, diğer insanların dünya hakkındaki yargısını da belirlemiştir. Çünkü bilim söz konusu işlem sonrası oluşan yargı dışında konuşmayı yasaklamıştır.

Görüldüğü üzere, bilginin ve bilimin insansızlaştırılması, mantıksal ampirizmle en üst noktasına ulaşmaktadır. Artık temelde insanı olgularla ilişkisi değil, bilim adamının o olgu hakkındaki, söz konusu ilişkiyi de belirleyecek olan yargısı yer almaktadır. Bilginin bu şekilde insansızlaştırılması, eyleyen öznenin ve onun eyleminin artık bilim için bir anlam ifade etmemesi sonucunu doğurmaktadır. Başka bir deyişle artık, eyleyen bireysel öznenin eylemi tüm yaratıcılığın ya da etkinliğinden kopmuş, olgularla ilişkisi evrensel kanunlarla önceden belirlenmiştir.

Horkheimer’ a göre, “İşte buna kendine güvenerek konuşma denir.”¹²¹ Üstelik mantıkçı pozitivism tüm gerçekliği de bu protokol önermelere indirgemektedirler. Mantıkçı pozitivistlerin bu aşırı kendine güvenlerini temellendirdikleri ilke de paradoksal bir biçimde yine bu özgüvene dayanmaktadır. Mantıkçı pozitivistler, olgu ile değer arasına kesin bir ayırım koyulabileceği ve kendi yöntemleriyle bu ikisini birbirinden ayırabildikleri iddiasındadırlar. Horkheimer’ a göre bu düşünce tam anlamıyla, çocukça bir düşüncedir. Her şeyden önce toplumsal dolayımın, dolayısıyla toplumun ortak olarak paylaştığı değer yargılarından tamamen azade bir birey tahayyül edilemez. Aynı zamanda bu ortak taban olguların neliğini belirleyen bir güçtür. Dolayısıyla bilim de tüm toplumsal üretim biçimlerinden sadece bir

¹²⁰ a. g. m., s.298

¹²¹ Horkheimer, a. g. m., s.297

tanesisidir.¹²² Onu bu şekilde hem toplumsal dolayımdan hem de insani değerlerden soyutlamaya çalışmak beyhude bir çabadır. Bilim adamı, herhangi bir olguyu gözlemlerken de, toplumda bir yurttaş olarak gündelik hayatındaki eylemleri gerçekleştirirken de hep toplumsal üretime katkıda bulunmaktadır.

Toplumsal büyük dönüşümler ve gelişimler, mantıkçı pozitivistlerin iddia ettikleri gibi yalnızca büyük bilimsel buluşlar sayesinde ve bu yolla gerçekleşmezler. Aynı zamanda toplumsal yaşantı yeni üretim araçlarına ihtiyaç duyduğu için gerçekleşirler. Hatta söz konusu toplumsal ihtiyaç ya da karşılık gelmeme durumu, bilimsel devrimlerin de sebebi durumundadır. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistlerin iddia ettikleri olgu ve değer ayrımı pratikte, bilimin de diğer toplumsal üretim araçları gibi toplumsal dolayımın var olduğundan dolayı mümkün olmayan bir ayrımdır.

Horkheimer'ın ve eleştirel teorinin bilimi, toplumsal üretim araçlarından biri olarak görmesi, onun pozitivism eleştirilerinin ayağının yere basması açısından üzerinde durulması gereken bir noktadır. Zira bu nokta Horkheimer'ın bilimi, tümden dışlamadığını, her şartta ve durumda olumsuz bir anlayış olarak görmediğini ortaya koymaktadır. Aksine bir toplumsal üretim aracı olarak bilim denen etkinliği olumlayan Horkheimer, bilime karşı tümden bir olumsuz tavır takınma eğiliminde olan Bergsonculuk gibi düşüncelere de karşı çıkmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Horkheimer'ın bilim etkinliğine değil, bilimsel düşüncenin her alanda mutlak olarak son sözü söyleyecek bir merci olarak görülmesine savaş açtığıdır. Bu açıdan da ona göre asıl tehlike, bilimin bu mutlak güç olma iddiasının sosyal alanlarda kabul görmesi ve böylece sosyal araştırmaların da kendine bilimsel yöntemi rehber olarak almasıdır. “İnsan ve toplum bilimleri, başarılı doğabilimleri örneğini izleme çabasındadırlar.”¹²³

¹²² Max Horkheimer, “Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar” **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s.9

¹²³ Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s.341

Bu çaba, özellikle 20. Yüzyılda doğabilimlerin kazandığı büyük teknik başarılar sonucunda insan bilimlerinin zaten çalkantılı olan değerini, doğabilimlerinin başarılarını bu alanda da yakalamak amacıyla doğabilimlerinin yöntemine öykünme girişimi olarak değerlendirilebilir. “Sağın anlatım yöntemleri, özellikle anlamları, özetlenen kuram kavramıyla sıkı sıkıya bağlantılı olan matematik işlem biçimleri, bu bilginlerce çok tutulmaktadır.”¹²⁴ Bu sosyal bilimcilere göre, “Bilimsel araştırmının günümüzdeki düzeyinde sosyolojinin alması gerektiği yol, toplumsal fenomenlerin betimlenişinden, ayrıntılı karşılaştırmaya ve ancak oradan genel kavramların kurulmasına giden zorlu bir yükseliştir.”¹²⁵ Ancak sosyal bilimlerin, kesinlik uğruna pozitivist dünya görüşüne karşılık gelen doğabiliminin yöntemini kullanma çabası, doğabilimin yönteminin doğasının yukarıda sayılan çelişkilerini toplumsal bir yıkıma neden olabilecek bir düzeye yükseltmektedir.

Eleştirel teorinin, sosyal pozitivism olarak adlandırılabilir olan bu görüşü eleştirisini, özellikle Horkheimer ve arkadaşlarının eleştirel teoriyi ortaya koyma amaçlarını akılda tutarak irdelemek, söz konusu eleştirilerin gerekçelerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Çalışmanın başında söylendiği gibi eleştirel teori toplumsal düzenin bozuk olması ve değiştirilmesi gerektiği tespitinden yola çıkmakta ve varlık nedenini bu tespite dayandırmaktadır. Nitekim eleştirel teorinin en önemli amacı söz konusu bozuk toplumsal düzeni aşacak toplumsal dinamikleri harekete geçirecek bir toplumsal bilinç düzeyini oluşturabilmektir. Bu noktada eleştirel teorinin toplumsal değişimi hedefleyen bir teori olduğunu, dolayısıyla eleştirel teorinin bu toplumsal değişimi gerçekleştirmeyi engelleyen her türlü düşünceye temel ilke olarak karşı çıktığını hatırlamakta fayda vardır. Çünkü eleştirel teoriye göre, sosyal pozitivism tam da bu toplumsal değişim imkânlarını ortadan kaldıran bir kuramdır.

¹²⁴ Horkheimer, **a. g. m.**, s.342

¹²⁵ Horkheimer, **a. g. m.**, s.342

Pozitivizmin özne ile nesneyi birbirinden ayıran ve bu iki kutbu birbirine yabancılaştıran tümevarım yönteminin karşılığı toplumsal alanda, kendi toplumuna salt bir olgu olarak yaklaşan sosyal bilimci profilidir. Zira doğabilimindeki fiziksel olguların karşılığı sosyal bilimde toplumun ya da o toplumu oluşturan bireylerin ta kendisidir. Dolayısıyla pozitivist yöntemi kullanan sosyal bilimci kendini kendi içinde bulunduğu ve bir anlamda bir ürünü olduğu toplumdan yalıtmakta ve böylece kendini bu toplumun dışında algılamaktadır. Bu yanlış bilinç, bilim adamının hem kendi özbilincini hem de bağlı bulunduğu topluma karşı bilincini belirlemektedir. Ancak verili olanı mutlaklaştırıp, bu var olanın yenilenmesini kendi başarısı olarak gösteren pozitivizmin sosyal alanda uygulanışının belki de en vahim sonucu toplumun ve toplumsal ilişkilerin verili haliyle mutlaklaştırılması ve her türlü değişim potansiyellerini ortadan kaldırmasıdır. Sosyal pozitivizm, mevcut toplumsal düzeni kutsayarak, bu düzeni değiştirecek her türlü dinamiği dışlamaktadır. Dolayısıyla pozitivist toplumbiliminin mantıksal sonucu toplumsal konformizmdir. Sosyal pozitivizm her türlü değişim imkânını inkâr etmektedir.

Pozitivizmin yönteminin, sosyal bilime uygulanmasının toplumsal alandaki yıkıcı etkilerinden bir diğeri de doğabiliminin fiziksel olgularla ilişkisinde ve bu ilişkisinin gerçekleşme amacında ortaya çıkmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi, eleştirel teoriye göre, pozitivizm bilimi, salt olguları kullanışlılık ölçütüne göre sınıflandırma işlevine dönüştürmektedir. Buradaki amaç da söz konusu olguları, onlara niceliksel değerler vererek sınıflandırmak suretiyle aralarındaki niteliksel farkları ortadan kaldırmak ve bu olgulara daha iyi egemen olabilmek için onları büyük oranda zorlamayla belirli gruplar altına yerleştirmektir. Bu açıdan eleştirel teori için pozitivizmi rehber edinen sosyal pozitivizm, toplumsal düzen için çok tehlikeli bir potansiyel taşımaktadır. Pozitivizm söz konusu amacı ve yönteminde bulunan nitelik yerine niceliğe önem verme ve daha kolay egemenlik altına alabilmek adına etiketleme, toplumsal düzlemde hemen baskıcı bir rejime dönüşme tehlikesi taşımaktadır. Pozitivist dünya görüşünün hâkim olduğu toplumsal düzen, bireysel farklılıkların ortadan kalktığı ve herkesin birbirinin

yerine geçebileceği, bu açıdan da kolayca yönetilebilecek bir toplumsal düzendir.

Pozitivizm, kendini yalnızca doğa bilimleriyle sınırlamadığı ve toplumun tamamına hâkim olan genel bir paradigma, bir dünya görüşü, bir ideoloji haline geldiği andan itibaren toplumsal düzendeki tüm değişim unsurlarını, tüm bireysel farklılıkları ortadan kaldıran ve egemen ideolojinin yararına işleyen bir düşünce sistemi haline gelmektedir. Bu açıdan pozitivizm, bir ideoloji olarak araçsal aklın toplumsal düzendeki egemenliğinin sürdürülmesine ve derinleştirilmesine yarayan bir değerler dizisi olmaktadır. Horkheimer'ın pozitivizm eleştirisinin, bilimsel bilgi yöntemi eleştirisini aşip da toplumsal anlamda yıkıcı bir güç olarak eleştiri halini aldığı nokta da işte bu noktadır. Bu açıdan şu söylenebilir: Pozitivist görüşün toplumsal düzeni meşrulaştıran ve değişimi ortadan kaldıran bir paradigma olarak eleştirisi Horkheimer'ın pozitivizm eleştirisini özgün kılan en önemli unsurdur.

Eleştirel teorinin bir diğer önemli temsilcisi olan Adorno'nun pozitivizm eleştirisi de temel noktalarda Horkheimer'ın eleştirilerini tekrar eder niteliktedir. Bunun yanında özellikle Popper'la giriştiği pozitivizm tartışması başta olmak üzere Adorno'nun da eleştirel teorinin pozitivizm eleştirisine belli noktalarda özgün unsurlar kattığı söylenebilir.¹²⁶ Adorno, genel olarak eleştirel teorinin pozitivizmin gerçeklikle ilgili yanlış bir bilince sahip olduğu noktasındaki eleştirisine, özellikle pozitivizmin, düşünce ile gerçeklik arasındaki mesafeyi daralttığı noktasında katkıda bulunmaktadır. Adorno'ya göre pozitivizm, bilimsel doğruluğu olgunun algıya uygunluğu olarak görerek, düşünce ile gerçekliği özdeşleştirmektedir. Bunun sonucu olarak da "Altındaki olgusal malzeme için geçici bir kısaltma işaretinden fazla bir şey olmamayı istememe noktasına doğru püskürtülen düşünce, sadece gerçeklik karşısındaki özerkliğini değil, onunla birlikte gerçekliğe nüfuz etme gücünü de yitirir."¹²⁷

¹²⁶ Sezgin Kızılcıkelik, **Frankfurt Okulu**, s.119

¹²⁷Theodor W. Adorno, **Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, 5. Baskı, Metis Yayınları, 2007, s.132

Pozitivizmin ortaya koyduğu gerçeklikle düşüncenin bu özdeşliği, düşüncenin devinimini, gelişimini de engellemektedir. Çünkü bu düşüncede, düşüncenin var olanı kesin olarak anlattığı kabul edilmektedir. Bu da düşüncenin ilerleme ihtiyacı hissetmemesi demektir. Pozitivist dünya görüşüne göre verili haliyle ebedi ve doğal olan evren ile bu evrene yönelen düşünce arasında bir özdeşlik varsa artık düşünmenin gelişmesine de ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla Adorno' ya göre, pozitivist bakış açısı, düşüncenin devinimi için gerçeklikle arasındaki mesafenin korunması gerektiğini görememiş ve bu açıdan kendi sahte ampirik gerçekliğini yaratmış, üstelik bu gerçek olmayan gerçekliği de mutlak doğrunun kaynağı haline getirmiştir.

Pozitivizm hem gerçekliği, hem düşünceyi hem de ikisi arasındaki ilişkiyi bozmuş ve bunların hepsini başka bir şeye dönüştürmüştür. Gerçeklik olgular arası evrensel ilişkilere, düşünce de bu ilişkilerin zihindeki birebir yansımaya ve bu ikisi arasındaki gerilimli ve mesafeli ilişki de bir özdeşlik ilişkisine dönüşmüştür. Oysa Adorno' ya göre düşünceye canlılığını veren, gerçeklikle birebir özdeşliğe hiçbir zaman kavuşamayacak olmasıdır. "... Çünkü var olan hiçbir zaman düşüncenin tam onu anlattığı gibi değildir. Her zaman belli bir abartı ögesi bulunur düşüncede: Nesnesini hedeflerken ötesine geçer, olgusalın ağırlığını üstünden atar ve böylece var olanı düpedüz yeniden üretmek yerine, aynı anda hem kesin hem de özgür bir tavırla, belirlemeye yönelir onu."¹²⁸ İşte pozitivizm, düşüncedeki bu etkin unsuru ortadan kaldırmakta, onu sırf kaydeden, sınıflandıran bir aygıtta, böylece de yeniden üretimin bir aygıtına dönüştürmektedir.

Pozitivist dünya görüşünün hâkim olduğu toplumsal düzende düşünceyi verili olan olgular dışına taşımak bir çılgınlık olarak görülmekte ve yasaklanmaktadır. Hep verili olan üzerinde konuşmak, verili olanın devamını sağlayacak şartları oluşturmak hedeflenmektedir. Pozitivizm düşünceyi, egemen olanın, verili olanın ve sorgulanmadan kabul edilmiş olanın devamı için uygun araçları seçmeyle, başka bir deyişle araçsal aklın kendisiyle

¹²⁸ Adorno, a. g. e., s. 133

sınırlamıştır. Farklı olanı, özdeş olmayanı eşitleme çabası içinde olan pozitivizm, böylece düşünceyi bir uyma aracına dönüştürmekte, düşüncenin özündeki eleştiri unsuru ortadan kaldırılmaktadır. Adorno' ya göre, "Pozitivizm karşısında alınacak tavır ne haklı ve doğru çıkarmaya çalışmak olmalıdır, ne de seçkinlik ve farklılık havalara bürünmek. Yapılması gereken, bilginin eleştirisi yoluyla, bir yanda kavramla öte yanda onu karşılayan şey arasında tam bir örtüşmenin imkânsız olduğunu göstermektir."¹²⁹

Adorno' ya göre pozitivizmin elinde otomatikleşen ve eleştirel gücünü yitiren, böylece de canlılığını yitiren düşünceyi, tekrar canlandırmanın yolu yine eleştiriden geçmektedir. Düşüncenin devamlı gerçekliğin bütününe sahip olma amacı gütmesi anlaşılır bir durumdur ancak söz konusu amaca hiçbir zaman ulaşamayacağını da bilmelidir. Çünkü ancak o zaman var olanla yetinmeyip hep daha ötesine yönelme eğiliminde olacaktır. "Pozitivizm ise kendisinin o hedefe ulaşabileceğine inanmakla her türlü eleştiriden vazgeçer."¹³⁰ Pozitivizm kendi yetersizliğinin farkında olmayan, bu yüzden de neyi bilmediğini bilmeyen bir düşüncedir. Neyi bilmediğini bilmeyen bir düşüncede bilinmeyen hakkında söz söyleme hakkına sahip olmamalıdır. Oysa pozitivizmin yaptığı da tam olarak budur. Pozitivizm var olandan yola çıkarak gelecek hakkında tahminlerde bulunmaktadır ve gelecekte de var olanın sürdürülmesini başarı olarak algılamaktadır. Ancak görüldüğü gibi pozitivizmin hem gerçeklik üzerine hem de gelecek üzerine son sözü söyleme hakkını kendinde bulması, buna hakkı olduğu için değil, kendisinin nerede durduğunu kavrayamadığı içindir.

Adorno'nun yukarıda gösterilen pozitivizm eleştirileri aslında hep aynı ihtiyacın sonucudur. Bu da var olanla hiçbir zaman yetinmeyen ve ortaya çıkardığı durumu nesnelleştirmeyip hep onu aşma amacı güden ve bu amacı hiçbir zaman hiçbir şartta terk etmeyen bir düşünce sistemi ihtiyacıdır. Basitçe söylemek gerekirse negatif diyalektiğe duyulan ihtiyaç. Adorno' ya

¹²⁹ Adorno, a. g. e., s. 133

¹³⁰ Adorno, a. g. e., s.134

göre, pozitivistimin düşünceyi içine düşürdüğü bunalımdan çıkarmanın yolu, sürekli bir eleştiridir. Bu, sınır durumlarına geldiğinde onu aşmak gerektiğinin bilincidir. Hegel’le birlikte Adorno’da da “sınırı düşünmek onu aşmakla aynı şeydir.”¹³¹ Ancak Adorno Hegel’ den farklı olarak bu sınırdan aşma düşüncesine bir son nokta koymamaktadır. Düşüncenin, yani aklın, dolayısıyla toplumun içine düştüğü bu bunalımdan ancak, bu bunalımı aşacak temel dinamikleri açığa çıkaracak bir düşünce tarzıyla kurtulmak mümkündür.

Bu düşünce tarzı da sürekli eleştiri yoluyla söz konusu dinamikleri harekete geçirebilir. Ancak düşünce burada durursa, yani şimdiki bunalımdan daha iyi şartları sağladığı anda, bu şartları ebedileştirirse, kendi ilerlemesini de durdurmuş olur. Düşünmenin durması, aklın durması, yani toplumsal ilerlemenin durmasıdır. Ancak toplumsal düzen hiçbir zaman en mükemmel halini almayacaktır. Hep, daha iyisi vardır. Çünkü toplumsal düzeni belirleyen tüm ilişkiler sürekli bir değişim içindedir. Dolayısıyla eleştiri yoluyla ilerleyen ve bu şekilde toplumsal ilerlemeyi sağlayan diyalektik düşünce tarzı da hiçbir zaman durmamalıdır. Durduğu anda pozitivistimin, mevcut düzende düştüğü hataya düşmüş olur. İşte Adorno’nun negatif diyalektik, Horkheimer’ ın ise açık uçlu diyalektik dediği düşünce tarzı budur. Bu düşünce tarzı hem hakikati her zaman elinde bulundurur hem ona hiçbir zaman ulaşamaz. Her zaman elinde bulundurur çünkü o dönemdeki toplumsal ilişkileri ve dolayimleri eleştirel bir gözle irdeleyerek söz konusu dönemin toplumsal hakikati hakkında fikir sahibidir, hiçbir zaman ulaşamaz çünkü söz konusu hakikat onu aşmak adına eleştirilmek için oradadır ve asıl ulaşılacak istenen hakikat hiçbir zaman ulaşılamayandır. Zaten eleştirel teorinin ve negatif diyalektiğin gücü de hakikatle olan bu gerilimli ilişkiden gelmektedir.

Adorno’nun pozitivistim eleştirisi bağlamında eleştirel teoriye kattığı en özgün yan şüphesiz onun Karl R. Popper (1902 – 1994)’ la sosyal bilimlerin doğası ve mantığı üzerine yaptığı tartışmada ortaya çıkmıştır. Söz konusu

¹³¹ Adorno, *Minima Moralia*, s.134

tartışma, 1961’ de Tübingen’ deki Alman Sosyoloji Topluluğu’ndaki bir konferansta ortaya çıkmıştır. Bu tartışmada sosyal bilimlerin hangi yöntemi kullanması gerektiği konusunda farklı fikirleri savunan iki grup yer almaktadır. Bir yanda sosyal bilimlerde ampirik modeli savunan Popper ve arkadaşları diğer yanda da başta Frankfurt Okulu temsilcileri ama özellikle Adorno’nun başını çektiği sosyal bilimlerde eleştirel yöntemin geçerli olması gerektiği iddiasındaki eleştirel teorisyenler tartışmanın iki kutbunu oluşturmuşlardır. Bu tartışmanın özellikle Popper ve Adorno ekseninde cereyan etmesini ya da en azından bu şekilde anlaşılmasını sağlayan nokta ise bu tartışmada Adorno’nun Popper’ ı sosyal alanda pozitivist bir düşünür olarak nitelemesi ve Popper’ ın da bu eleştiriyi asla kabul etmemesidir. Adorno’nun Popper’ ı pozitivist düşünürlerle aynı platformda değerlendirmesi oldukça ilginçtir. Zira Popper kendi felsefesini pozitivism eleştirisinden hareketle oluşturmaktadır. Bu sebeple, söz konusu tartışma ekseninde bu iki filozofun hangi çizgide durduğunu, başka bir ifadeyle, Adorno’nun Popper’ı hangi açılardan pozitivist olarak nitelendirdiğini ve Popper’ın bu eleştirilere karşı nasıl bir savunma geliştirdiğini tam olarak anlayabilmek için öncelikle Adorno’nun sosyal bilimlerin doğasına ilişkin görüşlerine, özellikle de onun pozitivist sosyal bilim olarak adlandırdığı şeyi nasıl nitelendirdiğine bakmakta fayda vardır.

Adorno’ya göre, pozitivist sosyal bilim, temelini A. Comte’un pozitivisminden almış ve Comte’dan bu yana kendisine doğa bilimlerinin yöntemini model olarak almıştır.¹³² Adorno, özellikle pozitivist sosyal bilimimin, toplumsal gerçekliğin, o toplumsal gerçekliği oluşturan bireylerin sübjektif kanaatlerinden yola çıkarak oluşturulan genellemelerle, nesnel olarak saptanabileceği şeklindeki iddiasına karşı çıkmaktadır. Adorno’ ya göre, tek tek bireylerin öznel kanaatleri, yani kendilerine ve toplumsal şartlara ilişkin kendi görüşlerinin toplamı, o toplumsal gerçeklikle ilgili nesnel bir yargı oluşturmaz. Bunun mümkün olabileceğini düşünen görüş, bireylerin içinde bulunduğu şartları ve kendisiyle ilgili yargılarına ilişkin yanlış kanaatlere sahip

¹³²Bekir Baldız, “Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi” **Sosyoloji Dergisi**, sayı:12–13, 2004, s. 144s.135 -158

olabileceği düşüncesini görmezden gelmekte, toplumu, tek tek bireylerin toplamından oluşan büyük bir organizma olarak algılamaktadırlar. Pozitivizmin, doğabiliminde dünyayı değerlerden bağımsız olguların matematiksel toplamı olarak algılamasının karşılığı; sosyal bilimde, toplumu değer yargılarından azade olan bireylerin ve dolayısıyla bu bireylerin kişisel kanaatlerinin toplamı olarak algılamaktır. Bu nedenle de Adorno' ya göre pozitivist sosyal bilimciler, doğayla ilgili hakikate dair yanlış bilinçlerini, toplumsal gerçekliğe ilişkin görüşlerine de uygulamışlar ve toplumsal gerçeklik karşısında da yanlış bir bilinç oluşturmuşlardır. Bu nedenle de toplumsal bilimlerde pozitivist yöntem geçerli bir yöntem değildir.

Pozitivist sosyal bilimin, bu yöntemle daha iyi bir toplum düzenine geçişi sağlayacağı iddiası da Adorno'nun düşün yönelimi açısından tartışmalı bir iddiadır. Zira pozitivist yöntemin topluma uygulanmasının toplumsal gelişmeyi kendiliğinden gerçekleştiği yargısının altı boştur, tümünden temelsizdir. Böyle bir anlayış, metodu öznenin karşısında öne çıkarıp onu mutlaklaştırmaktadır. Metodun özneye karşı önceliğinin de toplumsal açıdan çok büyük zararları söz konusudur. Metot ile özne arasına koyduğu bu ayrımla ve metodu mutlaklaştırmakla pozitivist sosyoloji, bireyi ve düşüncenin kendisini de metoda bağlı kılmış olmaktadır. Başka bir deyişle bireyi belirleyen gücün kendisi metot olmaktadır. "Düşünce kendini metotta üretir ve denetler; mantıksal tutarlılık ve statik bir biçimlilik, kavramsallaştırmasından aldığı ideallerin yardımıyla teknik ve toplumsal pratiği kategorileştirir ve uyarır."¹³³

Doğabiliminde yöntemin olguları sınıflayıp o sınıflar altına sokacak şekilde kategorileştirdiği ve belirlediği gibi toplumbiliminde de yöntem düşünceye aynı işlemi uygular. Düşünce söz konusu metot tarafından belirlenmeye başladığında insanın düşünümü ve eylemi de yalnızca bir problem çözme halini almakta ve bu şekilde araçsallaşmaktadır. İnsan başarımı problem çözmeyle, dolayısıyla teknik ilerlemeyle sınırlanınca bu problemin nasıl ve ne şekilde çözüldüğü de önemsizleşmektedir. Bilim

¹³³ Willem van Reijen, **Adorno: Bir Giriş**, s.55

adamının doğada kendi olgusuna karşı duyarsızlığı, toplumda özneye karşı duyarsızlığına karşılık gelmektedir. Teknolojik ilerleme mutlaklaştırılınca, uygulanan şeyin uygulanmasının gerekip gerekmediği artık tartışılmamaktadır. Doğabiliminde öznesinden koparılan bilgi, toplumbiliminde de aynı uygulamaya maruz kalmaktadır. Toplumsal özne olan birey ile ona ilişkin bilgi arasındaki tek ilişki ötekilik ilişkisi olarak ortaya çıkmakta, toplumsal düzen nesnelleştirilmek adına öznesizleştirilmektedir.

Adorno, sosyal pozitivistin, insanları metodolojik kategoriler içinde etiketleyip, o etiketlerle tanımladığını, daha sonra da o etiketleri doğal durumlar olarak göstererek, onlardan nesnel bir hakikat ya da en azından yargılar bütünü ortaya çıkarmaya çalıştıklarını düşünmektedir. Buna göre toplumsal farklılıklar olarak gösterilen bireyin statü, gelir gibi farklılıkları, sosyolojik pozitivism tarafından önce yaratılmakta ya da yaratılan toplumsal düzenin korunması yoluyla olumlanmakta sonra da doğal toplumsal gerçeklikler olarak algılanıp, nesnel toplumsal yargıların temeline konulmaktadır. Bu yüzden sosyal pozitivist teori, doğabiliminde yaptığı gibi sosyal alanda da kendi gerçekliğini yaratıp, bu gerçekliği değişmez bir hakikat olarak ortaya koyan ve bunun dışındaki her türlü yöntem ya da kurama karşı kesin bir tavırla karşı çıkan bir teori olarak değerlendirilmektedir. Sosyal pozitivistin oluşturduğu toplumsal gerçeklik, sahte bir gerçekliktir, bu yüzden de mutlaklık iddiaları dayanaksızdır. Toplumsal açıdan kendi yarattığı şartları doğal şartlar olarak ele alan sosyal pozitivist teori, görünenin arkasındaki gerçekliği kavramaktan aciz bir düşüncedir. Ayrıca, toplumsal gerçeklikle ilgili algısı verili durumu ebedileştirdiğinden ve özneyi yöneme feda ettiğinden, Horkheimer gibi Adorno için de pozitivist teori çok kolayca faşist, baskıcı diktatörlerin bir baskı aracı haline gelme tehlikesini taşımaktadır. Özellikle de pozitivist yöntemin sosyal alana uygulanması bu tehlikeyi çok daha yoğun bir biçimde taşımaktadır.

Görüldüğü gibi, Adorno'nun pozitivist sosyal teoriyi eleştirisinde temel nokta, bu teorinin mutlaklaştırdığı yöntem anlayışındadır. Başka bir deyişle

Adorno, sosyal araştırmada her türlü mutlak yöntem iddiasını pozitivist bir tavır olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan daha önce söylendiği gibi hem Adorno'nun hem de Frankfurt Okulu'nun pozitivizm değerlendirmesi alışıl gelmiş pozitivism değerlendirmelerinden daha kapsamlıdır. Buna göre, tek bir yöntemi mutlaklaştırıp, tüm bilimi bu yöntemin uygulanışına indirgeyerek tüm nesnelere uygulanabilindiği varsayılan bu bilimsel yöntemi her türlü bilimsel etkinliğe model olarak öneren ve bu yöntem içinde öznel ya da tekil yargılardan nesnel yasalara ulaşmayı hedef edinen, bunu da bilimin varlık yasası olarak ortaya koyan her teori eleştirel teorinin değerlendirmesine göre pozitivist teori başlığı altında değerlendirilmektedir. Popper ile Adorno arasındaki pozitivizm tartışmasını da bu ekseninde incelemek durumun tüm boyutlarını ortaya koyabilmek adına elzemdir.

Popper, mantıkçı pozitivistleri eleştirirken, klasik pozitivizm anlayışını eleştirmektedir. Eleştirel teori açısından bu eleştiriler doğru olmakla birlikte eksik ve yüzeysel olduğundan Popper' ın eleştirdiği şeyi başka bir boyutta geręekleřtirmesine de mani değildir. "Popper' ın kendisine göre pozitivizm, geręeęe aykırı olarak, bilim yöntemini, olguları gözlemlene ve toplama, tümevarımlı yoldan varsayımlar elde etme ve bu varsayımları gözlem ve deneyle pekiştirerek kuramlar elde etme biçiminde yorumlayan görüştür."¹³⁴ Popper' ın pozitivizm eleştirisi bu anlamda bir eleştirdir. Ancak Adorno ve arkadaşları pozitivizmden daha kapsamlı bir dünya görüşünü anladıkları için Popper' ı da pozitivist düşüncenin içinde değerlendirmektedir.

Popper, 1961 yılındaki Alman Sosyoloji Derneğinde düzenlenen toplantıda yaptığı konuřmasında¹³⁵ kendi düşün yönelimine göre, sosyal bilimlerin alması gereken yöntemi 27 maddede ortaya koymuştur. Popper, söz konusu konuşmasına evren hakkındaki bilgimizin ne kadar derin olduğunu vurgulayarak başlar. Ancak bu bilgimizin derinliği yanında, bilmediklerimiz de sınırsızdır. Doğa bilimlerindeki olağanüstü gelişmeler bir

¹³⁴ Teo Grünberg, David Grünberg, "Toplumbilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno – Popper Tartışması" **Cogito Dergisi**, sayı: 36, 2009 s. 124

¹³⁵ Karl R. Popper, "Sosyal Bilimlerde Mantık" **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, 2010 s.79 -98

yandan bilgimizi arttırırken diğr yandan bilgisizliğimizin sınırsızlığını da gözler önüne sermektedir. Edinilen her yeni bilgi, bir yandan yeni problemler ortaya çıkarırken diğr yandan da daha önceki bilgilerimizin ne kadar güvenilirmez olduğunu ve şu anki bilgilerimizin de ne kadar güvenilirmez olabileceğini göstermektedir. Bu anlamda problem, bilgi ile bilgisizliğin ilişkisinin alanıdır. Dolayısıyla, Popper’ a göre hem doğa bilimlerinde hem de insan bilimlerinde bilginin başlangıcı ne olguların ne de gözlemlerin kendisiyle değil, gözlemlerin sonucu ortaya çıkarılan problemle başlamaktadır.

Popper’ ın temeline problemi fark ettirici gözlemi koyduğu bilimsel yöntem de doğal olarak onun için bir problem çözme girişimidir. Bu yöntemin basamakları ise şöyle sıralanabilir: Önce belli bir gözlem sonucu bir problem fark edilir. Bu problem genel olarak eski bilgilerimizle olgusal bir durumun çelişkisi şeklinde ortaya çıkar. Söz konusu problem fark edildiğinde de çözüm önerileri getirilir. Sonraki aşamada ise bu çözüm önerileri eleştirilir. Nesnel eleştiriye açık olmayan çözüm önerileri dışarıda bırakılır. Açık olanlarsa çürütölmeye çalışılır. Bu çözüm önerilerinin çürütölmesi aynı zamanda yeni çözüm önerilerinin getirilmesi anlamına gelmektedir. Ancak bir çözüm önerisi eleştiriler karşısında sağlamlığını koruyor, yani çürütölmüyorsa bu öneri geçici bir süre için kabul edilir. Yine de; bu kabul şartlı bir kabuldür. Geçici olarak doğru kabul edilen çözüm önerisi, nihai bir doğru olarak değil, daha fazla eleştirilmeye değer bir öneri olarak kabul edilir.

Popper’ a göre bu nedenle bilimsel yöntemin temelinde eleştiri vardır. Popper bu yöntemi “eleştirimcilik” olarak tanımlamaktadır.¹³⁶ Buna göre, Popper için bilimin nesnelliğini sağlayan unsur, pozitivistlerin iddia ettikleri gibi bilim adamının her türlü değer yargısından bağımsız olması değildir. Zaten bu mümkün de değildir. Bilimin nesnelliğini sağlayan şey Popper’ ın bilimin temeline koyduğu eleştiri unsurudur. Söz konusu eleştiri unsuru, bilimin sürekli ilerleyen, dinamik bir yapıya sahip bir disiplin olmasını

¹³⁶ a. g. e., s.82

sağlayan tek faktördür. Nesnellik de bu açıdan Popper' da tek bir bilim adamının bütün değerlerden bağımsızlığı anlamına gelmemektedir. İnsanoğlunun hangi koşulda olursa olsun etkisi altında olacağı ve onlardan kendini ayrı tutamayacağı değerler vardır. Popper' ın bu nesnellik tanımının temelinde de değerlere ilişkin bu düşünce yatmaktadır.

Popper' a göre nesnelliği böylesi bir tutumla sağlamaya çalışmak basitçe anlamsızdır. "Bilimdeki nesnelliğin, bilim adamının nesnelliğine bağlı olduğu düşüncesi tamamen yanlıştır. Doğa bilimcinin sosyal bilimciden daha nesnel olduğu kanısı da, yine büyük bir yanılgıdır. Doğa bilimci de diğer tüm insanlar gibi taraflıdır; hele kendi düşünceleri karşısında – eğer sürekli yeni düşünce üreten o azınlıktan değilse – ne yazık ki fazlasıyla olumlu bir taraftarlık sergiler."¹³⁷

Demek ki; Popper' a göre bilimsel nesnelliğin temelindeki şey, bilim adamının tutumu değil, eleştiridir. Bu eleştiri unsuru da salt bilim adamıyla sınırlanmayan sosyal bir sürecin sonunda ve bu yolla sağlanabilir. "Başka bir deyişle, bilimdeki nesnellik, farklı farklı bilim adamlarının bireysel meseleleri değil, karşılıklı eleştiriye, aralarında yaptıkları dost – düşman işbölümüne, birlikte ve ayrı çalışmaya dayalı sosyal bir meseledir. Böyle olduğundan da bu ortak çalışma, büyük oranda, eleştiriye biçimlendirecek toplumsal ve siyasi ilişkilere bağlıdır."¹³⁸ Dolayısıyla Popper, bilimsel nesnelliğin temeline koyduğu eleştiriye, bilim adamlarının ya da bilimsel okulların arasındaki rekabetle, bilimsel açıdan oluşan sosyal kurumlaşmayla ve söz konusu düşüncelerin özgürce yayılmasını sağlayacak bir devlet yönetimiyle sağlanan sosyal bir süreç olarak görmektedir. Basitçe söylemek gerekirse; Popper' a göre bilimsel nesnellik, bir bilimsel konu üzerinde farklı ekollerin fikirlerini özgürce söyleyebilmesi ve bu fikirlerin sosyal etkileşimle yayılıp genel olarak demokratik bir tartışmaya yol açmasıyla sağlanabilir. Böylesi bir süreçte araştırmacının bireysel farklılıklarından, yani sosyal ve ideolojik yaklaşımlarının yarattığı etkiden de kurtulmak mümkündür.

¹³⁷ Popper, a. g. e., s.87

¹³⁸ a. g. e., s.87-88

Popper' ın önerdiği söz konusu eleştirel yöntem, tümdengelimle işlemektedir. “Salt tümdengelimsel mantığın en önemli işlevi, eleştiri Organon'unu sağlamaktır.”¹³⁹ Tümdengelimsel mantık çerçevesinde geçerli bir çıkarım, öncüllerinin doğruluğuna bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle tümdengelimsel mantıkta öncüller doğru ise bu öncüllerin sonucunda ortaya çıkacak olan çıkarım da doğru olmak zorundadır. Elbette bunun tersi de doğrudur. Yani eğer sonuçta çıkarım yanlışsa bu çıkarımın dayandığı öncüllerin hepsinin doğru olma ihtimali yoktur. İşte bu ikinci durum Popper için oldukça önemlidir. Çünkü tümdengelimsel yöntem, herhangi bir önermenin doğruluğunu o önermeyi oluşturan öncüllerin eleştirisi yoluyla sınamaktadır. “Böylece tümdengelimsel mantık, rasyonel eleştiri kuramına dönüşür. Çünkü rasyonel olarak ele alınan tüm eleştiriler, eleştirilecek önermede tutarsızlıkların arayışı biçiminde gelişir. Herhangi bir önermeden, mantıksal yollarla türetilen tutarsız çıkarımlar, o önermeyi çürütür.”¹⁴⁰ Dolayısıyla kuramın tümdengelimsel yolla incelenmesi, kuramı hem bir problem çözme yani bir açıklama girişimi olarak ele almakta hem de rasyonel açıdan eleştirilebilir bir önerme olarak ele almaktadır. Bu açıdan Popper' ın problem yaratan gözlem ile başlattığı ve eleştirel yöntemi temele koyarak bir problem çözme girişimi şeklinde betimlediği bilimsel işleyişin yöntemi de tümdengelimsel yöntem olmalıdır.

Popper' ın toplum bilimlerin yöntemine ilişkin görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Toplumbilimlerinin temelinde problem çözme vardır. Bu yüzden bilimsel düşüncenin yöntemi de problem çözmeye dayanır. Dolayısıyla, bilimsel bir önerme aslında bir problem karşısında geliştirilen bir çözüm önerisidir. Klasik doğa bilimi problemin önceliğini kavrayamamış bu yüzden, bilimsel yöntemin işleyişini sıradan gözlemle başlatmıştır. Oysa Popper' a göre bilimsel işleyiş herhangi bir gözlemle değil, problem oluşturu bir gözlemle başlamaktadır. Bir problem çözme önerisi olarak ortaya atılan önermenin bilimsel açıdan sınanması da yine klasik

¹³⁹ Popper, a. g. e., s.90

¹⁴⁰ a. g. e., s.90-91

doğabilimsel yöntemde olduğu gibi dış dünyayla uyuşmasını test etme yoluyla değil, eleştiri yoluyla gerçekleşir.

Söz konusu eleştiri, bilimin nesnelliğini sağlayan en önemli unsurdur. Zira bilim adamının kendinde tüm değerlerden bağımsızlaşması mümkün değildir. Dolayısıyla nesnelliği bilim adamında değil onun ortaya attığı önermenin sınanma yönteminde aramak gerekmektedir. Bu sebeple bilimsel nesnellik ancak, bilimsel düzlemde geniş bir eleştiri platformu oluşturularak gerçekleşebilir. Bilim adamlarının ya da bilimsel toplulukların söz konusu bilimsel önermeyi eleştirmeleri, bilim adamının bireysel farklılıklarından kaynaklanan öznelliğini de kendiliğinden ortadan kaldıracak, böylece nesnellik sağlanmış olacaktır. Bu bilimsel eleştiri platformu da, herkesin kendi fikrini özgürce söyleyebildiği bir düzende gerçekleşeceğinden, devlet böyle bir platformu sağlamakla yükümlüdür. Bu açıdan bilimsel eleştiri denilen durum, sosyal bir süreçtir. Bu eleştiriler sonunda öneri yanlışlanabiliyorsa bir süreliğine geçersiz kabul edilmeli, ancak eleştiriler karşısında geçerliliğini devam ettiriyorsa, yanlışlanana kadar doğru daha doğrusu geçerli olarak görülmeli, ancak eleştirilmeye de devam edilmelidir. Popper' a göre henüz yanlışlanamayan bir bilimsel doğruluk iddiası, nihai bir doğru değil, daha fazla eleştirilmeye uygun bir iddia olarak değerlendirilmelidir.

Popper' ın bu biçimde betimlediği bilimsel yönteminin aracı da tümdengelimsel yöntemdir. Zira tümdengelimsel yöntem, bir önermenin o önermenin üzerine bina edildiği öncüllerinin eleştirilmesiyle sınanması anlamına gelmektedir. Bu açıdan Popper' ın eleştirimcilik yöntemine en uygun olan bilimsel sınama aracı da tümdengelimsel yöntemdir. Popper, bilimsel bir önermenin hiçbir zaman tam olarak kanıtlanamayacağını, ancak rasyonel eleştiri yoluyla daha iyi olanları kötü olanlardan ayırt etmenin mümkün olduğunu, bu sebeple bilimsel yöntemin bu ayırt etme işlemini gerçekleştirebilecek olan eleştirimcilik yöntemi olması gerektiğini iddia etmektedir.

Adorno, Popper' in bilimsel kuramda problemin önceliğine verdiği önemi doğru bulmakta ve bunu onaylamaktadır.¹⁴¹ Zaten eleştirel teori de, problem yaratan bir gözlemden ortaya çıkan bir teoridir. Ancak Adorno, Popper' in bilimsel yöntemi bir bütün olarak salt problem çözme girişimine indirgemesine karşı çıkmaktadır. Zira Adorno için, toplumsal düzen doğası gereği çelişkilidir ve bu çelişkiler de tutarlı bir kuramsal yapı ile giderilemez. Çünkü toplumsal gerçekliğin doğası, böyle bir anlatıma uygun değildir. Toplumsal gerçekliğe ilişkin her tutarlı önermeler dizgesi, o toplumsal gerçekliğin içindeki çelişkileri, farklılıkları ya görmezden gelerek, ya da aynılaştırarak yok sayar. Bu noktada Adorno' ya göre Popper' in kuramsal yapısı ile pozitivistlerin kuramsal yapısı arasında çok büyük bir fark bulunmamaktadır. İki görüş de toplumsal yapının doğasındaki çözülmez çelişkileri göz ardı etmekte ve bu sebeple toplumu, onun doğasına aykırı bir yoldan açıklamaya girişmektedir.

Adorno'nun Popper' da doğru ama eksik bulduğu bir başka nokta da onun eleştiriye yaptığı vurgudur. Adorno da eleştirinin ilerlemeyi sağlayacak tek unsur olduğu konusunda Popper' la hemfikirdir. Ancak Adorno, söz konusu eleştiri düşüncesinin sadece bilim adamının önermesi üzerinde bir eleştiri olarak sınırlanmasının, o eleştiriye işlevsizleştirdiği kanısındadır. Adorno' ya göre eleştiri sadece araştırmacının kendisiyle sınırlı tutulmamalı toplumsal çelişkileri ortaya çıkaracak bir biçimde genişletilmeli, yani toplumsal düzenin kendisine de yönlendirilmelidir. Toplumsal düzenin çözülmez çelişkili doğası onun bilgisine ulaşmayı engellemez. Hatta toplumsal düzenin doğasındaki çelişkilerin varlığının kabulü, bu çelişkilerin doğru bir biçimde ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Popper, eleştiri unsurunu sosyal bir süreç olarak görmekte haklıdır ancak bu eleştiri unsurunu ortaya çıkaracak toplumsal düzeni oluşturma adına eleştiri, toplumsal alana doğru da yönlendirilmelidir. Bu da çelişkinin zorunlu olduğunu kavrayabilecek bir bilinç gerektirmektedir.

¹⁴¹ Theodor W. Adorno, "On The Logic of Social Sciences", **The Positivist Dispute In German Sociology**, Almandan çev. Glun Adey, David Frisby, Heinemann Pub., London, 1977

Popper ve pozitivistlerde eksik olan da işte bu bilinçtir. Popper çelişki kavramını pozitivistler gibi, düşünce ile nesnenin arasındaki uyumsuzluk ya da bir önermeler dizgesi içindeki uyumsuzluk olarak anlamaktadır. Oysa Adorno' ya göre çelişki yalnız düşüncede başlayıp biten bir süreç değildir. Asıl çelişki kendini toplumsal düzende göstermektedir. Bu sebeple de Adorno' ya göre eleştiriyi, bu gerçek çelişkiyi de ortaya çıkaracak şekilde genişletmek gerekir. Popper, bunu yapmamakla eleştirinin toplumsal düzende ve dolayısıyla toplum bilimlerdeki gerçek işlevini kavrayamamış, onu pozitivistler gibi doğrudan ortadan kaldırmaya da işlevsizleştirmiştir.

Adorno'nun Popper' da eleştirdiği bir diğer nokta ise onun nesnellik anlayışıdır. Adorno Popper' ın anladığı anlamda eleştirel gelenekle bilimsel nesnellik arasında bir özdeşlik olduğuna kesinlikle katılmamaktadır. Eleştiri bilimsel araştırmada elbette çok önemlidir. Ancak bu eleştiri geleneğini, problem çözme bağlamında bilimsel nesnelliğin temeline koymak ve böylece bilimsel doğruluğun sınama aracı haline getirmek, bu sınamaya uygun olmayan her türlü önermeyi reddetme sonucunu doğurmaktadır. Oysa Adorno, bazı önermelerin bu açıdan sınanmasa da doğruluk değeri taşıdığına inanmaktadır.¹⁴² Popper eleştiri ilkesini hem içeriksel olarak değil biçimsel olarak ele alır, yani onu salt önermeler ve o önermeleri oluşturan öncüller arasındaki tutarsızlığı bulma amacıyla kullanır ve toplumsal gerçekliğe yöneltmez hem de bu içeriksiz eleştiri yöntemini bilimsel doğruluk iddiasının sınanmasında temel unsur olarak gösterir. Toplumsal gerçeklikten kopuk ve içeriği boşaltılmış bir yöntemi mutlaklaştırarak da aslında pozitivistlerin düştüğü hataya düşmektedir.

Adorno'nun Popper' ı pozitivist bir toplum bilimci olarak değerlendirmesine neden olan eleştirileri şu şekilde özetlenebilir:

¹⁴² Teo Grünberg, David Grünberg, "Toplumbilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno – Popper Tartışması" **Cogito Dergisi** s.133

1. Popper, toplumsal çelişkilerin tutarlı bir önermeler dizgesi ile giderilebileceğini iddia ederek toplumsal gerçekliğin çelişkili yapısını görmezden gelmektedir.
2. Popper, pozitivistlerden farklı olarak eleştiri yönteminin önemini kavramış ama onu sadece önermeler arasındaki ilişkileri eleştirmek biçiminde yüzeysel olarak görerek toplumsal eleştiriye göz ardı etmiş ve onu işlevsizleştirmiştir.
3. Popper eleştiri yöntemini bilimsel nesnelliğin ve bilimsel doğruluğu sınamanın tek ölçütü olarak ortaya koymakla bu yöntemin dışında kalan tüm önermeleri dogmatik bir tavırla tümünden yok saymış ve kendi yöntemini kutsayarak pozitivistlerin yaptığı hataya düşmüştür.

Görüldüğü gibi Adorno, Popper'ın ortaya koyduğu düşüncüyü, özellikle toplumsal gerçekliği doğru bir biçimde kavrayamamakla ve buna rağmen kendi yöntemini mutlak bir yöntem olarak bilimsel doğruluğun tek ölçütü olarak dayatmakla pozitivist bir düşünce olarak değerlendirmektedir. Popper ise, pozitivistlerin hem tümevarım yöntemine hem bilimsel yöntemi salt gözlemle başlatmasına hem de bilimsel doğruluk ölçütlerine itiraz ettiği için kendini pozitivist teoriden özenle ayrı tutmuştur. Bu anlamda da Adorno'nun ve bu tartışmada Adorno'nun yanında yer alan Habermas'ın kendisine haksız eleştirilerde bulunduğunu iddia etmiştir. Aradaki fark kuşkusuz pozitivistin yorumlanışındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Popper'ın anlayışındaki pozitivistliğe göre, yani temeli tümevarıma ve olgusal doğrulanabilirliğe dayanan bir bilimsel yöntem olarak pozitivistliğe göre Popper elbette bu düşünceden oldukça uzak ve bu düşüncenin tam karşısındadır. Ancak eleştirel teorisin pozitivistlik değerlendirmesine göre, yani toplumsal gerçekliği yanlış bir biçimde değerlendiren ve kendi yöntemini bilimsel doğruluğun tek ölçütü olarak dayatan bir paradigma olarak pozitivistlik anlayışına göre, Popper da bu paradigma içinde değerlendirilebilir. Yani

Adorno'nun Popper eleştirileri ancak Adorno'nun ve dolayısıyla eleştirel teorinin temel varsayımlarının kabul edilmesi durumunda geçerli olabilir. Bu varsayımlardan ilki ve en önemlisi de kuşkusuz toplumsal gerçekliğin temelinde çelişkiler bulunması ve bu çelişkilerin, doğası gereği tutarlı bir önermeler dizgesiyle çözülemez olmasıdır. Bu, toplumsal çelişkilerin hiçbir biçimde açıklanamayacağı anlamına gelmemektedir.

Teo Grünberg ve David Grünberg konuya ilişkin yazdıkları makalelerinde Adorno ile Popper'ın arasındaki karşıtlığın bu noktada çelişki kavramının çifte anlamlı bir kavram olmasından kaynaklandığı kanısındadırlar. "Bizce güçlük "çelişki" teriminin herkesçe kabul görmüş tek bir anlamı olmamasıdır. Biçimsel mantıkta çelişki, aynı bir önerme dizgesinde bir önerme ile değillemesinin ya da dizgeden böyle bir önerme çiftinin türetilmesi demektir. Ancak çelişkinin mantık dışında yaygın kullanılışı çok geniş kapsamlı olup, uyumsuzluk, aykırılık, çatışma gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Hegel çelişkiyi özellikle (varlık ve yokluk gibi) karşıt kavramlar için, Adorno ise kavram ile nesne aykırılığının bilgisi için kullanıyor. Bu çokanlamlılığı gidermek üzere, biçimsel mantıktaki çelişkiyi "çelişme" terimi ile adlandırıp, öbür kullanımları için "çelişki" sözcüğünü koruyacağız. Böylece çelişme ile çelişki kavramları arasında açık seçik bir ayırım yaparak Popper'ın eleştiri süreci sonunda *çelişmeden* arındırılmış kuram (yani önerme dizgesi) ile Adorno'nun toplumda var olan gerçek çelişki anlayışını bağdaştırabiliriz."¹⁴³

David ve Teo Grünberg, görüldüğü gibi, Adorno ve Popper'ın çelişki terimine farklı anlamlar yüklediğini ve aslında aralarındaki anlaşmazlığın da bu farklılıktan kaynaklandığını iddia etmektedirler. Buna göre Adorno çelişkiden toplumsal alandaki uyuşmazlığı, Popper ise mantıksal bir tutarsızlığı anlamaktadır. Bu açıdan toplumsal anlamda var olan çelişkilerin mantıksal açıdan çelişkisiz bir önerme dizgesiyle açıklanması bir problem

¹⁴³ Grünberg, Grünberg a. g. m., s.137

oluşturmayacaktır. O halde Adorno ile Popper arasındaki anlaşmazlık da bu kavram kargaşasının çözülmesiyle en azından bu noktada çözümlenebilir.

Ancak bu çalışmada, söz konusu problemin sadece bir kavram kargaşasından kaynaklanmadığı, daha derin bir temelden kaynaklandığı iddia edilmektedir. Bu temel, Popper'ın önerme dizgelerini hangi açıdan incelediği düşünüldüğünde kendini ortaya koymaktadır. Zira Popper için toplum bilimlerinde de doğa bilimlerinde de ortaya atılan önerme ya da önermeler dizgesi bir problem çözme girişimidir. Dolayısıyla Popper, Adorno'nun kesin bir biçimde çözülemez olarak tanımladığı toplumsal çelişkileri çözme girişimi olarak tutarlı önermeler dizgesi önermektedir.

Adorno'nun Popper'a itirazını bu minvalde değerlendirmek daha faydalı olacaktır. Adorno'nun bakış açısıyla toplumun temelinde çözülemez çelişkiler vardır ve Popper'da toplumbilimlerini hepsi birer çözüm önerisi olan tutarlı önerme dizgelerinde oluşan bir disiplin olarak değerlendirmektedir. Adorno işte bu noktada, Popper'ın yönteminin sadece açıklamak ya da betimlemek için değil çözmek için de oluşturulmuş tutarlı dizgelerle işlediğini iddia ettiği bilimsel kuramın toplumun temel yapısına ters düştüğünü iddia etmektedir. Yani Adorno, Popper'a toplumsal yaşantının açıklanmasında tutarlı önermeler kullanılması gerektiğine ilişkin iddiası yüzünden değil bu önermelerin birer çözüm önerisi olarak sunulduğu iddiasına, dolayısıyla da doğası gereği çözülemez olan toplumsal çelişkilerin çözülebileceğine dair örtük bir kabulü yüzünden itiraz etmektedir.

Özetle Adorno ile Popper arasındaki tartışmanın temelinde çelişkilerin tutarlı bir dizgeyle açıklanıp açıklanmayacağı değil, çözülüp çözülemeyeceği iddiası yatmaktadır. Bu noktada da sorun sadece bir kavram kargaşası değil, toplumsal gerçekliğe ilişkin oluşturulan bilinçteki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Adorno'ya göre Popper'ın toplumsal alana ilişkin her tutarlı önermeler dizgesini o toplumun temelindeki çelişkileri çözmeye yönelik bir öneri olarak değerlendirmesi örtük olarak bu çelişkilerin çözülebilecek olan çelişkiler olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.

Adorno, Popper' ı eleştirel teorinin kendine dayanak olarak belirlediği temel varsayımlar zemininde eleştirmekte ve kendi açısında da haklı görünmektedir. Eğer eleştirel teorinin, bir paradigma olarak pozitivizm eleştirisi doğru olarak kabul edilirse Popper' ın pozitivist bir teori olduğu yolundaki eleştiri de haklı bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan Adorno'nun Popper' a yönelik eleştirileri, eleştirel teorinin bütünü içinde tutarlı eleştiriler olarak değerlendirilebilir.

Hem Adorno'nun hem de Horkheimer' ın genel olarak pozitivizm eleştirilerinde öne çıkan nokta son tahlilde pozitivizmin bir bilimsel yöntem değil de bir ideoloji, bir paradigma olarak ele alındığında çok tehlikeli bir araç olduğu iddiasıdır. Bu açıdan, eleştirel teorinin bilimin kendisine ya da doğasına ilişkin tümünden olumsuz bir tavır sergilediğini iddia etmek doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Eleştirel teori, bilimin kendi yaşadıkları yüzyıldaki faydalarını görmezden gelmemektedir ve bu anlamda teknik olarak bilimi asla tümünden yarasız olarak değerlendirmemektedir. Eleştirel teorinin asıl itirazı bilimsel düşüncenin temelindeki pozitivist bakış açısının araçsal aklın egemenliğinin bir aracı olarak genel bir paradigma halinde toplumun her alanına ve tamamına egemen olması özellikle de sosyal bilimin de bu yöntemi kullanma çabasıdır. Başka bir deyişle pozitivist dünya görüşünün mutlak ve tek doğruluk aracı olarak ilan edilmesidir. Oysa bilim ve bilimsel düşünce de toplumsal üretimin momentlerinden biridir ve bu haliyle anlaşıldığında toplumsal ilerleme adına önemli bir güçtür. Son tahlilde şu söylenebilir: Eleştirel teori için pozitivist bakış açısı teknik ilerlemenin aracı olarak, toplumsal üretime katkı sağlayan toplumsal bir momenttir. Ancak onun genel bir dünya görüşü halinde kabul edilmesi ve hakikatin tümünde hak iddiasında bulunması, onu araçsal aklın hâkimiyetinin en önemli aracı yapar ve bunun da toplumsal yaşantıda yıkıcı sonuçları vardır. O halde eleştirel teorinin pozitivizmi eleştirisi, araçsal aklın modern toplumsal düzende en önemli aracı ve ideolojisi olarak bilimsel dünya görüşü eleştirisidir ve böyle anlaşılmalıdır.

2.4. ELEŞTİREL TEORİNİN AYDINLANMA ELEŞTİRİSİ

Genelde eleştirel teorinin özelde Horkheimer ve Adorno'nun eleştirilerinin önemli bir hedefi de aydınlanma düşüncesi eleştirisidir. Eleştirel teorinin düşün yöneliminde araçsal aklın hâkimiyetinin aracı pozitivizmse bu hâkimiyetin felsefi sahası da aydınlanmadır. Horkheimer ve Adorno'nun aydınlanma eleştirilerini en kapsamlı olarak dile getirdikleri yer ise kuşkusuz beraber kaleme aldıkları “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserdir. Bu eser savaş yıllarında yazılmış olmasına rağmen 1947 yılına kadar yayımlanamamış ve ilk yayımı da Hollanda'daki bir yayın evinde ve Almanca olarak gerçekleşmiştir.¹⁴⁴

Adorno ve Horkheimer, söz konusu eserin öndeyişinde amaçlarını “insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamak...”¹⁴⁵ olarak ifade etmişlerdir. Buna koşut olarak da Aydınlanmanın Diyalektiğinin ilk ve en önemli tezi, Aydınlanmanın insanlığı mitlerden ve korkulardan kurtarmak amacıyla çıktığı yolda kendisinin bir mite dönüştüğü ve bu açıdan da kendi kendini tahrip eden, kendi kendini yok eden bir anlayış olduğu şeklindedir. Başka bir deyişle Adorno ve Horkheimer'ın olumsuz hatta bir ölçüde düşmanca Aydınlanma değerlendirmelerine göre, Aydınlanma düşüncesi, çıktığı yolda yok etmek istediği şeyin kendisine dönüşmüş ve böylece kendi kendisini yok etmiştir.

Aydınlanmanın mit olarak gördüğü ve insanın özgürleşmesinde engel olarak değerlendirdiği öğeler, nesnel aklın son kalıntılarıdır. Aydınlanma böylece öznel aklın nesnel akla karşı hâkimiyetinin son noktasına geldiği bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Aydınlanma düşüncesi insan aklının nesnel boyutunun son kalıntıları da ortadan kaldıran ve tüm düşüncüyü öznel akla, araçsal akla indirgeyen bir süreçtir. Bu süreçte kullanılan araç da

¹⁴⁴ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem* s.368

¹⁴⁵ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar* çev: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay. İstanbul 2010 s. 10

insanoğlunun faydası adına doğaya egemenlik kurma, onu sonsuz bir sömürü nesnesi olarak algılamadır. Ancak gelinen noktada, aydınlanma düşüncesinin bizzat özgürleştirmek adına yola çıktığı insan yine aydınlanmanın kendisi tarafından yok edilmiştir. Bu açıdan Adorno ve Horkheimer’ in düşün yöneliminde Aydınlanma Düşüncesi ve bu düşüncenin hâkim olduğu tarihsel süreç, bir yandan öznel aklın hâkimiyet sürecinin son noktasına diğer yandan da bu hâkimiyet karşısında doğanın bizzat bu düşüncenin kendisinden, dolayısıyla da aydınlanmış akıldan intikam almasına sahne olmaktadır.

Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın Diyalektiği adlı eserin daha en başında Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkışındaki temel amacı çok açık bir biçimde ifade etmişlerdir: “En geniş anlamda ilerlemeci bir düşünme olarak Aydınlanmanın öteden beri hedefi, insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek olmuştur.”¹⁴⁶ Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın bu amaç doğrultusunda oluşturduğu programın temellerini Bacon’ a kadar geri götürmektedir. Bacon’ un “Bilmek egemen olmaktır.” İfadesiyle özetlenebilecek düşüncesine göre insani gelişmenin tek şartı doğanın tüm gizlerini ortaya çıkarmak ve bunları insan yararına kullanabilecek tekniği geliştirmektir. Başka bir deyişle Bacon’ la birlikte insanlığın ilerlemesi teknik ilerlemeyle özdeş olarak kabul edilmiştir. “Batıl inancı yenen anlama yetisi büyüsü bozulmuş doğaya hükmetmelidir. Erk olan bilgi ne mahlûkatın köleleştirilmesinde ne de dünyanın efendilerine itaatte engel tanır.”¹⁴⁷

Bu düşünceye göre, insanlığın gelişmesi teknik ilerlemesine bağlanmıştır. Teknik ilerlemede bir yandan insanın bilinmeyenden duyulan korkularının giderilmesine bağlıyken, diğer yandan insanın bu mitlerden kurtulması da bu teknik ilerlemeye bağlıdır. İşte Aydınlanma düşüncesi bu mirastan yola çıkmaktadır. Bu anlamda da birinci amacı insanı teknik ilerlemeyi sağlayacak “temiz” bir bilinç düzeyine ulaştırmak için, kendisinde

¹⁴⁶ Horkheimer, Adorno a. g. e., s.19

¹⁴⁷ a. g. e., s.20

bulunan tüm mitsel korkulardan arındırmaktır. Aydınlanma düşüncesine göre bilmek, egemen olmak, egemen olmak da yönetmek demektir. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesine göre insan ile doğa arasındaki tek ilişki biçimi tek taraflı bir sömürü ilişkisidir. “İnsanların doğadan öğrenmek istediği şey doğaya ve insanlara tümüyle egemen olmak üzere doğayı kullanabilmektir. Başka hiçbir şeyin hükmü yoktur.”¹⁴⁸

Bu düşüncenin zorunlu bir sonucu olarak Aydınlanmanın bu uğurda kullandığı araç da bilimdir. Aydınlanma düşüncesini belirleyen en önemli özelliklerden biri bilime duyulan mutlak ve sarsılmaz güvendir. Bilimin araçsallığı içinde evreni algılayan ve tüm varlık kategorilerini bu bakış açısıyla inceleyen Aydınlanma sonunda özneye de bu gözle bakan bir anlayışa bürünmektedir. Bireyin yükselişi amacını güden Aydınlanma bağlandığı araçsallaşma ve biçimselleşme ilkesinin her varlık alanını olduğu gibi, bireyi de etkilemesi sonucunda bireyin de araçsallaşmasına ve sonunda da bireylik özelliklerini kaybedip yok olmasına neden olmaktadır. “İnsan türü, bağımsızlaşma süreci içinde, içinde yaşadığı dünyanın yazgısını paylaşır. Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının, gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Egemenlik için egemenlik “içselleştirilir”.¹⁴⁹ Başta insanın özgürleşmesi amacıyla yola çıkan Aydınlanma, insanı hem kendisinin hem de egemenlik düşüncesinin kölesi yaparak kendi amacını yok eder. Böylece Aydınlanma düşüncesi kendi kendini yok eden bir düşünce halini alır. Egemen olmayı tek amaç olarak ortaya koyan Aydınlanma, buna bir sınır da koyamamaktadır. Doğaya egemen olma, insana, onun doğasına doğru yöneldiğinde de aydınlanma kendi temellerine dinamit koymuş olur. İşte Aydınlanma süreci bu bakımdan, kendi kendisinin yok oluş sürecine sahne olmaktadır.

¹⁴⁸ Horkheimer, Adorno **a. g. e.**, s.20

¹⁴⁹ Max Horkheimer, **Akil Tutulması**, s.120

Horkheimer ve Adorno' ya göre Aydınlanma Düşüncesinin insanı mitlerden, dünyayı da gizlerinden kurtarma çabası, aslında doğadaki animizmin ölmesine sebep olmaktadır. Aydınlanma ve onun aracı olan bilimle birlikte artık anlam ortadan kalkmış ve yerini işleve bırakmıştır. Bu açıdan Aydınlanma, insanlığı kendisinden kurtarmaya çalıştığı mitsel büyüden bile daha geride kalmaktadır. Mit de aydınlanma da temelini bilinmeyene karşı duyulan korkuda bulmaktadır.¹⁵⁰ Birincisinde bu korku, mitsel Tanrıları yaratmıştır. İnsan için doğada giz olarak kalan her şey Tanrılara atfedilmiş ve böylece bilinmeyen, giz olan; bir mana, bir anlam kazanmıştır. Bu süreçte artık doğadaki her bilinmeyen, en yüce varlıklarla ilişkisi açısından aşkın bir anlama ve canlılığa sahiptir. Mitsel doğa tasavvuru bu anlamda cansız olana canlılık özelliği atfetmiştir. Aydınlanmada ise süreç tersten işlemektedir. Doğa karşısında duyulan korku, sonunda tüm doğayı bir olgular yığını olarak görmeyi doğurmuştur.

Böylece Aydınlanma, tüm doğayı anlamdan uzaklaştırmış, salt hesaplanabilirliğin nesnesi haline getirmiştir. Hesaplanabilirlik ölçütüne uymayan her şeyi de görmezden gelerek haksız bir iç huzura kavuşmuştur. Aydınlanmanın dünyayı gizlerinden arındırma çabası, basitçe, hakikati görmezden gelmektedir. Aydınlanma doğa karşısında, bilinmeyen alışılmış olmayan karşısındaki korkularından, onunla karşılaştığında gözlerini kapatarak arınmaya çalışmaktadır. Neden sorusunun artık önemini yitirmesi de bundandır. Oysa “neden” kategorisi “bilimsel eleştirinin kendini sınıadığı son felsefi kavramdı; çünkü yaratıcı ilkenin seküleştirilmiş en son biçimi olarak eski idealarda yalnızca bu kavram hala bilimsel eleştiriyle boy ölçüşebiliyordu.”¹⁵¹ Sonuç olarak Aydınlanma, doğadaki animizmi öldürerek ve tüm doğayı cansız, manadan uzak bir olgular yığını olarak tasvir ederek, onu gizlerden arındırdığını zannetmektedir. Oysa yaptığı tek şey onu aslında olmadığı bir biçimde tanımlamaktır. Bu nedenle Aydınlanma, realist bir düşünce olduğunu iddia etse de Adorno ve Horkheimer' a göre tam tersi

¹⁵⁰ Arslan Topakkaya, “Aydınlanmanın Diyalektiği’nde Din Kavramının Yeri, **Felsefe Tartışmaları**, sayı:40 Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2008, s. 69-71

¹⁵¹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, s.21

nominalist bir düşüncedir. Çünkü onun gerçek diye nitelendirdiği şey, yani salt olgular yığını olarak doğa aslında görüldüğü gibi Aydınlanma düşüncesinin kendi adlandırması sonucu oluşturduğu bir tasavvurdur. Bu açıdan Aydınlanma realist değil nominalist bir düşüncedir.

Adorno ve Horkheimer' a göre Aydınlanma düşüncesinin dünyayı gizlerinden kurtarma adına, tüm varlıkları ve varlık kategorileri adlandırarak şeyleştirilmesi ve manadan uzaklaştırması onu birinci düşmanı olarak ilan ettiği mite dönüştürmüştür. Aydınlanmanın doğaya karşı bu yanlı tutumu ve gerçekliğe karşı gözlerini kapatması, onun kendi sistemi dışındaki her şeyi ya yok sayması ya da - daha da kötüsü - olduğundan başka bir hale getirerek zorlamayla kendi sistemi içine alması anlamına gelmektedir. Aydınlanma bu zorbaca kapsamayı da biçimsel mantık yoluyla gerçekleştirmektedir. Bu anlamda Aydınlanma, sistem düşüncesi dışında, bitmemiş, tamamlanmamış ya da sistemle uyumsuzluk içinde olan her şeyi reddeder. "Aydınlanma başlangıcından bu yana yalnızca birlik çerçevesinde kavranabilen olayları ya da varlıkları dikkate alır. İdeali bütün her şeyin içinden çıktığı ve her bir şeyin izinden gittiği sistemdir."¹⁵² Aydınlanma düşüncesinin kendisi, bu anlamda da mite dönüşmektedir. İnsanı özgürleştirme amacıyla yola çıkan Aydınlanma, yine insanı kendi sistemine uymaya zorlayarak, çıkış amacına ihanet etmektedir. Aydınlanmanın kendisi bir mite dönüşmüş ve kendi ideal sisteminin dışındaki her şeyi yanlış sayarak reddetmiştir. Aydınlanmanın nesnesine tavrı açıkça, zorbacadır. Aydınlanmanın hesaplanabilirliğin temelinde bulunduğu bu ideal sisteminde her şey nicelikle ölçülmektedir. Dolayısıyla bu düzende tek ölçüt ya da tek güç sayıdır. "Sayı Aydınlanmanın kanonu olmuştur."¹⁵³

Aydınlanmanın burjuvazisinde egemen olan, sistemin içinde eritmek düşüncesidir. Her şey bir diğerine sayısal oranıyla tanımlanır. Aydınlanma her şeyi sayılara, sonuçta da bire indirgemekte, birle eşitlemektedir. Aydınlanmanın bu tavrı onu mite dönüştürmektedir. Bu açıdan Horkheimer ve

¹⁵² Horkheimer, Adorno a. g. e., s.23

¹⁵³ a. g. e., s.24

Adorno' ya göre insanı mitsel olandan kurtarma amacındaki Aydınlanmanın kendisi de mite dönüştüğü için, kendi kendini yok etmektedir.

Horkheimer ve Adorno'ya göre Aydınlanma, mitsel olanın egemenliğini ortadan kaldırmak adına kendi mitleştirdiği bir disiplin olan bilimi ön plana çıkarmış ve başka bir egemenlik biçimi üretmiştir. Bu açıdan Aydınlanma düşüncesi mitleri ortadan kaldırmamış sadece onların yerine geçmiştir. Bu açıdan Aydınlanma kökenlerini mitte bulmaktadır. Buna göre, doğayı anlamlandırmak ve açıklamak için yaratılan mitsel figürlerin yazıya dökülmesi ve çoğalmasıyla birlikte Aydınlanmanın baş düşman ilan ettiği mitsel öğeler, efsanelerden, söylencelerden mitolojik öğretilere dönüşmüştür.

Bu mitolojik öğretilerin ilk örneği de halk destanlarıdır. Böylece bağımsız hale gelen mitler, artık doğrudan Tanrılarla özdeş değil, onları imleyen figürlerdir. Felsefedeki gelişme ile bir önceki aşamada bir biçimde somutlaşan mitolojik öğeler bir kurallar dizgesine, tutarlı bir bilgi sistemine dönüşmüştür.

Ortaçağda somutlaşan bu mitsel olanın felsefileştirilmesinde varlık ve özne Tanrısal bir dünyada bir nokta halini almıştır ve varlığını Tanrısal düzene uyuma dayandırmaktadır. Yani var olmak için Tanrısal düzene boyun eğmelidir. İşte Aydınlanma da bu tarihsel sürecin bir parçası olmaktan kendini kurtaramamış ve kendi döneminde Tanrısal otoritenin yerini bilim ve bilimsel akla bırakmasına sahne olmuştur. Bu anlamda mit bir Aydınlanma iken Aydınlanma da aslında mittir. Aydınlanma düşüncesinin hâkim olduğu düzende; “ Doğanın egemen güçleri olarak yaratıcı Tanrı ile düzenleyici tin birbirine benzer.”¹⁵⁴ Özetle, mitsel olandan kurtarma iddiasındaki Aydınlanma köken itibarıyla de sonuç itibarıyla de mitsel olanla sıkı bir ilişki içindedir, hatta Aydınlanma mitin kendisidir.

Aydınlanmanın mite dönüşmesine kaynaklık eden doğaya karşı bu despotça tutumunun oldukça büyük zararları vardır. Bunlardan belki de en

¹⁵⁴ Horkheimer, Adorno a. g. e., s.26

önemlisi insan ile doğa arasına koyduğu derin uçurumla insanın doğaya karşı yabancılaşmasına neden olmasıdır. Aydınlanma düşüncesinin egemen olduğu düzende, insanın doğaya yabancılaşması bir anlamda ona egemen olması karşısında ödediği bir bedeldir. Zira “Aydınlanmanın nesnelere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumuyla aynıdır.”¹⁵⁵ Bir diktatörün egemenliği altındaki insanları yalnızca onları yönetebileceği şekliyle ve o kadar tanıyabilmesi gibi, bilim adamı da egemen olduğu doğayı sadece bir boyutuyla tanıyabilmektedir. Bilim adamı için doğa, hiçbir zaman bir egemenlik nesnesinden fazla bir şey değildir. Aralarındaki ilişki hep tek yönlü bir çıkar ilişkisidir. Özne olarak birey, nesne olarak doğayı hep kendisine sağladığı fayda ile tanımlar. Böyle olunca onu hep kendisi için görür ve kendisine göre algılar.

Tüm değişikliğe rağmen doğa hep egemenlik nesnesidir, doğanın tüm değişim içindeki bu değişmeyen özü aynı zamanda onun birliğini oluşturmaktadır. Özneyle nesne arasındaki ilişki asla doğrudan değil ve hep tek taraflıdır. Dolayısıyla birey, egemen olduğu doğaya nüfuz etme yetisinden bile uzak kalmıştır. Bu açıdan Aydınlanma, en büyük düşmanı ilan ettiği mitsel büyü ritüellerinin bile gerisinde kalmaktadır. Büyünün de mitsel dönemin egemenlik aracı olduğunu kabul eden Horkheimer ve Adorno’ ya göre, buna rağmen büyüde bile doğa ile insan arasındaki ilişki bu kadar tek taraflı ve yüzeysel değildir. Büyücü, ritüelini doğadaki canlılığı taklit ederek gerçekleştirmektedir. Burada bile doğa ile insan arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Ancak Aydınlanmada böyle bir ilişkiden bahsetmek mümkün değildir. “Bilim gibi büyü de amaç güder, ama amaçlarına nesneyle arasına gitgide artan bir mesafe koyarak değil, mimesis yoluyla erişmeye çalışır.”¹⁵⁶

Aydınlanmanın her şeyi “1” de eşitlemesi sadece insan ile doğa arasındaki yabancılaşmayı değil, insanın kendisine yabancılaşması sonucunu da doğurmaktadır. Zira aydınlanma düşüncesinin ideal sistem anlayışı farklı olan her şeyi birbiriyle eşitlemeyi hedeflemektedir. Ancak her

¹⁵⁵ Horkheimer, Adorno a. g. e., s.26

¹⁵⁶ a. g. e., s.28

şeyin birbiriyle özdeş olması hiçbir şeyin kendisiyle özdeş olmaması sonucunu doğurmaktadır. Artık her şey kendisini başkasıyla olan niceliksel ilişkisine göre tanımlamaktadır. Bu durum bireyi ortadan kaldırmaktadır. Zira bireysel farklılıklar ortadan kalkmıştır. Artık herkesin her şeyin yerine geçebileceği bir düzen söz konusudur. “Güdümlü kolektifin birliği tüm bireylerin yadsınması üzerine kuruludur. Bu birlik, insanları bireye dönüştürmeyi hedefleyen bir toplumu sanki alaya alır.”¹⁵⁷ Bireyin özgürlüğü için yola çıkan Aydınlanma son tahlilde bireyin yok oluşunun zemini durumuna gelmiştir. Bireysel farklılıkların ortadan kalkması ve bu mutlak özdeşlik aynı zamanda daha kolay yönetilebilen bir toplumsal düzenin de yaratıcısıdır. Bu açıdan Aydınlanma baskıcı bir yönetim şekli içinde en uygun zemin durumuna gelmiştir. Baskıyla gelen niteliksel eşitlik hak eşitliğiyle koşut değildir. Bu açıdan Aydınlanma, baskının, haksızlığın, bireyi ezen faşizmin sahnesi haline gelmiştir. “Doğanın dayatmasını onu alt ederek kırmayı amaçlayan her girişim onun hükmü altına daha çok girerek tahakkümüne maruz kalır. Avrupa uygarlığının izlediği yol budur işte. Aydınlanmanın aracı olan soyutlama, nesnelere, kavramını yeryüzünden sildiği yazgı gibi davranır: Onları tasfiye eder.”¹⁵⁸

Horkheimer ve Adorno’ya göre Aydınlanmanın yıkıcı etkileri insanın sadece içsel ve dışsal doğayla olan ilişki üzerinde ortaya çıkmamakta, her insan etkinliğini bozmakta, tahrip etmektedir. Bunlardan en önemlisi kuşkusuz dildir. Aydınlanmanın en yıkıcı etkilerinden biri de dildeki yaratıcılık unsurunu yok etmesidir. Aydınlanma bu zararlı etkiyi kavramların yerine formülleri koyarak gerçekleştirir. Hesaplanabilirlikle işleyen aydınlanmış akıl, doğal olarak kendini kavramlarla değil, sayılarla ve formüllerle ifade etmektedir. Dildeki eleştiri unsurunu öldüren de bu formülleştirmedir. Nominalist bir düşünce olarak Aydınlanma, tüm doğayı bir matematiksel formül olarak görmekte ve bu sebeple de doğadaki her ögenin tek bir ada işaret etmesine büyük önem vermektedir. Bu da dildeki çok anlamlılığı

¹⁵⁷ Horkheimer, Adorno a. g. e., s.31

¹⁵⁸ a. g. e., s.31

ortadan kaldırmaktadır. Artık dil arık ama bir o kadar da işlevsizdir. Zira artık her söz bir olguya tekabül etmekte, herkesin ne söylediği çok açık biçimde ortadadır. Her sözün bir olgunun varlığını olumladığı ve bunun dışındaki her ifadenin saçma sayıldığı bir dilsel sistemde de doğal olarak eleştiri unsuru, olumsuz olanı ifade etme yetisi ortadan kalkmaktadır. Dilin tek işlevi işaret etmektir, ifade etmek bile değil. Aydınlanmanın matematiksel dilinde, eleştirel teorinin temelinde yer alan olumsuzlama yok sayılmıştır. Oysa eleştirel teoriye göre dilin en önemli işlevi bu olumsuzlama yetisini kullanabilmesidir. Bu nedenle Adorno ve Horkheimer'ın düşün yöneliminde Aydınlanma dili işlevsizleştirerek, onu egemen düzenin, verili olanın kabulünün bir aracı haline getirmiştir.

Dilin bu işlevsizleştirilip araçsallaştırılmasının temelinde aslında Aydınlanmanın im ile imgeyi birbirinden ayırması yer almaktadır. Horkheimer ve Adorno'ya göre bu olumsuz durum da Aydınlanma düşüncesine özgü bir durumdur. Zira eleştirel teorinin pre - animizm olarak adlandırdığı mitsel dönemde böyle bir ayırımdan söz etmek mümkün değildir. Bu dönemde mitler doğanın simgeleri olarak var olmaktadır. Bu simgesellikte im ve imge de birlikte bulunmaktadır. Bu anlayışta doğa simgesel olanın özü olarak ortaya çıkar. Doğa ile insan arasındaki ilişki de bu simgesellik içinde doğayı anlamaya çalışmak adına mimetik bir ilişki şeklindedir. İnsan doğayı anlamak için onu taklit etme yoluna gitmektedir. Böylece pre – animizm döneminde öz ve anlam hala gücünü ve varlığını korumaktadır. Ancak aydınlanma düşüncesi ve onun lokomotif bilimle birlikte im ve imgeyi birleştiren bu bütünsel simgesellik yok olmaktadır. İm ve imge birbirinden ayrılmıştır. Söz, im olarak bilime, imge olarak da değişik sanat dallarına hasredilmiştir.¹⁵⁹

Bu bir anlamda bir iş bölümüdür. Buna göre bilim artık doğayı anlamak için onla mimetik bir ilişki içine girmeyi reddederek ona egemen olma yolunu seçecek, sanat ise var olanın, verili olanın yansıtılması ile ilgilenecektir. Dilsel ifade ya egemen olma amacıyla formüle ya da salt verili olanın taklidi yoluyla

¹⁵⁹ Horkheimer, Adorno, a.g.e. s. 36

boyun eğmeye indirgenmektedir. Böylece her türlü ifade verili olanın kabulü ve işlenmesinin aracı haline gelmekte, sonuç olarak sanatın da işlevi ortadan kalkmaktadır. İm ile imgenin ayrılması sanatı da kendi içine kapalı, devrim ya değişim gücünü asla içermeyen tarafsız, yansız bir etkinlik haline getirmektedir. Sanat bu ayrımla birlikte gerçek olanla tüm ilişkisini kesmiş, kendini gerçek olandan ayırmıştır. Oysa ileride de gösterileceği gibi gerçek sanat bu elinden alınan özelliklerle mümkün olabilir ancak. Adorno ve Horkheimer' a göre im ile imgenin ayrılmasını önlemek mümkün değildir ancak bu ayrım nesnelleştirildiğinde, ortada birbirinden tamamen yalıtılmış iki ilke kalmakta ve bu iki ilke de hakikati tahrip etmektedir.

Horkheimer ve Adorno' ya göre im ile imgenin bu ayrılışının toplumsal düzendeki yansıması temelinde genel bir iş bölümü olan profesyonelleşmedir. Aydınlanma bu profesyonelleşmeyi, toplumsal dayanışmanın bir göstergesi hatta kaynağı olarak gösterip dayatmaktadır. Oysa Aydınlanma ile birlikte gelen uzmanlaşma ve toplumsal işbölümü Horkheimer ve Adorno' ya göre hiç de sanıldığı gibi toplumsal dayanışmayı yansıtmamaktadır. Tam tersine hiyerarşinin ve egemenliğin bir kanıtıdır. Çünkü söz konusu iş bölümü egemen güçlerin varlığını korumaya yaramaktadır. Egemen bütün, tikellerin karşısına genel akıl olarak çıkar. Böylesi bir düzende de bireye düşen görev ya da daha doğrusu bireyin yapabileceği tek şey bu genel akıllı yani bütünü yeniden üretmek olacaktır. Bu anlamda Aydınlanmanın dayattığı toplumsal işbölümü hükmedenlerin hükmettikleri yoluyla, hükmetme gücünü pekiştirmesini sağlayacak bir işleyişi yansıtır

Aydınlanmanın dili formüllere dönüştürmesi düşüncenin matematiksel hesaplara dönüştürmesinin bir sonucudur. Düşünme matematiğe indirgenince otomatikleşir. Artık tek hedef çıkar, tek yöntem hesaplama. Aydınlanma bu ölçütlere uymayan her şeyi yok sayar. Bu elbette diktatörce bir tutumdur. Aydınlanma düşüncenin kendisinden öznesini yani insan istemini ayırmaktadır. "Matematiğin işleyişi sanki düşüncenin bir tür ritüeline

dönüştü.”¹⁶⁰ Bu düşünmenin araçsallaşması, bir alet haline gelmesidir. Düşünce matematiksel bir işlem haline gelince bu düşüncenin dile getirilmesi doğal olarak formüllerle gerçekleştirmektedir. Aydınlanmanın paradigması, olguların verili haliyle kabulü ve bu olguların kişisel yarar ilkesine göre hesaplanması ve bu hesaplamanın da formüllerle dile getirilmesiyle sınırlıdır. Düşüncenin ve dilin bu şekilde işlevselleştirilip içeriğinin boşaltılmasının bireyde yansıması tümünden bir yok olmadır. Aydınlanma attığı her adımla bireyin yok olmasına hizmet etmektedir.

Sonuç olarak Adorno ve Horkheimer’ ın Aydınlanma düşüncesinin yarattığı yıkıcı etkileri şu başlıklar altında ortaya koyduğu söylenebilir.

1. Aydınlanma, mitsel olanı ve mitsel olanın otoritesi altından ezilen, korku içinde olan bireyi kurtarma adına yola çıkmasına rağmen kendisi de bilimsel düşünceyi fetişleştirerek mitsel olana dönüşmüş ve kendi kendini yok eden bir süreç halini almıştır.
2. Aydınlanma düşüncesinin otoriter bilimsel anlayışı doğayı baskıcı bir biçimde sınıflandırarak onu tek boyutlu bir biçimde bir sömürü nesnesi olarak ele almış ve böylece insanın doğaya yabancılaşması sonucunu doğurmuştur.
3. Aydınlanmanın zorla ve zorbaca her şeyi “1” de eşitleme düşüncesi ve ideal sistem anlayışı, bireysel olarak tüm farklılıkları ortadan kaldırmış, herkesin herkesle özdeş olduğu bir sistemde kendi kendisiyle özdeş olan hiç bir şey kalmamış herkes bir de eşitlenmiş ve böylece “birey” düşüncesi ortadan kaldırılmıştır. Bu açıdan bireyin özgürlüğü için yola çıkan Aydınlanma, bireyin yok olmasına yol açan bir süreç sahne olmuştur.
4. Aydınlanma düşüncesinin içsel ve dışsal doğaya karşı bu tutumu, baskıcı ve diktatördür. Aydınlanmanın zor yoluyla her şeyin eşitlendiği bir düzeni ideal bir sistem olarak ortaya koyması, daha

¹⁶⁰ Horkheimer, Adorno a. g. e., s.46

kolay yönetilebilen bir insan topluluğunu olumlamaktadır. Bu açıdan Aydınlanma, faşist dikta yönetimi için en uygun zemin haline gelmiştir.

5. Aydınlanmanın düşünceyi bir matematiksel işlem olarak görmesi ve kavramlar yerine formüllerle düşünüp konuşmayı olumlaması, her türlü ifade biçimini işlevsizleştirmiştir. Her sözün verili olanın belirli bir parçasına tekabül etmesi ve bununla sınırlanması, dildeki olumsuzlama, eleştiri yapma yeteneğini ortadan kaldırmıştır. Dilin sınırı ile dünyanın sınırının özdeşleştirilmesi, dilsel ifadeyi matematiksel formüllerle sınırlamış, sanata da yalnızca bu verili düzenin yansıtılması görevini yüklemiştir. Dolayısıyla hem dilsel ifade hem sanatsal ifade işlevini ve canlılığını yitirmiş, içeriksizleşmiş, egemen olanın salt kabulüne yönelik etkinlikler halini almıştır.

Görüldüğü gibi Adorno ve Horkheimer' ın Aydınlanma eleştirisi genel olarak Aydınlanmanın insanın içsel ve dışsal doğasını bilimsel paradigmanın egemenliği yoluyla zorla baskı altına almasına yol açan ve böylece bireyin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanan bir süreç olduğu noktasında temellenmektedir. Horkheimer ve Adorno' ya göre söz konusu süreç, öznel aklın hâkimiyetiyle koşut olarak ilerlemektedir. Bu açıdan Adorno ve Horkheimer, tıpkı pozitivism anlayışlarında olduğu gibi Aydınlanma konusunda da yaygın kanıdan daha farklı ve daha kapsamlı bir bakış açısını benimsemektedirler. Aydınlanma düşünüyü, eleştirel filozoflarca temelleri 17. Yüzyılda atılan ve en somut haliyle 18. Yüzyılda ortaya çıkmış olan bir düşün yönelimi olarak anlaşılmamaktadır. Daha doğrusu sadece bu şekilde sınırlandırılmamaktadır. Aydınlanma süreci özellikle Adorno ve Horkheimer' ın düşün yöneliminde, felsefe tarihinde nesnel akıl anlayışının ikinci plana itilmesiyle birlikte başlayan bir süreçtir. Bu anlamda ilk örneğini de Homeros destanlarında özellikle de Odysseia da bulmak mümkündür. Özetle şu söylenebilir: Adorno ve Horkheimer Aydınlanma sürecini geniş bir tarihsel

perspektiften ele alırlar ve bu tarihsel sürecin temellerini de Odysseia destanına kadar geri götürürler.

Gerçekten de Aydınlanmanın Diyalektiğinde Odysseia destanı hem bir bütün olarak Aydınlanma düşününün bir örneği olarak ele alınmakta hem de destandaki ana karakter olan Odysseus birçok açıdan Aydınlanmış burjuva bireyinin ilk örneği olarak değerlendirilmektedir. Özellikle Odysseia'nın 12. Bölümünde anlatılan sirenler efsanesi¹⁶¹ Horkheimer ve Adorno için, hem Aydınlanma düşününün temel özellikleri hem de bu düşüncenin oluşturduğu ve bir sonraki bölümde detaylandırılacak olan modern toplum düzeni açısından mükemmel bir metafordur.

Destanda anlatılan efsaneye göre, Siren adasında yaşayan ve çaldıkları ezgilerle adanın yakınlarından geçen tüm gemicileri büyüleyen Sirenler, bu ezgilerini daha yakından dinlemek için yaklaşan gemicilerin kayalıklara çarparak felaketine neden olmaktadır. Ancak buna rağmen hiçbir denizci kendini Sirenlerin bu muhteşem ezgisinden alıkoymamakta ve hep aynı kötü sonla karşılaşmaktadırlar. Odysseus da bunu bilmekte ama buna rağmen oradan geçmek zorundadır. Kirke Tanrısı, Odysseus' a, Sirenlerin harikulade ezgisi karşısında büyülenmeden oradan geçmenin bir yolu olduğunu söyler. Buna göre Odysseus, yol arkadaşlarının kulaklarını bal mumu ile tıkayacak ve oraya gelindiğinde Sirenlerin ezgisini duymayan yol arkadaşları küreklere asılmaya devam edeceklerdir. Odysseus' un ise bu muhteşem ezgiden mahrum kalmasına gerek yoktur. O, arkadaşlarından kendini geminin direğine sımsıkı bağlamasını isteyecek ve kulakları bal mumu ile kapatılmış arkadaşlarına bu bağları çözmesi için işaret ettiğinde bağları daha sıkı bağlanacaktır. Böylece Odysseus, Sirenler' in büyüüne kendini kaptırıp onların peşinden gidemeyecektir.

Kabaca bu şekilde özetleyebileceğimiz bu efsane, Horkheimer ve Adorno' ya göre günümüz insanının durumunu birebir yansıtmaktadır. Zira Sirenler' in ezgisi gerçeği söylemektedir. Bu açıdan henüz bilgi olmaktan

¹⁶¹ Homeros, *Odysseia*, çev. Fulya Koçak, Arkadaş Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 205 – 221

vazgeçip salt estetik haline gelmemiş ve bu açıdan da praksisle tüm bağlarını koparmamış, gerçek sanat olarak var olmaktadır. “Sanat, bilgi olmaktan vazgeçip praksisten uzak durduğu sürece, tıpkı haz gibi, toplumsal praksis tarafından hoşgörülle karşılanır. Sirenlerin şarkıları henüz sanat gibi erksizleştirilmemiştir. ... Onlar en yakın geçmişi yeniden canlandırıp şarkılarında karşı konmaz bir haz vaat etmekle, her insanın ancak olanca zamanı karşılığında yaşamını geri alabildiği ataerki düzeni tehdit ederler. İnsanın ancak zihninin kesintisiz oradallığıyla (geistesgegenwart) var oluşu doğanın elinden koparabildiği o noktada, Sirenlerin gölge oyununun peşinden giden mahvolur.”¹⁶²

Odyseus’ un yol arkadaşlarının çalışması için Sirenlere karşı sağır olmasını buyurması da, modern toplumda gerçeklikten ve yaptığı işi niye yaptığından habersiz bireylerin çalıştırılmasına benzemektedir. “Varlığını sürdürmek isteyen asla geri getirilemeyecek olanın cazibesine kulak asmamalıdır. Bu da ancak geçmişin çağrısı hiçbir biçimde işitilmezse başarılabilir toplum öteden beri bunun için gerekli önlemleri almıştır. Emekçiler diri bir yoğunlaşmayla önlerine bakmalı işlerinden başka hiçbir şeyle ilgilenmemelidirler. Dikkatlerini dağıtan dürtüleri dışlarını sıkıp tamamlayıcı bir çabaya dönüştürerek yüceltmek zorundadırlar.”¹⁶³ Odyseus’ un durumu ise açıkça modern toplumdaki mülk sahibinin durumunu yansıtmaktadır. “ Odyseus Sirenleri duyar, ancak baygın bir biçimde gemi direğine bağlıdır ve Sirenlerin cazibeleri arttıkça bağlarının daha da sıkılaştırılmasını tembihler; tıpkı sonraları burjuvaların erkleri artıp da bu sayede mutluluğa yaklaştıkça, bu mutluluğu tam bir inatla kendilerinden esirgemeleri gibi. İşittikleri, Odyseus açısından bir sonuç doğurmaz; bağlarını çözmeleri için ancak başıyla işaret eder, ama artık çok geçtir. Hiçbir şey işitemeyen yoldaşları ezgilerin yalnızca tehlikesini bilirler, güzelliğini değil. Onu ve kendilerini kurtarmak için Odyseus’ u gemi direğine bağlı bırakırlar. Kendi yaşamlarıyla birlikte onlara zalimce hükmedeninin yaşamını

¹⁶² Horkheimer, Adorno **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar.**, s.55

¹⁶³ **a. g. e.**, s. 56

da yeniden üretirler ve hükmeden bundan böyle o toplumsal rolün dışına çıkamaz.”¹⁶⁴

Sirenler’ in ezgisi köle için de efendi için de başka bir şeydir artık ve her ikisi de kendine düşeni yapmakla kendi gerçekliklerini yaratırlar. Böylece, amacı gerçekliği bildirmek olan Sirenler’ in ezgisi de bu amacını yitirmiş olur. “Odysseius’ u geri dönülemez şekilde praksise bağlayan bağlar aynı zamanda Seirenleri de praksisten uzak tutarlar: Çekicilikleri salt düşünme konusu halinde, sanat halinde etkisiz duruma getirilir. Direğe bağlı Odysseius hareketsiz ve kulak kesilerek bir konser dinler, tıpkı sonraki dönemlerin konser izleyicileri gibi ve serbest bırakılması için coşkuyla seslenmesi daha o zaman alkış olarak yankılanır.”¹⁶⁵ Sanatın işlevsizleştirilmesi ve praksisle bağlarının koparılması, modern toplumun Homeros’ tan aldığı bir miras olarak ortaya çıkmaktadır.

Aydınlanmanın ve genel olarak modern toplumun Homeros destanından aldığı miras kendini en açık biçimde modern toplumun çalışma süreçlerinde ortaya koymaktadır. Odysseius gibi işveren de çalışma sürecinin ve onun kendi yararına işlediğinin farkında ama söz konusu süreçte yönlendirici ya da belirleyici bir etkisi bulunmamakta adeta Odysseius’ la aynı kaderi paylaşmakta, eli kolu bağlı bir durumda kalmaktadır. İşverenin söz konusu sürece katılamamasından daha kötü bir durum çalışanlar için geçerlidir. Çünkü çalışma sürecine karşı kör ve sağır durumdadırlar ve kendilerini ancak o şekilde var edebilmektedirler. Köle de efendi de, işçi de işveren de, Odysseius da yol arkadaşları da, sürecin kendisine boyun eğmekte ve kendilerini ancak bu şekilde var edebilmektedirler.

Horkheimer ve Adorno’ ya göre Homeros destanının hem Sirenlerle ilgili bölümü hem de destanın tamamı, Aydınlanma düşüncesinin temel niteliği olan aklın araçsallaşmasının, bireysel çıkarın yönettiği otomatik düşünmenin bir örneğidir. Bu açıdan Odysseius da Aydınlanmanın burjuva

¹⁶⁴ Horkheimer, Adorno a. g. e., s.57

¹⁶⁵ a. g. e., s. 57

bireyinin ilk örneğidir. Bu noktada Horkheimer ve Adorno, Odysseus' un başına gelen tüm maceralarda doğa ile savaş içinde olduğuna dikkat çekmektedir. Anlatılan her serüvende, kahraman, doğa ile bir çatışma içine girmekte ve ona karşı, aklıyla üstünlük kurmaktadır. Bu açıdan da Odysseus araçsal akli doğanın sömürsü için kullanan bireye ilk örnek olarak ortaya çıkmaktadır. Homeros, destanın tümünde mitleri akılla düzene koymakta ve böylece mitsel olanla rasyonel olan iç içe geçmektedir. Bu yüzden de destan, aslında karşıtı olan romanda bulunan özellikleri içermekte ve düzenleyici aklın bir eseri olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁶ Homeros' un destanında mit yavaş yavaş yerini Aydınlanmış akla, doğal olan da kurguya, düzenlenmiş olana bırakmıştır. Dolayısıyla bu eserde, destanla roman, mitle Aydınlanma, doğal olanla kurgusal olan iç içe geçmiş ve Aydınlanma süreci başlamıştır. “Avrupa uygarlığının temel metni olan Homeros' un eserinden başka hiçbir eser Aydınlanma ile mitin iç içe geçişine bu denli uzdilli bir kanıt oluşturmaz.”¹⁶⁷

Odysseus her serüveninde bilinmeyen, alışılmamışın ve bu yüzden de uzak durulması gerekenin, tehlikeli olanın peşinden giden, yaramaz bir çocuk gibidir. Ancak her serüvende bilinmeyen karşısında araçsal aklıyla hayatta kalmayı bilir, düzenleyici bilgi onun “kendini korumasını” ve böylece de hayatta kalmasını sağlar. Bir sonraki bölümde detaylandırılacağı üzere Aydınlanmış toplumun temelinde yer alan “kendini koruma” ilkesi Odysseus' un da temel ilkesidir. Odysseus' un kendini koruma için başvurduğu yol ise doğa tanrılarını aldatma, yani doğa karşısında hiledir. Odysseus' un doğa tanrılarına verdiği yolluklar da temelinde değişim ilkesi bulunan değiş tokuşlardır. Değişim ilkesi de yine Aydınlanmanın yarattığı toplumsal düzenin en önemli ölçütüdür.

Odysseus' un Sirenler karşısındaki durumu aslında Odysseus' un kendini alçaltmasıdır. Bu aydınlanma düşüncesinde bireyin kendini alçaltarak kutsamaya çalışmasına benzemektedir. Aydınlanma düşüncesinin verili olanı

¹⁶⁶ Horkheimer, Adorno a. g. e., s. 68

¹⁶⁷ a. g. e., s. 70

mutlaklaştırması ve sorgusuz kabulü gibi Odysseus da Sirenler adasından değil de başka bir yerden geçmeyi denemeyi düşünmez. Daha da vahimi, kendisine ve “bilgisinin üstünlüğünde diretmeyi”¹⁶⁸ ve böylece Sirenler’ in harikulade ezgisini direğe bağlanmadan dinlemeyi de düşünmez. Bunların yerine, kendisi için yazılan yazgıyı kabul eder ve bundan en az zararla kurtulmaya çalışır. Bunu da doğadan uzaklaşmakla böylece hem onu hem de kendisini başka bir şeye dönüştürmekle yapar. “Bağımlılık antlaşmasına uyar ve mahvedicilerin kollarına atılmak için direğe bağlı çırpınıp durur. Ama antlaşmada bir boşluk bulmuştur, bu boşluk vasıtasıyla antlaşma kurallarını yerine getirmekten maharetle kaçıp kurtulur.”¹⁶⁹ Zekâ, yaratıcılıktan uzak bir kurnazlığa dönüşmüş, aydınlanmış birey de kurnaz ve hilekâr bir birey olarak Odysseus da örneğini bulmuştur.

Horkheimer ve Adorno “Aydınlanmanın Diyalektiği”nde Homeros destanları ile başlattığı aydınlanma sürecinin takipçileri olarak ya da daha doğrusu bu sürecin zararlı sonuçlarına bilinçli ya da bilinçsiz katkı yapan düşünürler olarak özellikle Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche ve Marquis De Sade’dan söz ederler ve bu üç filozofu da aydınlanma düşüncesi içinde değerlendirirler.

Aydınlanmanın Diyalektiğinin bu bölümü Kant’ ın aydınlanma tanımlamasına ilişkin bir alıntıyla başlar. Buna göre, Kant aydınlanmayı “insanın kendi kusuru olan erginliğe ulaşmamışlıktan çıkması”¹⁷⁰ olarak tanımlamaktadır. Bu erginliğe ulaşamama durumunu da insanın kendi anlığını başkasına ihtiyaç duymadan kullanamama acizliğine dayandırmaktadır. Başkasına ihtiyaç duymayan anlık ise yalnız akıl tarafından yönetilen anlıktır. Akıl tarafından yönetilen anlığın işlevi de tek tek bilgileri tutarlı bir sistem halinde birleştirmesidir. O halde Kant’ a göre aydınlanmış ve böylece bağımsızlaşmış akıl Descartes’ ın önerdiği gibi tek tek basit bilgilerden en karmaşığa doğru ilerleyen ve tüm bilgileri sistemli bir

¹⁶⁸ Horkheimer, Adorno **a. g. e.**, s. 88

¹⁶⁹ **a. g. e.**, s. 77

¹⁷⁰ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1974)”, **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 213

bütün oluşturacak şekilde düzenleyen akıldır. Dolayısıyla Kant' a göre gerçek doğru bilgi sistem içinde olan, tutarlı olan bilgidir. Bu sisteme uymayan bilgiler ise yanlıştır. "Aklın tek katkısı sistematik birlik ideasıdır, sabit kavramsal bağlantıların biçimsel öğeleridir."¹⁷¹ Anlık olgular hakkında nesnel yargılarda bulunmamızı sağlayan bilişsel süreçlerin toplamıdır. Bu açıdan Kant' da anlık öznel yargının nesnel niteliğidir. Anlık düşüncedeki birliği, bütünlüğü sağlayan mekanizmadır. En basit tabiri ile olgularla zihnimizdeki uyumu sağlayan etkin güçtür. Bu güç, olguları, insanın onlarla baş edebileceği bir şekilde zihnimizde düzene sokar.

Bireyin doğaya egemen oluşunu sağlayacak bir biçimlilik anlıkla sağlanır. Böyle olunca Kant' ın anlık olarak ortaya koyduğu düşünce yapısı ya da bilişsel mekanizma, doğaya egemen olmanın aracı, Kant da bu amacı güden aydınlanmacı bir düşünür durumuna gelir. "Aydınlanmanın aklındaki sistem, olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin doğaya egemen olmasını en etkili biçimde destekleyen bir bilgi biçimidir. Sistemin ilkeleri öz-varlığı korumanın ilkeleridir. Bu durumda insanın ergin olmama durumu kendi varlığını korumakta yetersiz kalması demektir."¹⁷² Kant' ın öznel algıların nesnel boyutunu sağladığını iddia ettiği anlığın kategorileri Adorno ve Horkheimer' a göre aslında Aydınlanmanın her şeyi "1" de eşitlemesinin en güzel örneğidir. Zira aklın kategorileri olguları daha algı gerçekleşmeden önce belirlemektedir. Genel yargı daha kamu tarafından onaylanmadan yargının kendisi tarafından belirlenmektedir. Hiçbir deneyim, aklın söz konusu kategorilerinden dışarı çıkamamaktadır. Bu açıdan Kant' ın anlığı otoriter ve hatta baskıcıdır.

Kant, Aydınlanmanın genel çizgisine koşut olarak kendi sınıflandırmasının dışında hiçbir şeyi kabul etmez. Anlık, algıları daha özne o algının bilincine varmadan kendi standartlarına göre sansür eder. Kant' ın anlayışı, Aydınlanmanın bir biçimciliğinin en güzel örneğidir. Her şey önce genel aklın sansüründen geçirilip kullanıma, sömürüye hazır hale getirilir.

¹⁷¹ Horkheimer, Adorno a. g. e., s.116

¹⁷² a. g. e., s.117

“Akıl toplumsal işletmenin sınıflandırmaları dışında hiçbir belirlemeyi geçerli saymaz. Kimse uğruna şekillendirildiği amaca ters düşmez: mesleki ve ulusal grupların işe yarar, başarılı ya da başarısız üyesi olmak.”¹⁷³

Horkheimer ve Adorno, insan özgürlüğünün felsefesini yaptığı iddiasındaki Kant’ın aslında baskıcı bir düzene kapı açan bir düşünce ortaya koyduğunu asla kabul etmediğini bilmektedirler. Üstelik Kant’ın olguların insana kendilerini olduğu gibi sunmadığı görüşünde haklı olduğunu düşünmektedirler. Ancak Kant felsefesini, baskıcı bir sistem için uygun bir zemin haline getiren ve böylece eleştirel teori tarafından Aydınlanmacı bir çizgide değerlendirilmesine neden olan nokta, özneye belli bir dolayım ile gelen olgulara ilişkin algıların bu dolayımının mahiyetinin yanlış anlaşılmasıdır.

Daha açık bir ifadeyle eleştirel teoriye göre Kant olguların özneye kendini ne ise o olduğu şeklinde sunmaz ama buradaki dolayım onun sandığı gibi apriori kategoriler vasıtasıyla değil, toplumsal ilişkiler vasıtasıyla gerçekleşir. Kant bu noktayı göremediği için kendi sisteminin özneyi yücelten bir düşünce tarzı olduğu iddiasındadır. Çünkü Kant’ a göre bilgide asıl etkin olan Kant’ ın ortaya koyduğu aklın düzenleyici nesnel şeması, yani öznenin kendisidir. Ancak Kant bu dolayımı apriori zihinsel formlar aracılığıyla açıklayarak hem dogmatizme, başka bir deyişle mite hem de konformizme neden olacak bir sistem hatasına saplanır. Kant belki olguların kendi kendisiyle özdeş olarak verilmediğinin farkındadır ancak, dolayımlanan hallerinin de ebedi olduğunu iddia etmektedir. Bu da o dönemin toplumsal üretim ilişkilerinin ebedileştirilmesi demektir. Kant, olgu ile özne arasındaki bilişsel ilişkinin apriori ve değişmez olduğunu vurgulayarak, insanı da olguyu da sabitlemiş, tarihsel ve toplumsal kökenlerinden koparmıştır. Ayrıca, olgunun da praksisle olan tüm bağlarını koparmış ve tüm olgusal etkinliği bir deney verisine indirgemıştır.

¹⁷³ Horkheimer, Adorno **a. g. e.**, s.119

Özelde Kant felsefesinde genelde ise Batı Aydınlanmasındaki bir başka problem de sözüm ona aynı akılı taşıyan insanlar arasındaki çelişkiler ve bu çelişkilerin gerçekliği karşısında akılı tanımlamadaki güçlüktür.¹⁷⁴ Hem Kant, hem de diğer aydınlanmacı düşünürlerin temel hareket noktalarından biri de aklın herkeste ortak ve eşit derecede bulunduğu iddiasıdır. Bu iddia aydınlanma düşüncesinin çözmesi gereken bir problem alanı oluşturmuştur. Buna göre, aynı ve eşit akılı taşıyan bireyler arasındaki çelişkilerin kaynağı açıklanmak durumundadır. Bu çelişkilerin gerçekliği karşısında aklın nasıl tanımlanacağı Aydınlanmanın çözmesi gereken bir problemidir.

Descartes, bu noktada aklın insanlar tarafından yanlış kullanıldığını ve çelişkilerin bu nedenle çıktığını söylemektedir. Ancak aklın bilgiyi – en azından bilimsel bilgiyi – ortaya koymadaki aracını ve yöntemini de sabitleyip "apriori"leştiren Kant için böyle bir çıkış yolu da gözükmemektedir. O, bu noktada akla ikili bir anlam vererek söz konusu zorluklardan kaçmayı denemiştir.

Kant' ta akıl bir yanıla bireyüstü bir Ben' e işaret ederken bir yanıla da kendini koruma ilkesine göre hareket eden ve bu ilkeye göre dünyayı düzenleyen, egemenliği altına alamaya çalışan bir düşünmeyi ifade eder. Birinci anlamıyla akıl bir ütopyayı yansıtır. Kant bu ütopyayı amaçlar krallığı kavramıyla ifade eder. Buna göre bireyler üstü akıl pratik alanda, genel bir özne şeklinde örgütlenmek suretiyle, herkesin bir arada özgürce yaşayacağı bir dünya düzenini ifade eder. Bu düzende her insan bilinçli olarak eyleyecek ve bu bilinçli eylemlerini yöneten "pratik akıl" bireyleri bireyüstü bir genel akıl kavramında birleştirecektir. İkinci anlamıyla kendini bilimde ifade eden akıl ise aydınlanmada, özellikle de sanayi toplumunda, bu toplumun çıkarı olarak kendini gösterir. Amaç sanayi toplumunun çıkarı ve gelişmesi olunca da sadece dışsal doğa, yani insanın yaşadığı çevre değil insanların kendisi de şey haline gelir. Büyük sistemin içinde bir modelden başka bir şey değildir birey. Yenilenebilen, telafi edilebilen bir piyondur. Burada kamusal yargı

¹⁷⁴ a.g.e., s.118

bireysel yargıyla birdir. Daha doğrusu bireysel yargı kamusal yargının içinde erimiştir. Bu anlamda farklılıklar da tamamen ortadan kalkmıştır.

Kant aklı böylece iki ayrı bölüme ayırırken fenomenleri de iki ayrı grupta toplamış olmaktadır. Buna göre fenomenlerden bazıları aklın bir bölümünün işleyişine bazıları ise diğer bölümünün işleyişine uygundur. Çelişki de bir fenomenin aklın uygun olmayan bölümü tarafından irdelenmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle sorun sistemin kendisinde değil, fenomenin o sisteme uygun olmayışındadır. Bu, Kant felsefesinin olguları nasıl zorla kendi sistemine uydurmaya çalıştığının bir göstergesidir. Fenomenler, ya bir gruba ya da diğerine uymak zorundadır. Farklılık mümkün değildir. Kant, aslında aklın işleyişi açısından farklı bir alternatif sunmamakta sadece bir olan sistemi gruplara ayırmaktadır. Bu açıdan da Avrupa’ da kapıda olan faşizmin felsefi öğretilerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Horkheimer ve Adorno, Kant özelinde, Aydınlanmacı ahlak telakkilerini de eleştirmektedir. Buna göre Aydınlanmanın ahlak öğretileri, güçsüz duruma düşürülen dinin bıraktığı boşluğu kapatacak bir entelektüel temel bulma adına yapılan nafîle çabalarıdır. Kant’ ın ahlak öğretisi de bu çabalardan biridir. O da diğer aydınlanmacılar gibi kendi katı bilimsel kuramına uymayan düşünceleri pratiğe affedip kabul etmeye çalışmıştır. Kant bu noktada saygı kavramını ahlakın temeline koyar ve bunu da aklın bir ilkesine dayandırır ama bu da içerik olarak hiçbir şeyi değiştirmez. Kendi katı bilimsel kuramları karşısında ahlak kuramları oldukça duygusal ve bilinçten uzaktır. Aslında hem Kant’ ın hem de Aydınlanmanın ahlak felsefeleri, insana kendi beklentileri ya da toplumsal erkin ona vaat ettiği ile karşılaştığı arasındaki uçurum karşısında bir zamanlar, kendi yıktığı dinin öbür dünyadaki mutluluk inancının yerine bir temel koyma çabalarıdır. İnsanların beklentilerinin karşılığını alamadığını anladıklarında mevcut düzenin sahteliğini fark etmemesi için sebat etmesini sağlayan, bu açıdan da egemen gücün

ideolojisinin devamını amaç edinen teorilerdir. Kant' ın bunun temeli bireyin aklına dayandırması söz konusu amacı saklayamamaktadır.¹⁷⁵

Eleştirel teorinin, Homeros destanlarıyla başlattığı ve Kant' la devam ettirdiği Aydınlanma çizginin bir başka ana uğrağı da Marquis de Sade' ın felsefesidir. Ancak Horkheimer ve Adorno, Sade' ı başka bir boyutta değerlendirmektedirler. Onlara göre Sade, Aydınlanma felsefesinin bir ürünü olarak Kant' la aynı çizgidedir, ancak Kant gibi sadece Aydınlanmacı düşünceyi destekleyen unsurlar barındırdığı için değil, Aydınlanmanın doğaya karşı zorbaca baskıcı tutumuna bir tepki olarak, sapkın bir doğaya dönüş denemesi olmasına rağmen yine Aydınlanmaya dönen bir düşünce olduğu için bu çizgide değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle, Sade' ın açıkça kaba ve kötülüğü yücelten tutumu, Aydınlanma' ya bir tepki olarak ortaya çıkmakta ama sonunda kendisi de Aydınlanmanın vardığı sonuçlarına varmaktadır. Sade bir anlamda, Aydınlanma düşününün vardığı sonuçların ilk gerçek uygulayıcısıdır.

Bu anlamda Horkheimer ve Adorno' ya göre "Juliette" in öyküsü işlevsel rasyonalitenin temeli olmuştur."¹⁷⁶ Sade Juliette' in Öyküsü'nde iki kız kardeşten bahseder.¹⁷⁷ Bunlardan Justine iyi yürekli ve ahlak yasasına bağlı olanıdır. Juliette ise tam bir burjuva bireyidir. "Juliette sisteme ve vargıya sevdalıdır. Rasyonel düşünmenin aracını kusursuzca kullanır."¹⁷⁸ O bilime adeta tapmaktadır. Bilimsel rasyonalite dışındaki her şey ona göre anlamsız bunlara gösterilen her çeşit saygı ise iğrençtir. Hristiyanlarla alay eder. Peygamberlerini, paradoksal bir biçimde ölü bir Tanrı olarak gösterir. Bilimsel kanıta dayanmayan her şey karşısında bir hoşnutsuzluk; dahası bir düşmanlık duymaktadır. Özetle Sade' ın yarattığı Juliette karakteri tam olarak bir Aydınlanma insanıdır.

¹⁷⁵ Horkheimer, Adorno, **a.g.e.**, s.118

¹⁷⁶ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem** s.383

¹⁷⁷ Marquis de Sade, **Juliette: 2.Kitap –Suç Kardeşliği** çev. Munire Yılmaer, Çivi Yayınları 2004

¹⁷⁸ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar 1. Cilt** s.131

Julliette, sınırsız kötülüğü, bir anlamda doğal bir davranış olarak görmektedir. Bir dine inanan insanları özellikle de Hristiyanları ise “çatlak kafalı insanlar”¹⁷⁹ olarak tanımlamaktadır. Sade, Julliette’ in ağzından, iyiliğin, merhametin iğrenç şeyler olduğunu ve bunları uygulayanların da aptal olduğunu söylemektedir. Sade, her insanın temelde özgür olmadığını ve doğa kanunlarına tabi olduğunu, bu açıdan da aslında bir köle olduğunu söylemektedir. Bu yüzden de ona göre, yapılması gereken insanın tüm doğal arzularını açığa çıkarmak olmalıdır. İnsanların doğal olarak eşit olduğu ise dinin ve ahlak telakkilerinin uydurduğu büyük bir yalandır. Doğa insanlara eşit derecede cömert davranmamıştır. Eşitlik teorisi, insanların zayıfı korumak için uydurdukları bir yalandır. Bu açıdan da aslında insanın acizliğinden ortaya çıkmıştır. Doğal ve kutsal olan suçtur. Tinsel mutluluğa ulaşmak için insandan fedakârlık yapmasını beklemek yanlıştır. Aslolan tensel mutluluklar, tensel zevklerdir. İnsan, kendi zevki uğruna her şeyi yapmakta özgürdür, bunun için her şeyi feda edebilir.

Horkheimer ve Adorno’ ya göre Aydınlanma karşısında sapkın bir doğaya dönüş denemesi olan Sade’ in düşüncesi, tüm barbarlığı ve kabalığıyla, tam olarak Aydınlanmanın bir ürünüdür. Onun kaba cinselliğe yaptığı vurgu ve onu yüceltmesiyle aşktaki tinsel boyutu tensel olandan ayırmakta ve böylece Kartezyen düalizmin bir izleyicisi olmaktadır. Ayrıca Sade’ in kendini saklamaya bile gerek duymayan bu kaba tavrı, Aydınlanmanın doğa üzerindeki tahakkümünün bir uzantısıdır.

Bu Sade’ da özellikle kadınlar üzerinde ortaya çıkmaktadır. Sade’ da kadın figürü yalnızca biyolojik özellikleriyle tanımlanmış ve böylece kendisinden güçlü olanın kadına karşı tahakküm uygulamasını haklılaştırılmıştır. Bu Aydınlanmanın temel düşüncelerinden birinin yansımasıdır ve Yahudi düşmanlığının da temelinde yer alan bir paradigmadır. “ Sade’ in kendini inceltmek, saklamak bile istemeyen kabalığı ve zalimliği, çok daha yayılmacı bir başka olgunun en açık örneğidir aslında.

¹⁷⁹ Marquis de Sade, **Julliette: 2.Kitap –Suç Kardeşliği** s.24

Gerçekten de Aydınlanmanın “güçsüz cinsiyete” karşı sadizmi, daha sonraları başlayacak olan Yahudi kırımlarının habercisi sayılmalıdır – kadınlar da, Yahudiler de tıpkı Doğa gibi, üzerinde tahakkümümüzü kurabileceğimiz, haklı olarak egemenliğimiz altına alabileceğimiz nesneler olarak düşünölmeye başlanmıştır.”¹⁸⁰

Sade’ ın Aydınlanmaya karşı açtığı savaşta geldiğı nokta Aydınlanma düşününün kendisi olmaktadır. Bu, Aydınlanmanın egemenliğinin ne denli örkütücü boyutlarda olduğunun da bir göstergesidir: Aydınlanma düşüncesi, sadece kendi kurduğu sistemin içinde olan olguları değil, kendi karşıtı olarak gelişen düşünceleri de içine alarak, kendi sistemine katarak bir kartopu gibi büyümektedir. Bunun nedeni, büyük olasılıkla Sade’ ın da aynı paradigmanın, yani Batı Aydınlanmasının içindeki bir birey olmasıdır. Sade’ ın bu başarısız denemesi doğaya dönüşlerin tek örneğı değildir. Bir sonraki bölümde gösterilecek olan başka örnekler de hep, Aydınlanmanın, kendi içinden çıkan ve kendisine yöneltilen eleştirileri de kendi sisteminde etkisizleştirdiğinin bir kanıtı olarak ortaya çıkmaktadır.

Horkheimer ve Adorno’nun Aydınlanma çizgisi içinde değerlendirdiğı bir başka düşünür ise Aydınlanmaya karşı yine negatif bir bakış içerisinde olan Freidrich Nietzsche’ dir. Nietzsche de Sade gibi, Hıristiyanlığın güçsüz olanın yanında olan ve asil olana, büyük olana karşı anlamsız bir nefret besleyen bir düşünce yapısı olduğu kanısındadır.¹⁸¹ Doğanın her insana eşit derecede bir güç bahşetmediğı konusunda da Sade’ la aynı kanıyı paylaşmaktadır. Bu açıdan, doğal olarak daha güçlü birinin, güçsüz üzerinde bu gücünü kullanmamasını beklemek doğal olana karşı yapılan bir haksızlıktır. Bu açıdan dinsel temelli ya da herkesin özünde eşit olduğu iddiasındaki her türlü ahlak öğretisi, her türlü erdem anlayışı boştur,

¹⁸⁰ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem** s.384

¹⁸¹ Friedrich W. Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2009 s. 74

anlamsızdır, saçmadır. “Nietzsche’nin öğretilerine göre suçlu olan zayıflardır; kurnazlıkları sayesinde doğa yasasını atlatırlar.”¹⁸²

Nietzsche’ye göre söz konusu baskı, doğada gerçek anlamda var olan bir baskı değildir, manevi bir baskıdır. Bu yüzden zayıf olan, doğanın ona vermediği karşısında, bu baskı için elinde bulunmayan güçlere ihtiyaç duymaktadır. Din işte bu güçlerden biridir. Güçlünün ise böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Çünkü o, gücünü doğanın kendisinden almaktadır ve güçsüz olanı ezerken aslında doğanın yasasına uygun davranmaktadır. O, ne kendini ne de bir başkasını kandırarak olduğundan başka bir karaktere bürünmez. Bu yüzden de suç olan ve doğal olmayan güçlünün zayıfı ezmesi değil, zayıfın güçlü üzerinde egemenlik kurmaya çalışmasıdır.

Bu noktaya kadar Sade’la aynı görüşleri paylaşan Nietzsche güçlünün gücünü, aşağılık hedefler için kullanmasını da hoş görmemekte ve bu yönüyle Sade’dan ayrılmaktadır. Ona göre, güçlü ona bahsedilen bu soylu gücü, onun soyluluğuna uygun hedefler uğrunda kullanmalıdır. Böylece Nietzsche, Sade’ın suçun sınırsızlığından kendini ayrı tutsa da yine de suça hayrandır. Nietzsche de Sade da merhameti suç, baskı ve egemenliği ise doğal olarak görmektedir.

Eleştirel teoriye göre, Nietzsche’nin doğal olarak güçlü olanın egemenliğinde de, Sade’ın açıkça basit hazzı yüceltmesinde de temelde aynı unsur vardır. Bu, aynı zamanda Aydınlanmış toplumun temelinde de yer alan “kendini koruma” ilkesidir. Aydınlanmanın doğa ile insan arasına koyduğu yabancılaşma ve insanı tüm güçlerden bağımsız ve üstün bir güç olarak görme çabası Sade’da da Nietzsche’de de kendini, egemenliğin felsefi olarak haklılaştırması olarak göstermiştir. Her şeyin ölçütü olarak insanı koymak; örtük olarak, insanın doğa üzerindeki egemenliğini olumlamaktır. Kendini koruma ilkesi, tek ilke olarak insan davranışını yönetmeye başladığında, bunun bir sınırı yoktur. Bu varsayım bir kez kabul

¹⁸² Max Horkheimer, **Theodor W. Adorno, Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar 1.Cilt**, s.137

edildiğinde güçlü olanın gücünü uygulamaması için herhangi rasyonel bir neden de kalmamaktadır. Bu nedenle Sade' ın açıkça savunduğu şeyi Nietzsche' de örtük bir biçimde savunmaktadır: “ Nietzsche, iktidar sahiplerini ve onların “dışa, yabancının başladığı yere dönük” yani kendilerine ait olmayan her şeye dönük acımasızlıklarını sinsice över.”¹⁸³ Nietzsche' nin efendi ahlakı, bu açıdan faşizmin felsefi dayanaklarından biri haline gelir.

Horkheimer ve Adorno'nun ortaya koyduğu Sade ve Nietzsche' de somutlaşan örnekler Aydınlanma düşününün taşıdığı tehlikeli potansiyeli gözler önüne sermektedir. Sade' ın “sadizmi” de, Nietzsche' nin güç kullanmayı haklılaştıran felsefi dizgesi de Aydınlanma düşüncesinin semptomlarıdır. Aydınlanma, genel bir paradigma olarak, kendi sistemine tepki şeklinde ortaya çıkan düşünceleri de kendi içinde eritmekte ve git gide daha da büyümektedir. Ayrıca Sade ve Nietzsche' de görüldüğü gibi, Aydınlanmanın doğaya karşı oluşturduğu bu baskıcı sömürü karşısında alınacak olan tavır, doğaya geri dönüş çabaları olmamalıdır. Çünkü doğa, Aydınlanma düşüncesinin iddia ettiği üzere, salt bir sömürü aracı olmadığı gibi, bu doğaya dönüş amacı güden düşüncelerin iddia ettikleri üzere insanı ve insani olanı, böylece de insani ilişkileri belirleyen ve kuşatan tek güç de değildir.

Eleştirel teorinin oluşturmaya çalıştığı toplumsal bilinç bu anlamda hayati bir öneme sahiptir. Bu bilinç, doğa ile insan arasındaki karşılıklı ve birbirini kapsamayan ilişkiyi kavrayabilen ve böylece, Aydınlanma düşününün içinden ona karşı gerçek bir eleştiri ile ondaki egemenlik ilkesini hakıyla sorgulayabilen bir bakış açısı geliştirebilir. Eleştirel teori, özü gereği, kendi problem nesnesine içkin bir teori olduğunda diğer Aydınlanma eleştirilerinden farklı olarak, içinden çıktığı paradigmanın kendisini eleştirebilir. Oysa Kant da, Sade da kendilerini Aydınlanma düşününden bütünüyle soyutlayarak, onun tam tersine bürünmeye çalışarak yola çıkmışlar ve sonunda Aydınlanmanın içine düştüğü kısır döngüyü tersinden gerçekleştirmiş olmuşlardır. Sonuç

¹⁸³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno a. g. e., s.116

olarak Aydınlanma düşüncesi, araçsal aklın egemenlik sahasıdır, aracı bilimdir ve modern toplumda hâkim olan paradigmanın tamamlanma sürecinin sonu olarak kendi kendini yok etmektedir.

Horkheimer ve Adorno'nun bu şekilde ortaya koydukları Aydınlanma eleştirilerine ve özellikle de Aydınlanma karşısında takındıkları tümden olumsuz tavra eleştirel teorinin kendi içinden bir eleştiri gelmiştir. Eleştirel teorinin son kuşağının en önemli temsilcisi olan Jurgen Habermas, hocalarının, Aydınlanmanın mite dönüştüğü yolundaki eleştirilerine katılmamakta ve Aydınlanmada bazı ilerici unsurların içerildiği iddiasını taşımaktadır. “ Ona göre, akla verilen totalize edici itkinin Aydınlanma'nın mite dönüşmesini kaçınılmaz kıldığını vurgulayan Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirilerinin yol açtığı ve aklın eleştirel işlevinin yıkıcı bir faaliyete indirgenildiği bağlam savunulamaz.”¹⁸⁴ Habermas' a göre, Aydınlanmanın Diyalektiğinde içkin olarak bulunan Nietzscheci bir bütüncül eleştiri, Aydınlanmanın tükenmişliği fikrini ebedileştirmektedir. Oysa Habermas, Aydınlanma ruhunun bittiğine inanmamakta, hatta böyle bir inancın insanın rasyonel bir yaratık olarak varlığını sürdürmesini imkânsızlaştıracağını iddia etmektedir. Adorno ve Horkheimer' ın yaptığı gibi Aydınlanmanın tükenmişliği düşüncesini ebedileştirerek onu tarih dışına itmek, ondaki özgürleştirici boyutları görmezden gelmek demektir.

Habermas, araçsal aklın ve onun doğurduğu ya da doğuracağı sonuçların tümden yadsınmasının doğru olmadığı noktasında da Horkheimer ve Adorno'dan ayrılmaktadır. Habermas, Aydınlanmanın belli olumsuz sonuçları olduğu kabul etmekte ama bunların geri dönülemez durumlar olmadığını savunmaktadır. Oysa Adorno ve Horkheimer, araçsal aklı tümden olumsuzlayarak, bu geri döndürme yollarını kapamaktadır. “Horkheimer ve Adorno, araçsal akılda, içsel ve dışsal tabiatın bastırılmasının potansiyel haklılaştırımını görmekteydiler; ancak Habermas araçsal aklın bireylere var olan durumu sorgulama ve var olan durumun ilke olarak daha iyi bir hayatın

¹⁸⁴ Ahmet Çiğdem, **Akl ve Toplumun Özgürleşimi: Jurgen Habermas Üzerine Bir Çalışma**, İletişim Yay. İstanbul 2008 s. 53

esası – maddi ve manevi temeli – olarak belirleme ehliyeti veren öğrenme mekanizmalarının gelişmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmekte ve bu noktada Horkheimer ve Adorno’dan ayrılmaktadır.”¹⁸⁵ Sonuç olarak Habermas, Aydınlanmanın tekrar mite dönüşerek kendi kendini yok ettiği görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre böylesi bir görüş rasyonel insan düşüncesinin sonu anlamına gelmektedir. O, Adorno ve Horkheimer’ den farklı olarak, Aydınlanmayı moderniteye eklemleyerek onun henüz bitmemiş, tamamlanmamış bir proje olduğu tezini savunmaktadır.

Habermas, Horkheimer ve Adorno’nun Aydınlanma eleştirilerinde aydınlanmayı tümünden olumsuzlamasını Nietzscheci bir nihilizm tehlikesi taşıdığı noktasında eleştirmektedir.¹⁸⁶ Habermas’ a göre Horkheimer ve Adorno tüm rasyonel ölçütleri ortadan kaldırmakta ve bu nedenle de kendi eleştirilerinden yola çıkaracak, rasyonel bir kuram geliştirme imkânını da yok etmektedirler.

Son tahlilde, Horkheimer ve Adorno’nun 20. Yüzyılda tamamlanmış olmasını bekledikleri ancak, bunun yerine tam bir barbarlığa ve akıldışılığa dönüştüğünü gözlemlediklerine¹⁸⁷ ilişkin aydınlanma eleştirilerini Habermas’ ın bu eleştirilerini de göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde, Aydınlanma eleştirisinin eleştirel teorinin Marx’ a karşı belli bir mesafe aldığıнын en önemli göstergesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira Adorno ve Horkheimer’ a göre gelinen nokta hiçbir rasyonel temelin kalmadığı bir noktadır. Bu aynı zamanda devrimi gerçekleştirecek bir potansiyelin de hala var olsa bile ortaya çıkamayacağını içermektedir.

Ancak Marx’ tan asıl ayrılış, tarihsel süreçlerin işleyişiyle ilgili görüşte gerçekleşmiştir. Eleştirel teorinin başından beri gizil olarak ortaya koyduğu tarihsel ilerlemenin motorunun sınıf çatışmasından ziyade doğa ile insan arasındaki ilişki olduğu görüşü Aydınlanmanın diyalektiğinde tüm açıklığıyla

¹⁸⁵ a. g. e., s.57

¹⁸⁶ Jürgen Habermas, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü” **Cogito Dergisi**, Sayı:36, 2004, s.104

¹⁸⁷ Taşkın Ketenci, “Frankfurt Okulu’ nun diyalektiği” **Felsefe Logos Dergisi**, sayı: 30 – 31, Bulut Yay. İstanbul, 2006 s.274

ilan edilmektedir. Martin Jay, bu noktada şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Frankfurt Okulu üyelerinin geçirdiği bu değişikliğin en açık ifadesi, Marxist bir kuramın temel taşıını oluşturan *sınıf çelişkisi*’ nin yerine, tarihin motorunu bir başka yerde aramaları olmuştur. Tarihin motor gücünü artık çok daha kapsamlı bir başka çelişkide; başlangıcı kapitalizmden daha önceki dönemlere kadar geriye uzanan ve kapitalizmin sona ermesinden sonra da süreceğe, hatta daha da yoğunlaşacağı benzeyen bu çelişkide aramaya başlamışlardır.”¹⁸⁸

Yine de bu çalışma söz konusu kopuşun ifade edildiği kadar sert bir kopuş olmadığı iddiasındadır. Eleştirel teorinin tarihin motoru olarak doğa ile insan arasındaki çatışmayı temele koydukları ve bunun da Marx’ tan belli oranda farklı bir bakış açısı olduğu doğrudur. Ancak hem bu fark Diyalektik İmgelem de ortaya koyulduğu kadar keskin değildir hem de söylenildiği gibi Aydınlanmanın diyalektiği ile başlayan bir kopuş söz konusu değildir. Öncelikle eleştirel teori tarihsel süreçlerde doğa ve insan arasındaki çatışmayı temele koysa da, tarihsel süreçte sınıf çatışmasının belirleyiciliğinden de tamamen vazgeçmemiştir. Aradaki ilişki şöyle ifade edilebilir: Eleştirel teoriye göre, toplumsal çatışmaların temelinde insanın doğayla ve diğer insanlarla olan karşılıklı etkileşimi vardır. İnsan ve bilinci var olduğundan, doğa ile insan sürekli bir çatışma halindedir ve bu çatışma insanın hem insanın içsel ve dışsal doğaya hem de genel olarak insan kavramına bakışını belirlemiştir. Buradaki belirleme ilişkisi de karşılıklıdır. Yani bu ilişkiler sonucu belirlenen bilinçsel düzey de o dönemin sınıf çatışmasının niteliğini belirlemiştir.

Özetlemek gerekirse, eleştirel teori için, tarihsel süreçlerin motoru doğa ile insan arasındaki karşılıklı ve gerilimli diyalektik ilişki olsa bile bu ilişkinin, dolayısıyla tarihsel sürecin ilerlemesinin aracı da sınıfsal çatışmalardır. Marx’ ın da tarihsel süreci belirleyen sınıf çatışmalarının temeline, bu sürecin en başında insanın maddi olarak doğa ile etkileşimini

¹⁸⁸ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 370.

koyduğu da göz önüne alındığında buradaki fark bu süreçte doğa ile insan arasındaki ilişkinin sadece bir başlatıcı olarak değil, tarihsel sürecin her anında yaratıcı ve belirleyici bir güç olarak var olmasıdır. Eleştirel teorinin bu farklılığının kaynağı da ilk kez “Aydınlanmanın Diyalektiği” de değil, çok daha öncelerde, eleştirel teorinin ilk oluşumu sırasında ortaya konmuştur. Eleştirel teori, bilinçsel süreçlerin tamamen edilgen süreçler olmadığını ifade ederken aslında tarihsel sürecin ilerlemesinde doğa ve insan arasındaki ilişkinin etkinliğini de ortaya koymuş olmaktadır.

“Aydınlanmanın Diyalektiği” nin Marx’ tan belirgin bir biçimde ayrıldığı esas nokta ise, başka bir yerde, emek kavramının analizinde aranmalıdır. Bu noktada eleştirel teorinin Marx’ tan bir kopuşu olmasa da derin bir ayrılığı söz konusudur. Hatta eleştirel teori, Marx’ ın emeğe yaptığı vurguyu Aydınlanmacı bir çizgi biçiminde değerlendirerek, onu da Aydınlanmacı düşünürler arasına koymaktadır. Buna göre emeğin çalışma sürecinin tek ölçütü olarak kutsallaştırılması ve bu emeğin de maddi bir çalışma süreci ile tanımlanması, emeği doğa üzerinde çalışarak egemenlik kurmanın bir aracı olarak şekleştirmektedir. Emek kavramına yapılan bu yoğun vurgu ve insanı “çalışan bir hayvan” olarak nitelendirmek, başka bir deyişle bireyin var olma nedenini emek kavramıyla sınırlamak, hem insana tek boyutlu bir bakışı hem de doğayı bir sömürü nesnesi olarak değerlendiren bir bakış açısını içermektedir. Bu yüzden eleştirel teori, insanın herhangi bir yetisinin mutlaklaştırılıp, onun var olma sebebini bu yetiyle sınırlayan her görüş gibi emeği yücelten Marxizmi de eleştirmektedir. Emeğin bu şekilde yüceltilmesinin yanlışlığı, bu emeğin öznesi olan işçi sınıfının Tanrılaştırılması yanlışını doğurmaktadır. Oysa eleştirel teori, toplumun geneline yönelik bir kurtulmayı planlamaktadır. Proletaryanın bu mitleştirilmesi, aydınlanmanın dikte ettiği paradigmanın bir sonucu olarak yine mite dolayısıyla tahakküme dönüşmeye mahkûmdur.

Sonuç olarak Aydınlanma eleştirisi, birkaç açıdan eleştirel teorinin farklı bir mecraya doğru kayışının göstergesidir. Bu mecra, ekonomik alan yerine kültürel alandır. Böyle bir kayış, eleştirel teorisyenlerin ve özellikle de

Horkheimer ve Adorno'nun felsefi ilgilerinin değişiminin etkisi unutulmamak üzere, aslında toplumsal düzenin ortaya koyduğu bir zorunluluktur. Çünkü eleştirel teorisyenlere göre modern toplum tahakküm biçimini değiştirmiştir, böylece toplumsal gerçeklik de değişmiştir. Negatif bir diyalektiği rehber edinen eleştirel teori de bu değişime göre yeniden düzenlenmelidir. Bu düzenlenme de öncelikle yeni toplumsal düzenin işleyişini ortaya koymayla, yani eleştirel teorinin nesnesini yeniden tanımlamakla gerçekleşmelidir.

2.5. ELEŞTİREL TEORİNİN MODERN TOPLUM ELEŞTİRİSİ

Bu çalışmanın başından beri vurgulandığı üzere, eleştirel teori mevcut toplumsal yapıya ilişkin bir tespitten, söz konusu toplumsal yapının bozuk olduğu tespitinden hareketle ve bu bozuk yapıyı düzeltebilecek bir toplumsal bilinç düzeyi oluşturma amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu açıdan eleştirel teorinin genelini bir modern toplum eleştirisi olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Gerçekten de araçsal aklın hâkimiyeti ve bunla ilişki olarak aydınlanma eleştirisi de pozitivism eleştirisi de modern toplumdaki olumsuz sonuçları bağlamında ve bu nedenle ortaya konan eleştirilerdir. Bu açıdan eleştirel teorinin modern toplum eleştirisi aslında çalışmanın bu bölümüne kadar ortaya konan eleştirilerin hem genel bir toparlanması hem de detaylandırılmasını içermektedir.

Eleştirel teorinin modern toplum eleştirilerinin temelinde Max Weber' in modern toplumun yapısını ortaya koyduğu araçsal rasyonalite fikri ile G. Lukacs' ın Weber' in bu görüşü ile Marx' ın meta fetişizmini sentezlediği ve "Tarih ve Sınıf Bilinci"¹⁸⁹ eserinde detaylandığı söyleşme düşüncesi yer almaktadır.

Weber, Batıdaki modernleşme süreçlerinin sonucu olarak araçsal rasyonalitenin toplumun her alanında baskısını yoğun bir biçimde arttırdığı kanısındadır. Böylece formel akılsallık, toplumsal ilişkileri belirleyen en etkin ölçüt olarak modern toplumun temelinde yer almaktadır. Bu açıdan formel

¹⁸⁹ György Lukacs, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2006

akılsallık; gerçekliği, soyutlaşmış kavramlarla daha önceden hesaplanabilen ve araçsal olarak düzenlenebilen bir gerçeklik olarak kavramaya çalışır. Böyle olunca da toplumsal eylem giderek o eylem için en uygun araçların evrensel kurallar rehberliğinde seçilmesi olarak görülmeye başlar. Bu anlamda araçsal rasyonalite seçilen hedefler için en uygun araçları önceden hesaplayabilme ve bunu kullanabilme yetisi olarak anlaşılabilir.

Lukacs' a göre ise araçsal rasyonalitenin bu kadar yoğun bir biçimde etkisini hissettirmesinin nedeni toplumdaki meta formunun baskınlığıdır. "Meta, Lukacs' a göre toplumsal ilişkilerin hücresidir.¹⁹⁰ Bu hücre toplumun geneline yayılan bir yeniden üretimi olanaklı kılar. Meta formunun bu şekilde yayılmasının altındaki zemin ise soyut eşdeğerliliklerdir. Buna göre sadece maddi olarak malların meta olmaları dolayısıyla mübadele nesnesi olmaları değil, insani ilişkilerin de aynı şekilde metalaşması söz konusudur. İşte bunu sağlayan etken de soyut eşdeğerliliklerdir. İnsani nitelikler ya da ilişkiler önce soyutlanır daha sonra da birbiri yerine geçecek şekilde bir mübadele aracı ya da nesnesi haline getirilir.

Bu soyut eşdeğerliğe dayanan mübadelenin tek ölçütü paradır. Para sayesinde düzenlenen mübadele ilişkileri içinde insan emeği de alınıp satılabilen bir değer olarak metalaşır. Para bu Pazar ortamında tek ölçüttür. Birbirlerinden farklı somut nesne ya da etkinlikler üçüncü bir değer de yani para da eşitlenir. Böylece niteliksel olan nicelik kazanır ve niteliksel olma özelliğini yitirir. Bu işleyiş kapitalist toplumun temelindeki işleyiştir. Böylesi bir işleyişe sahip bir ekonomik düzendeki tek ölçüt de emek – zaman büyüklüğüdür. Özetle Lukacs' a göre toplumun temelinde soyut eşdeğerlilik ilkesi vardır. Bu ilke, her türlü metayı, toplumsal anlamda maddi olan gerçek ilişkiler dâhil önce soyutlar sonra onlara bir değişim değeri yükleyerek mübadele nesnesi haline getirir. Bu değişim değerini belirleyen tek ölçüt ise paradır. Bu şekilde örgütlenen modern toplumsal düzen de araçsal rasyonaliteyi gerekli hatta zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan Weber' in isabetle

¹⁹⁰ Şeyla Benhabib, **Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme**, çev. İsmet Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005

tespit ettiği toplumsal düzenin araçsal rasyonalitenin yoğun etkisi altında olduğu gerçeğinin temelinde bu meta fetişizmi yani soyut eşdeğerlilik ilkesi vardır. Böylesi bir toplumsal düzende meta olmayan yani şeyleşmeyen hiçbir ilişki yoktur. Her şeyin bir satın alınma değeri vardır.

Eleştirel teorinin, yukarıda kaba hatlarıyla anlatılan çizgiye katkısı ise modern toplumdaki bu araçsallaşmış rasyonalitenin yöneldiği temel ilke ve yine bu araçsal rasyonalitenin kökenlerine ilişkin bir araştırmadır. Adorno ve Horkheimer' a göre toplumsal düzenin temelinde yer alan bu soyut eşdeğerlik ilkesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan araçsal rasyonalitenin yöneldiği amaç kendini koruma ilkesidir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse; bireyler araçsal rasyonaliteyi, salt kendi varlıklarını koruyup devam ettirme amacıyla kullanmaktadırlar.¹⁹¹ Bu araçsallık da kökenlerini araçsal aklın egemenliğiyle koşut bir süreçte bulmaktadır.

Başka bir deyişle Weber' in ve Lukacs' ın ortaya koyduğu modernite anlayışı Adorno ve Horkheimer' a göre araçsal aklın egemenliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir toplumsal tablodur. Bu tabloda tek ölçüt hayatta kalmadır. Modern toplumsal ilişkileri belirleyen tek ölçüt kendi varlığını sürdürme ilkesidir. Doğayı egemenliği altına alan birey, bu sürecin sonunda kendi içsel doğasını da baskı ve denetim altına almıştır, artık modern toplumda her şey birey için bir tehlike oluşturmaktadır. Araçsal akıl ve aydınlanma, kendi öncüllerinden Thomas Hobbes' un ortadan kaldırma adına kendisini yarattığı doğa öncesi duruma dönüşmüştür. Artık tek ölçüt varlığı devam ettirme olmuştur. Birey, kendini toplumsal baskılara karşı her daim hazır tutmalıdır. Devamlı bir uyum içinde olmalıdır. Rasyonel eylem mevcut duruma en az çaba ile en başarılı uyumu sağlayacak eylem olarak tanımlanmaktadır. Kendini korumanın yolu, toplumsal düzene en çabuk ve en başarılı uyum sağlamadır. “ Uygarlığın gelişmesinde bir etken, doğal ayıklanmanın yerini rasyonel eylemin alması olarak tanımlanabilir. Sağ kalma – ya da başarı diyelim buna – bireyin toplumdan gelen baskılara kendini

¹⁹¹ Max Horkheimer, **Alacakaranlık**, çev. İlknur Aka, Kırmızı Yay. İstanbul, 2009, s. 124

uyarlama yeteneğine bağlıdır. Sağ kalmak için, hayatını oluşturan anlaşılmaz, çetrefil durumlara her an en uygun tepkiyi gösteren bir aygıtı dönüştürür insan kendini. Herkes her durumla karşılaşmaya hazır olmalıdır.”¹⁹²

Birey bir sistem içinde eritilmesini sorgulayacak zaman bulamamakta, hayatta kalabilmek için her an rasyonel bir seçim yapmak durumunda kalmaktadır. Sisteme uyum sağlamak rasyonelliğin tek ölçütü durumundadır. Herkes ondan beklenen tepkiyi, beklenen sürede göstermelidir. “Ortalama insanın varlığını sürdürmesi, reflekslerinin hızına bağlıdır. Aklın kendisi de bu kendini uyarlama yeteneğiyle özdeşleşmektedir.”¹⁹³

Rasyonel seçimi, toplumsal var kalmanın temeline yerleştiren modern toplum düzeni sanıldığı gibi bireyin önüne çok fazla seçenek de sunmamaktadır. Modern toplumdaki bireyin geçmişteki atalarına nazaran niceliksel olarak daha fazla bir seçme özgürlüğü olduğu doğrudur. Eleştirel teori bunun tarihsel bir gelişme olduğunu göz ardı etmemektedir. Ancak modern birey söz konusu özgürlüğü, bu özgürlüğün niteliğindeki bir değişime razı olarak elde edebilmektedir. İnsanoğlu gelişen teknoloji ile birlikte artık seçme konusunda özgür ama seçtiği şeyi kullanma konusunda sınırsız zorunluluklarla bağlanmış durumdadır. “Nitelik açısından, çağımızın bir işçisinin yararlanabileceği ürün çeşidi eski çağların bir soylusunkinden çok daha geniştir. Bu tarihsel gelişme küçümsenmemelidir elbet; montaj hattı tekniğinin tutkulu yandaşlarının yaptığı gibi, tercihlerdeki bu artışı bir özgürlük artışı olarak yorumlamadan önce, bu artışın ayrılmaz bir yönü olan bir basıncı ve yeni tercih biçimiyle birlikte giden nitelik değişmesini de dikkate almamız gerekir. Söz konusu basınç, modern toplumsal koşulların herkese uyguladığı zorlamadır; nitelik değişikliğinin en iyi örneği ise, ince bir işin için en uygun aleti bulup seçen eski tip zanaatkarla hangi kolları çekeceğine ya da hangi düğmelere basacağına çabucak karar vermek zorunda olan modern

¹⁹² Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s. 121

¹⁹³ Horkheimer, **a. g. e.**, s. 123

bir işçi arasındaki farklılıktır.”¹⁹⁴ Modern toplum, bireye niceliksel açıdan büyük bir seçme özgürlüğü tanımaktadır, hatta özgürlük sadece seçmede değil, işlevsel açıdan da var olabilir. Ancak seçimini yaptıktan sonra bireyden sınırsız mekanik zorunluluklara uymasını beklemektedir.

Özgürlüğün temelindeki niteliksel değişim, bireyi kazandığı özgürlükten daha büyük bir bağımlılığa mahkûm etmektedir. Horkheimer şu örneği verir: “Modern toplumdaki otomobil sahiplerinin nüfusa oranının eski toplumdaki atlı araba sahiplerinden çok daha büyük olması bir yana, otomobil daha hızlı ve daha geniş imkânlı bir araçtır, daha az bakım ister, hatta belki daha kolay kullanılabilir. Ne var ki, bu özgürlük artışı, özgürlüğün niteliğinde bir değişikliğe yol açmıştır. Sanki otomobili kullanan biz değilizdir de uymak zorunda olduğumuz sayısız yasalar ve kurallardır. Hız sınırları vardır, yavaş sürme, durma, belirli şeritler içinde kalma uyarıları, hatta biraz ilerideki dönemecin biçimini gösteren işaretler vardır. Gözlerimizi yola dikmemiz ve her an doğru hareketi yapmak için tetikte olmamız gerekmektedir. İçten gelen, kendiliğinden davranışlarımızın yerini, boğazımızı sıkıyan mekanik zorunluluklara yönelttiğimiz dikkati dağıtacak her türlü duygu ya da düşünceyi silmemizi gerektiren bir zihniyet almıştır.”¹⁹⁵

Horkheimer, “Akıl Tutulması” da bireyin içinde bulunduğu toplumsal düzene uyma zorunluluğunun sadece modern dönemde gerçekleşen bir olgu olmadığını savunmaktadır. Ancak modern toplumda bu uyma zorunluluğu, daha önce hiç olmadığı kadar hızlı ve kapsamlıdır. Bireyin bundan kaçacağı hiçbir sığınağı yoktur. Üstelik bu uyma, kendiliğinden ya da belli bir zorunlulukla değil, “kazanmış olduğu bireysellikten feragat eden bir birey gibi”¹⁹⁶ bilinçli bir şekilde gerçekleşmektedir. Modern toplumda, egemen güçler bireyi kandırmak için bir şey yapmaya bile gerek duymamaktadır. Birey zaten silik ve tepkisiz bir haldedir. Sadece çalışma sürecinde değil hayatının her alanında modern toplumun dayattığı baskıyla karşılaşan birey

¹⁹⁴ a. g. e., s.123

¹⁹⁵ Horkheimer, a. g. e., s.123 -124

¹⁹⁶ a. g. e., s.125

artık bunu sorgulamamakta daha da vahimi kendi seçimi sanmaktadır. Üretim araçları karmaşıktıkça şeyleşmekte ve bağımsızlıklarını ilan etmekte, böylece araçsallık tek amaç halinde bu araçları kutsallaştırmaktadır. Böylece düşünce de salt otomatikleşmekte ve araçsallaşmaktadır. Platon zamanında lüks sayılan ve ekonomik açıdan rahat olan belli grupların tekelinde olan derin düşünme, bu yapısını modern toplumda kaybetmiş ancak bir ayrıcalık olmaktan çıkmak yerine, yerini tümünden pragmatik zekâyâ bırakmıştır.

Horkheimer, düşüncenin otomatik ve işlevsel zekâyâ indirgenmesinin temelinde elbette doğaya karşı modern insana özgü duyarsızlığın olduğu kanaatinde. Bu duyarsızlığın temelini de “Aydınlanmanın Diyalektiği” den farklı olarak “Akıl Tutulması” da Tevrat’ a kadar geri götürmektedir. “İnsanı her şeyin efendisi olarak gören bu zihniyet, Tevrat’ ın ilk bölümleri kadar eskidir. İncil’ de hayvanlar lehine söylenmiş birkaç satır da Aziz Paul, Aquinolu Thomas ve Luther gibi en etkili dinsel düşünürler tarafından, hayvanlar karşısında insana bazı yükümlülükler getiren hükümler değil, insanın ahlaki eğitimiyle ilgili hükümler olarak yorumlanmıştır. Sadece insanın ruhu kurtarılabılır; hayvanların tek hakkı acı çekme hakkıdır.”¹⁹⁷ Görüldüğü gibi Horkheimer modern dönemdeki işlevsel – araçsal aklın modern döneme özgü bir durum olmadığını göstermektedir. Ancak yine de bu araçsallık en net ifade biçimini modern dönemde bulmuştur. Böylece de doğa en çok ve en vahşi biçimde modern dönemde bir sömürü nesnesi olarak görülmeye başlamıştır. “Yine de bugün doğa her zamankinden çok insanın bir aleti olarak görülmektedir. Doğa akıl tarafından konulmuş bir amacı ve dolayısıyla hiçbir sınırı olmayan mutlak sömürünün nesnesidir. İnsanın ölçüsüz emperyalizmi hiçbir sınır tanımamaktadır artık.”¹⁹⁸

Horkheimer’ a göre insanın doğa karşısındaki bu barbarca tavrı insanın kendi doğasından kaynaklanmamakta, insanlar arası ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle insanın doğayı sömürü nesnesi olarak görmesi de her fenomen gibi toplumsal bir fenomendir.

¹⁹⁷ Horkheimer, a. g. e., s.127 - 128

¹⁹⁸ a. g. e., s.130

Dolayısıyla dışsal doğaya karşı bu söz konusu tahakküm en sonunda kendi kaynağına geri dönerek insanlar arası ilişkiye de yansımaktadır. Modern toplumla son halini almış olan uygarlık eleştirel teoriye göre bireyin kendisini yok eden bir süreçtir.

Modern toplumsal organizasyonun bireyde bıraktığı etkilerin psikolojik ve tarihsel boyutları vardır. Psikolojik boyutun irdelenmesinde eleştirel teorinin üzerindeki Freud etkisi kendini açıkça göstermektedir Horkheimer, uygarlığın bireyi yok ediş sürecinin psikolojik boyutunun serilmemesinde sık sık Freud terminolojisini kullanmaktadır. Buna göre, her insan daha dünyaya gelir gelmez uygarlığın baskıcı karakteriyle karşı karşıya kalmaktadır. Uygarlığın birey karşısındaki ilk aracı baba figürdür. Babanın otoritesi doğadan bağımsız bir aklın bireye uyguladığı ilk kuvvettir. Çocuk bu kuvvete uymakla yükümlüdür ama bu uyum sırasında da acı çekmektedir. Uygarlığın bireyden beklentilerinin çocukluk dönemindeki temsilcisi, babanın çocuktan beklentileridir. Ondan belli kalıplara uyması beklenir. Çocuk bunlara niye uymak zorunda olduğunu anlamadan, cezalandırılmamak ya da sevgiyi kaybetmemek için uyar ama bir taraftan da bu istemsiz boyun eğiş ve onun yarattığı tasız duygu, babaya karşı bir düşmanlığın gelişmesine neden olur. Bu düşmanlık da bir noktadan sonra yerini uygarlığa karşı bir düşmanlığa bırakır.

Uygarlığa karşı duyulan nefretin tek kaynağı elbette çocukluktaki psikolojik buhranların akıldışı bir biçimde dünyaya yansıtılması değildir. Çocuk gençliğe adım attığında fedakârlık ettiğı tüm içgüdülerin sonunda, vaat edilen sonuçların gelmediğini görür. Örneğin, toplumsal normlar adına cinsel dürtülerini bastıran genç birey sonunda beklediğı maddi güvenceyi alamadığını fark eder. İçgüdülerinden feragatin nedeni olan idealler gerçekleşmeyince birey, ona öğretilen ideallerle gerçeklik arasındaki uçurumu, zıtlığı fark eder. Genç birey; doğa, tahakküm ve benlik arasındaki neredeyse özdeş olma durumunu sezerek umutsuzluğa kapılır. Sonuç olarak

da ona öğretilenlerden çok farklı olarak güçlü olanın egemen olduğu bir dünyada tek başına kalır.¹⁹⁹

Bu durumdaki bireyin önünde iki seçenek vardır: Ya direnecek ya da çoğunluğun yaptığı gibi boyun eğecektir. Direnmeyi seçerse, doğruluğu, gerçeklikle uzlaştırma amacıyla yapılan her pragmatik çabaya da direnmesi gerekecektir. Kendi hayatındaki doğruları; dayatılan gerçekliğe feda etmeyip verili olana itiraz edecektir. Bu sebeple de daha baştan yalnızlığı göze almak durumundadır. Bu yolu seçmiş olan birey gerçeklikle doğruluk arasındaki çelişkiyi açığa çıkarmaktan korkmaz. Bu çelişkinin farkında olması gerçeklik diye dayatılan şeyi reddedecek bir bilinç düzeyinde olduğunun bir göstergesidir.

Diğer bir yol ise boyun eğmedir. Bu yolu seçen birey, gerçekliği reddedebilecek kadar güçlü olmayandır. Bu yüzden onun için tek yol, dayatılan gerçekliğin içinde kendisini eriterek onla özdeşleşmek ve bu şekilde kendisini yok etmektedir. Buradaki özdeşlikte rasyonel bir uzlaşma değil bir boyun eğme vardır. Bir siniklik, bir önceden kabul söz konusudur. Bundan dolayı, sahte gerçeklikle özdeş olmak için birey hem kendi içindeki doğayı hem de dışarıdaki doğayı bastırmaya çalışır. Böylece toplumsal düzene de uyum sağlamış olur. Bu birey için tek bir gerçeklikten, olguların birliğinden söz edilebilir. Boyun eğen birey uyum sağlamak için bir yanda doğal dürtülerini bastırırken diğer yandan da bu doğal dürtüler bilinçaltında varlığını sürdürür. Bu sebeple boyun eğmiş birey sürekli bir isyan potansiyeli taşımaktadır. Bu bastırılmış isyan kendini kimi zaman “ya işgüzar bir uyumlulukta ya da suç eğiliminde”²⁰⁰ gösterir.

Boyun eğen bireyin uygarlığa tepkisi gerçek anne babaya karşı duyulan bir tepki boyutunda kalır. Direnen birey ise bu psikolojik çatışmaları aşmış olan bireydir. Zaten direncinin kaynağını da bu psikolojik aşmada

¹⁹⁹ Horkheimer, a. g. e., s.132 - 133

²⁰⁰ Horkheimer, a. g. e., s.134

bulmaktadır. Direnme bilinci, bireyin uygarlık ile onun temsil ve vaat ettiği ideallerle gerçeklik arasındaki farklılığın hatta zıtlığının bilincidir.

Eleştirel teori, bireyin direnmeyi ya da boyun eğişi seçme durumuna geldiğinde özgür olarak karar vermesinin de kolay olmadığını savunmaktadır. Buna göre çocukluktan gençliğe adım atmış birey için uygarlığın temsilcileri değişmekte, ana – babanın eğitici rolü okula devredilmekte ve uygarlık kendi beklentilerini okuldaki eğitimle bireye dayatmaya başlamaktadır. Böylece birey için egemen gücün baskısına ve dayattıklarına karşı bireysel direniş çok daha zorlaşmakta hatta yok olmaktadır.

Bireyin okuldaki denetimi ve egemen güçlerin kendi planladığı bilinç düzeyini bireye empoze etmesi sadece araç değil şekil de değiştirmektedir. Çocuklukta öğrenme, mimetik dürtülerle gerçekleşirken, bu daha sonra bilinçli bir uyarlanmaya dönüşmektedir. İşte eleştirel teoriye göre, uygarlık da bu mimetik dürtülerin aşılması ile başlamaktadır. Buna göre birey kendine has özelliklerinin çoğunu daha çocuklukta mimetik yöntemle, yani doğayı ve etkileşim içinde olduğu her şeyi taklit yoluyla kazanır. Bu ilk bilinçsiz evreden sonraki dönemlerde mimetik dürtü yerini bilinçli öğrenme ve öykünmeye bırakır. Aynı ırkın kuşaklar sonra bile aynı karakteri göstermelerinin sebebi de işte bu süreçtir. Uygarlık, mimetik dürtüyle başlayan bu eğitim sürecini aşar ve dönüştürür. Kültürel ilerleme bu anlamda mimetik dürtülerin bilinçli davranışlara dönüşmesi sürecidir. Uygarlık, mimetik dürtüleri denetim altına alarak belirli amaçlara yönlendirir ve onları da birer araç haline getirir. Böylece mimetik dürtüler ve sonrasındaki bilinçli öykünme, egemenliği kabul etme ve ona uyum sağlamayla sonlanan bir süreç haline gelir. “Kendini uyarlamak demek, varlığını sürdürmek için insanın kendini nesneler dünyasına benzetmesi demektir.”²⁰¹ Bu bilinçli benzetme bir uygarlık ilkesidir.

Eleştirel teoriye göre, Yahudilik ve Hristiyanlık bu dürtülerin denetim altına alınmasına bir anlam verme çabasıdır. Bu bir anlamda insanın içsel doğasının bastırılması karşısında, beklentilerinin karşılanmaması durumunu

²⁰¹ Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s.135

telafi etme çabasıdır. Bu çabanın araçları da ebedi ruh ve kişisel yücelme gibi doktrinlerdir. Avrupa felsefesi de bu çabaları eleştirel mantıkla geliştirmeye çalışmıştır. Bu çabaların sonunda ortaya çıkan devrimler de, söz konusu inançları siyaset alanına taşımışlardır. Ancak siyaset, dinin yardımı olmaksızın bu dürtüleri kontrol altına almakta zorlanmaktadır. Çünkü dinsel kurtuluş inancı laikleştirilmiş ve böylece ortadan kalkmıştır. Bu inanç da kalmayınca mimetik dürtü aşılamamakta, birey devamlı bu dürtülere çarpık bir biçimde geri dönmektedir. Kitleler tabulara teslim olmakta ve böylece baskı organıyla özdeşleşmektedirler. Bu baskıya tepkileri ise, yine taklit yoluyla ortaya çıkmaktadır. “Cadıların, büyücülerin ve kâfirlerin yerini siyasal azınlıklar ve yasaklılar, Almanya’daki *Binelforscher* gibi dinsel tarikatlar ve benzeri çizgi dışı akımlar almıştır ve Yahudiler de bugün eksik değildir.”²⁰²

Modern toplum bireyden devamlı mimetik dürtülerini kontrol altına almayı ve egemen gücün çıkarı doğrultusunda bir hedefe doğru yönleltmeyi beklemektedir. Bu yolda birey üzerinde sürekli bir baskı hissetmekte, bu dürtüleri aşacak bilinçsel düzeye gelememektedir. Bu yüzden bu mimetik dürtüler birer tabu olarak bireyin sınırlarını belirlemektedir. Bu sınır aşıldığında ise birey anormal ya da suçlu olarak etiketlenmekte ya da bu mimesise geri dönüş yine egemen güç tarafından kullanılmaktadır.

Eleştirel teoriye göre Nazizm’in yaptığı da bu mimesise geri dönüşleri kullanmaktır. Bu açıdan onun doğaya başkaldırısı sahtedir. Horkheimer, bu sebeple faşizmi, “akıl ile doğanın şeytani bir sentezi”²⁰³ olarak tanımlamaktadır. Nazi faşizmiyle birlikte artık rasyonellik sadece içsel ve dışsal doğayı bastırma suretiyle sömürmemekte bununla birlikte bu baskı ve sömürü karşısında oluşan tepkileri de kendi sistemine katarak sömürü nesnesi haline getirmektedir. Naziler bu anlamda özellikle Almanya’da halkın desteğini almak için – çünkü bu destek olmadan başarılı olmaları mümkün değildir – onların kısıtlanmış ve engellenmiş doğal duyguları sömürmüşlerdir. “Bastırılmış doğal dürtüler Nazi rasyonelliğinin emrine girdi. Ve bu dürtüleri

²⁰² Horkheimer, a. g. e., s.136

²⁰³ a. g. e., s. 141

tatmin etme çabaları, yadsınmalarıyla sonuçlandı. Naziler' e koşan küçük üreticiler ve tüccarlar bağımsızlığın son kırıntılarını da yitirdi ve rejimin memurları haline geldiler. Sadece özgül psikolojik “doğaları” tavsiye edilmekle kalmadı, rasyonel düzen içine sokulmaları sürecinde maddi çıkarları da zarar gördü; hayat standartları düştü.”²⁰⁴ Nazizm insanların, uygarlık karşısında içine düştüğü psikolojik buhranın farkına varmış ve bunu kurnazca ve ikiyüzlüce kendi egemenliği için kullanmıştır.

Sonuç olarak uygarlık, insanın içsel doğasında geri dönülemez bir tahribata yol açmakta ve buna karşı çıkmayı neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Bu psikolojik tahribat bireyi başka çareler aramaya muhtaç etmiş ve bu noktada ortaya çıkan Nazizm insanların psikolojik yıkıntıları karşısında onların yanındaymış gibi görünerek bireyin tümünden yok olmasına neden olmuştur. Bu yüzden eleştirel teoriye göre uygarlık kendi karşısına çıkan güçleri bile kendi yararına kullanabileceği bir araç olarak görececek bir biçimde ve yoğunlukta rasyonelleşmiş ve bu yüzden de artık birey için geri dönülemez hasarların meydana geldiği bir süreç olarak ortaya çıkmıştır.

Uygarlığın içsel ve dışsal doğayı sömürüp her şeyi araçsallaştırmasına, içsel doğaya dönme iddiasındaki bir tepki olarak Nazizm çıkmış ve sonuç daha kötü olmuştur. Aynı araçsallaşmaya dışsal doğaya dönme biçiminde bir başka tepki de A.B.D.' den gelmiştir. Bu tepki Darwinizm' dir.²⁰⁵ Ama eleştirel teoriye göre sonuç yine araçsal egemenliğin kendisine dönme şeklinde tecelli etmiştir. Eleştirel teori, aslında Darwin' in kendi görüşlerinin doğaya karşı alçak gönüllü bir bakış açısı olduğunu ve bu yönüyle de birçok karşıt görüşten daha üstün olduğunu iddia etmektedir. Bu açıdan da ilk haliyle kaldığı sürece doğa ile insan arasındaki ilişkinin anlaşılmasına katkı yapabileceğini savunmaktadır.

²⁰⁴ a. g. e., s. 140

²⁰⁵ Horkheimer, a. g. e., s. 141

Ancak modern dönemde Darwin sonrası oluşan popüler Darwinizm bu alçakgönüllülükten uzaklaşmıştır.²⁰⁶ Popüler Darwinizm'in temel ilkesi olan güçlü olanın sağ kalması ilkesi, modern toplumda ahlaki bir maksim olarak kabul edilmiştir. Bu durumda akıl da diğer organlar gibi bir organ haline gelmiş ve yalnızca işleviyle tanımlanan bir araç halini almıştır. İşlevi de doğaya egemen olma ile sınırlandırılmıştır. Böylece akıl, bu görüşün düşün yöneliminde doğayı sömürü nesnesinin aracı olarak tanımlanmaya başlamıştır. Akıl, modern Darwinizm'in terminolojisiyle doğal seleksiyon süreci içinde ona sahip olan biyolojik varlığın ihtiyacı sonucu ortaya çıkmış ve varlığını da hala ihtiyaç duyulmasına borçlu olan bir organdır. Bu düşünceye göre akıl hem doğanın bir parçasıdır hem de onun düşmanı olarak doğayla savaşıyor. Burada asıl hâkimiyet doğadadır; yöneten doğadır. Dolayısıyla aklın sözcülüğüne de ihtiyaç yoktur. Bu, aklın alçaltılması ve doğanın yüceltilmesi şeklinde ortaya çıkan bir isyan olarak değerlendirilmelidir. Ancak böyle bir isyan insanın doğaya karşı tahakkümünü ortadan kaldıramaz. Aksine akli tek bir amaç dışında her türlü yetisinden dışlar. Bu amaç da doğal seleksiyon sürecinde doğaya uyum gösterme ve böylece varlığını sürdürme olarak ortaya çıkar.

Modern Darwinizm aklın hâkimiyetine ve doğa karşısındaki tahakkümüne bir isyan olarak akli alçaltır ve tek etkin güç olarak doğayı yüceltir ancak bu bakış açısı da doğa ve insan arasındaki ilişkiyi kavrayamamasından dolayı tahakküm sürecine geri dönmektedir. Darwinizm'in doğal seleksiyonu tüm yaşamsal kategorilerin tek belirleyicisi olarak ortaya koyması, doğanın tahakkümü sonucunu doğurmaktadır. Araçsal rasyonalitenin temel ilkesi de aslında budur. Darwinizm'in araçsal rasyonaliteden farkı tahakkümün nesnesi ve öznesini yer değiştirmeye çalışmasıdır. Ancak modern toplumsal düzeni yöneten temel ilke, yani kendini koruma ilkesi burada da tek belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla doğanın ve bireyin sömürüsüne doğal bir tepki olarak ortaya çıkan Darwinizm

²⁰⁶ a. g. e., s. 142

modern toplumsal süreçlerin temel ilkesine uygun bir ideoloji haline gelmektedir.²⁰⁷

Modern toplum, onun kendi diliyle konuşmak gerekirse doğa ve insana ilişkin bir denklem ortaya koymaktadır. Bu denklem hep tahakkümle sonuçlanan bir denklemdir. Modern toplumun tahakkümüne karşı ortaya çıkan her tepki, bu denklemin değişkenleriyle ilgilenmekte ve onların yerlerini değiştirmektedir. Ancak sonuç yine tahakküme varmaktadır. Çünkü eleştirel teoriye göre yanlışlık denklemin kendisinde ya değişkenlerde değil, denklemin oluşturulduğu ilkede ve onu oluşturan bilinçtedir. Tarihsel süreç içinde bu gerçek hep göz ardı edildiği için ilk çağlardan bu yana tahakküm karşısında oluşan her tepki yine tahakküme dönmekte ve kaybeden hep bireyin kendisi olmaktadır. Bu açıdan eleştirel teoriye göre bireyin tarihi tahakkümün tarihiyle birdir. Horkheimer, “Akıl Tutulması” da modern bireyin hangi tarihsel süreçlerden gelip bugünkü durumunu aldığını uzun uzadıya tartışmaktadır. Bu tartışmada hem birey kavramının felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde hangi anlamları aldığı hem de modern bireye uygulanan tahakkümün tarihini gözler önüne sermektedir.

Horkheimer, öncelikle birey kavramına yüklediği anlamı netleştirir: “Bireyden bir tarihsel varlık olarak söz ederken, kastettiğimiz, sadece insan türünün bir üyesinin uzay – zaman içindeki duyuşsal varoluşu değil, bunun yanı sıra, bilinçli bir insan olarak kendi bireyselliğinin farkında oluşu ve kendi kimliğini taşıyışıdır.”²⁰⁸ Bu bilinç, çocuğa nazaran yetişkin insanda, ilkel insana nazaran da uygar insan da daha gelişkindir. Çünkü bireylik bilinci, toplum içinde ruhsal ve manevi anlamda bir zenginlik ve güvenlik adına anlık hazzardan vazgeçmeye dayanır. Bu yüzden de bireyin tarihi aynı zamanda fedakârlığın tarihidir.

Horkheimer’ a göre bireyin ilk örneği ya da başlatıcısı yarı mitolojik Yunanlı kahramandır. Bu kahraman, kendisiyle kabile arasındaki savaştan

²⁰⁷ Horkheimer, a. g. e., s. 144

²⁰⁸ Horkheimer, a. g. e., s.145

sağ çıkmayı başarmış bir kişidir. O, bilinçsiz bir bencilliğe sahiptir ve bu bilinçsiz egosu tahakküm ruhunu doğurur. Böyle olunca kahramanın egosuyla topluluk arasındaki çatışma yoğunlaşır ve kahraman kendi egosuyla dünya arasındaki çelişkinin farkına varamaz. Kahramanlık bu anlamda fedakârlıkla birlikte doğmuştur. Kahraman kendi egosu uğruna toplumsallıktan feragat etmiştir. Bu anlamda o, bireyin somutlanışından çok doğumunun habercisidir. "... Varlığın korunması ile fedakârlığın bu evliliğinden birey doğacaktır."²⁰⁹

Horkheimer'ın bireyin tarihsel izleğindeki ikinci durağı Yunan polis devleti içindeki tipik bireydir. Bu birey toplumun bireyden üstün olarak görüldüğü bir düzende; bir kentli sınıfın şekillenmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Ancak polis yönetiminin devleti bireyden üstün tutan yapısı, bireyselliği öldürmek şöyle dursun büsbütün güçlendirmiştir. Çünkü polis; devletle birey ve onun özgürlüğü arasında uyumu sağlayan bir kurum olarak iş görmektedir. Bu Yunan kent devletine uygun düşen bireysellik düşüncesinin felsefe tarihindeki ilk temsilcisi ise Platon'dur. Platon'da insan ve devlet doğaları gereği birbirlerine uyumlu yapılardır ve insan bir mikro kozmos olarak devleti yansıtır. Dolayısıyla Platon felsefesi bireyin çıkarları ya da özgürlüğü ile topluluğun çıkarları arasındaki bir dengeyi temele alır. Bireyle devlet arasındaki uyum her ikisinin de doğasındaki paralellikten kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Horkheimer, Platon'un uyuma dayalı felsefesine köle emeğine dayalı bir toplumun kayanlık ettiğini de göz ardı etmemektedir. Bu anlamda bireysel özgürlük sadece belirli kimselerin ulaşabileceği bir haktır. Başka bir deyişle birey olma yalnız köle olmayanlara verilen bir haktır.

Horkheimer hem Platon'da hem de onun felsefesi gibi uyumu ve uyumlu kişiliği öne çıkaran tüm felsefi düşüncelerde bir soğukluk olduğu kanısındadır.²¹⁰ Bu felsefi sistemlerde kişilik, hiçbir zaman değişmeyen bir toplumsal yapıya uygun olarak statik bir yapı olarak değerlendirilmektedir.

²⁰⁹ a. g. e., s.146

²¹⁰ Horkheimer, a. g. e., s. 149

Dolayısıyla statik tarih ve donuk evren düşüncesini içeren bu felsefi sistemler bireyin kurtuluş ümidini de yok etmektedirler. Horkheimer' a göre öznel akla dayanan ilerleme kavramı da aynı sebepten dolayı bu felsefelerle aynı derecede soğuk bir düşüncedir. Mutlakçı teoriler doğa güçlerini nesnel kavramlar yoluyla mutlaklaştırıp dolaylı bir biçimde doğanın tahakkümüne kılıf hazırlarken ilerleme düşüncesi doğrudan egemenliğini mutlaklaştırır ve kendisi de statik bir mite döner. İlerleme mutlaklaştırılıp toplumsal dolayımından soyutlandığı anda da salt mekanik bir kısır döngü halini alır. Teknolojinin amaçsızca ilerlemesi olarak bu mekanik kısır döngü, yani sözüm ona ilerleme, toplumsal sömürüyü güçlendirdiğinden her an barbarlığa dönme tehlikesini içinde taşır. Dolayısıyla “statik ontoloji de ilerleme doktrini de – yani nesnelci felsefeler de öznelci felsefeler de insanı unuturlar.”²¹¹

Horkheimer, bireyin felsefe tarihindeki yolculuğunda Sokrates' e soyut bireyselliği ve bireyin özerkliğini açıkça ileri süren ilk filozof olarak önemli bir yer vermektedir. Buna göre, Sokrates' in ortaya koyduğu vicdan kavramı, bireysel olan ile evrensel olan arasındaki ilişkiye yeni bir boyut katar. Denge artık dışsal bir öge yoluyla değil, bireyin içsel mekanizması sayesinde sağlanmaktadır. Evrensel, bireydedir. Bu anlamda Sokrates' in içi boşaltılmış sahte idealleri, inançları sorguladığı için toplumsal güçle ters düşüp yargılanması bireysel vicdanla devletin arasındaki uçurumun belirmeye başladığı ilk an olarak değerlendirilmelidir. Birey dışsal gerçekliğe karşı kendi benliğini idealize ettikçe var olana duyulan ilgi de azalmış, felsefe insanın gerçeklik karşısında bir avuntu bulduğu içsel bir çaba halini almıştır. Bu da Stoa felsefesi gibi kendi kendine yetmenin idealize edildiği, hiçbir şey istememenin kutsandığı felsefelerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Böyle olunca da birey topluluktan, ideal de gerçeklikten kopmuştur. Artık gerçekliğe ideal bir şekil verme yükümlülüğü olmayan bireyin zorbalığa dönmemesi için önünde bir engel de kalmamıştır. Herkesin tek başına kaldığı yerde bireysellik değil, orman kanunları geçerlidir.

²¹¹ a. g. e., s. 149

İşte Hristiyan birey, bu yıkıntıların üzerinde yükselmiştir. Her şeye gücü yeten sonsuz bir Tanrı anlayışında bireyin küçüldüğü, etkisizleştiği düşünülebilir. Ama Horkheimer bu noktada, ruhun ölümsüzlüğü ve insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı ve yine İsa'nın çektiği çile gibi unsurların insan ruhunu küçültmek bir yana oldukça değerli kıldığı kanısındadır. Birey, ampirik doğasını dizginlemekle ebedi bir mutluluk kazanacağı inancında olduğundan yeni bir derinlik kazanır.

Ancak Rönesans'la birlikte birey, kendi hayatıyla ebedi olan arasındaki farklılığı görmüş ve ölümün katı görünümüyle yüzleşmiştir. Böylece insan hayatı mutlak bir üst değer olarak ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığın görecelileştirdiği ölümlü insan kavramı Rönesans hümanizmiyle birlikte mutlaklaştırılmakta ve insan hayatı ve onun sürdürülmesi en değerli amaç olarak ortaya çıkmaktadır. Bireysellik dinsel ya da nesnel bağlarından kopmuş, böylece serbest girişim çağında, yani liberalizmde salt benliği korumaya odaklanmaya başlamıştır. Sonuç olarak akıl nesnelliğin ağırlığını üzerinden tamamen atmış ve araçsal aklın hâkimiyetine girmiş, tek değer olan bireysel varoluşu koruma, içgüdüsel toplumsal yaşantının tek belirleyicisi olmuştur. Artık her eylem, her söylem, her düşünce kendini koruma ilkesine göre düzenlenmektedir. Böyle olunca da birey, ideologların elinde bir oyuncak halini almıştır. Bireysel varoluşu koruma ilkesinin akıl dışılığı paradoksal olarak bireyin yok olmasına neden olmuştur. Bunun erken liberalizmde yansıması o dönemin birey anlayışında ortaya çıkmaktadır. "Birey ancak geçici anlık doyumlara bırakarak uzun vadeli çıkarlarını gözetmekle kendini bir toplumsal varlık olarak sürdürebilecektir."²¹²

Buna rağmen eleştirel teoriye göre erken liberalizm olarak adlandırılabilen bu dönemde bile insan özgürlüğünde bir parça söz etmek mümkündür. Çünkü bu dönemde birey kendi mülklerini kendi yöneten bir girişimci olarak tanımlanmaktadır. Birey, yine toplumdaki her gelişmeye her an hazırlıklı olmalıdır ama sonuçta bu değişiklikler karşısındaki uzun

²¹² Horkheimer, a. g. e., s.152

vadeli planını kendi gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla birey, liberalizmin ilk modelinde belirli bir bağımsız düşünme yetisine sahiptir. Girişimci kendi yaşamından daha uzun vadeli planlar yaparak kendinden sonraki kuşaklara neler bırakacağını düşünebilir. Ancak büyük sermaye çağı olarak nitelendirilebilecek olan modern dönemde girişimci değil gelecek kuşakları, kendi geleceğini bile planlamakta zorlanmaktadır. “Geçmişte Pazar ilişkilerini hesaplayabilen kişinin kendi yaşamını belirlemesi bir ölçüde mümkündü. Bugünse böyle bir şey için anlamlı bir çerçeve yok.”²¹³

Bireyin önündeki fırsatlar artmış gibi görünse de somut olasılıklar iyice azalmıştır. Gelecek; hesaplamaların içine alınmamak durumunda kalmıştır. Birey geleceğiyle ilgili planlar yapmak yerine, sendikasına, şirketine ya da derneğine güvenmek zorundadır. Bireysel özne giderek sönmekte ve içeriksizleştirilmektedir. Birey, “uçup giden bir şimdiki zaman içinde hapsolmuştur.”²¹⁴

Bu durumdaki modern birey, kendi tarihsel sürecinin sonunda verili olan gerçekliğin ötesine geçecek zihinsel yetisini de kaybetmiştir. Bu işlevi artık büyük ekonomik güçler devralmıştır. Bireyin geleceği modern dönemde kendi kontrolü altında değildir. Toplumsal güçler de bireyin bu atıllığını sürdürmesini sağlayacak şartları oluşturmakla kendilerini tanımlarlar. Birey bir an için bile olsa bu dev sistemin dışına çıkmamalıdır. Her şey buna göre hazırlanmıştır. Modern birey, tahakkümün tarihsel süreci içinde ilk kez bu kadar çaresiz ve yalnızdır. Modern dönemin birey üzerindeki tahakkümünün tarihsel süreç içindeki diğer tahakküm biçimlerinden en önemli farkı birey için hiçbir boşluk bırakmamasıdır. Modern toplumsal düzenden önceki toplumsal örgütlenmeler, insan karşısındaki tahakkümü gerçekleştirirken bir yandan da evrensel bir doğruluk iddiası içindedirler. Bu toplumsal örgütlenmelerin ortaya koyduğu bu nesnel doğruluk iddiası maddi hayatta bire bir karşılığını bulamayınca da maddi gerçeklik ile doğruluk iddiası arasındaki boşluk o dönemin toplumsal örgütlenmesi içindeki bireyin tahakkümden kurtulabileceği

²¹³ Theodore W. Adorno, **Minima Moralia**, s. 41

²¹⁴ Adorno, **a. g. e.**, s.153

boşluklar yaratmaktadır; oysa nesnel olanın ağırlığından kurtulan modern toplumda böyle bir kaçış imkânı da yoktur.

Horkheimer tüm bu olumsuz tabloya rağmen, yine de zayıf da olsa bir umut ışığı taşımaktadır: “Sinai disiplin, teknolojik ilerleme ve bilimsel aydınlanma; bireyin silinişine yol açan bütün bu süreçler, ortaya çıkabileceği bir çağın doğuşunu da hazırlayabilirler, bugün böyle bir umut pek zayıf olsa da, büsbütün kaybolmuş değildir.”²¹⁵ Ancak bu gerçekten de çok zayıf bir kurtuluş umududur. Aslında bu kötümser tablo eleştirel teorinin büyük eserlerinin yazıldığı bu dönemde, tüm eleştirel teorisyenlerin paylaştığı ortak bir değerlendirmedir. Gerçekten de bu dönemde eleştirel teorisyenlerin gördüğü ve bizzat nesnesi olduğu tarihsel olaylar, savaş, faşizmin yükselişi ve bunun gibi daha birçok gelişme eleştirel teorinin kurtulmaya ilişkin umudunun da zayıflatmış ve bu ortaya konan eserlere de yansımıştır. Horkheimer’ın “Akıl Tutulması” da oldukça zayıf bir ışık olarak gördüğü kurtulma ümidi, “Aydınlanmanın Diyalektiği” de tamamen ortadan kalkmış gibi görünmekte, söz konusu eser, modern toplumun geldiği noktayı son derece karamsar bir biçimde betimlemektedir.

Bu karamsarlık aslında Marx’ tan kopuşun bir başka göstergesidir. Buna göre, eleştirel teori artık işçi sınıfının devrim potansiyelini içinde taşıyan bir sınıf olduğu konusunda Marx kadar ümitli değildir. Marx’ın döneminde henüz teori ile bağlarını koparmamış olan işçi sınıfı özellikle modern dönemde 19. Yüzyıldaki eleştirel teorilerden bağlarını koparmıştır. Bu durum egemen güçlere teslimiyet sürecini de hızlandırmıştır. Artık, işçi sınıfıyla doğrudan bir ilişki hem zorlaşmış hem de anlamsızlaşmıştır. Proletaryayı bu şekilde yüceltip kurtuluşun tek ümidi olarak kutsallaştırmak başka bir mitsel figür ortaya çıkarmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Çünkü artık tahakkümün hem nesnesi hem de şekli çok daha değişmiş, şekillenmiş, çeşitlenmiş ve derinleşmiştir. Artık sadece işçi sınıfı değil, toplumsal yapının bütünü tahakkümün nesnesi haline gelmiştir. Dolayısıyla kurtulma için

²¹⁵ a. g. e., s.167

toplumun geneline yayılacak bir bilinç düzeyi gerekmektedir. Bu da ekonomik süreçlerin tahlili ve işçi sınıfını ekonomik sömürü konusunda bilinçlendirmekle çözülemeyecek kadar karmaşık bir problem alanıdır. Çünkü artık tahakküm çalışma alanıyla sınırlı kalmamakta hatta onu da aşp özel hayata kültürel hayata sıçramaktadır. Modern dönemdeki tahakkümün geçmiştekilerden en önemli farkı, tahakkümün alanının ve aracının yoğun olarak kültürel yaşantıya kaymasıdır. Bu yüzden yapılması gereken şey derin bir kültür analizidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ

3.1. “KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ” KAVRAMI

Horkheimer ve Adorno'nun ve genel olarak eleştirel teorinin modern toplum eleştirilerinde, kültürel çöküntüye ilişkin tespitlerini ve eleştirilerini altında topladıkları kavram “kültür endüstrisi” kavramıdır. Eleştirel teoriye özgü olan ve genel itibari ile kitle kültürü olarak eleştirilegelen pratiğe denk düşen bu kavram, ilk bakışta kültür ve endüstri gibi iki farklı kavramı biraraya getirmesi bakımından ilgi çekicidir. Kültür genel olarak bir toplumun ya da topluluğun maddi olmayan yaratılarının oluşturduğu alanken endüstri bir toplumun maddi metalarının alınıp satıldığı bir pazar ortamını ifade eder. bu anlamda "kültür endüstrisi" kavramı birbirine taban tabana zıt iki terimin biraraya getirilmesinden oluşmuştur. Aslında bu kavramın eleştirel teorisyenler tarafından özellikle seçilmesinin hatta oluşturulmasının en önemli sebeplerinden biri de söz konusu çelişkinin toplumun her katmanında var olması ve bu kavramın bu çelişkili durumu en net biçimde ortaya koyan kavram olmasıdır. Eleştirel teori için kültür endüstrisi, özü itibariyle maddi olmayan ve bu anlamda yalnız niteliksel açıdan ölçülebilecek olan, insani olan ne varsa hepsini metalaştıran ve böylece pazarda alınıp satılan maddi bir ürün haline getiren bir sistemdir. Bu anlamda kültür endüstrisi insana ait olan son kalenin de zappedildiği bir sistemdir. Toplumsal tahakkümünden kurtulmak için bireyin sığınabileceği son sığınacağın da ele geçirilmesi için oluşturulmuş dev sistemin adıdır kültür endüstrisi.

Eleştirel teorisyenlerin ve özellikle Adorno ile Horkheimer'ın, kitle kültürü ya da eleştiri nesnelerini karşılayacak başka bir kavram yerine bilinçli olarak kültür endüstrisi kavramını kullanmayı tercih etmelerinin bir başka nedeni de bu kavramın yerine kullanılabilecek olan "kitle kültürü" gibi bir kavramın, eleştirel teorisyenlerin eleştirdikleri şeyle birebir örtüşmemesi ve bir kafa karışıklığına neden olabilecek bir kavram olmasıdır. İlk kez Adorno ve Horkheimer tarafından "Aydınlanmanın Diyalektiği" de kullanılan bu terimin seçilme nedenini Adorno şöyle anlatmaktadır: "Müsveddelerimizde kitle kültüründen söz ediliyordu. Burada, kitlelerin içinden adeta kendiliğinden yükselen bir kültür, bir halk sanatının günümüzdeki biçimi söz konusuymuş gibi, konuyu savunanların hoşuna gidecek bir yorumu en baştan olanaksızlaştırmak için "kitle kültürü" ifadesini "kültür endüstrisi"yle değiştirdik."²¹⁶

Adorno, kitle kültürü terimini kullanmayı, kitlelerin kendi içinden çıkan ve bu anlamda kendi praksisleri sonucunda oluşturdukları ve bilinçli olarak ürettikleri, özetle kitlelerin kendi ürünleri olan bir kültür olarak anlaşılabileceği için ve eleştirel teorinin eleştiri nesnesi olan kültürün böyle bir kültürden derin bir biçimden farklı olduğu için, reddetmiştir. Bu kavramın yerine kullanılan kültür endüstrisi terimi ise, eleştirel teorisyenlere göre, kültürel fenomenlerin bir meta olarak, satılıp alınabilen bir mal olarak kullanılmasını ve bununla birlikte kültürel alanın bir endüstri haline getirilmesini en iyi anlatan terimdir. Kitle kültürü yerine kültür endüstrisi kavramının kullanılması, söz konusu kültürel tahrip ya da bu tahribat sonucu oluşan kültürel tabloda, kitleyi oluşturanların yani halkın edilgenliğine yapılan vurgunun altını çizmeyi amaçlamaktadır. "Burada öne çıkarılan nokta, "kültür endüstrisi kavramında var olan kültürün oluşmasında kitlelerin sanılandan daha az katkısının olması ve kültürün, bütünün şartlarıyla bulunmaya ikna aracı oluşu gerçeğidir."²¹⁷ Kültür endüstrisi terimi hem eleştirel teorinin önemli bir eleştirel uğrağını kendi içinde toplayan hem de eleştirel teoriyi oluşturan filozofların özellikle

²¹⁶ T.W. Adorno, "Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış" **Kültür Endüstrisi**, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yay. 4. Baskı İstanbul, 2009, s.109

²¹⁷ F. Besim Dellaloğlu, **Frankfurt Okulunda Sanat ve Toplum** s.115

kullandıkları bir terim olması bakımından üzerinde önemle durulması gereken bir kavramdır. Bunun için öncelikle eleştirel teorinin kültür kavramından ne anladığına bakmakta fayda vardır.

Eleştirel teoriye göre kültür(kultur), özellikle Alman felsefe ve toplum geleneğinde ikili anlama sahip bir kavramdır. Kültür ilk anlamıyla yönetim kavramından ayrı düşünülemez. “Kültürden söz eden, bilerek ya da bilmeyerek yönetimden de söz ediyor demektir.”²¹⁸ Buna göre kültürden anlaşılan, o toplumsal yapıyı oluşturan felsefe, sanat, din gibi unsurların üstünde, onları hem kapsayan hem de onlara aşkın bir tindir. Bu anlamıyla kültür, sözü geçen toplumsal fenomenleri, kendi içinde ölçüp biçen onları yöneten ve organize eden bir güç olarak anlaşılmaktadır. Bu kavram analizine göre kültür, maddi olmayan her türlü insan etkinliğini kendi bünyesi altında toplayan ve onları kendi sistemi içinde tanzim eden nesnel bir tin olarak ortaya çıkar.

Özellikle Alman geleneğinde kültür kavramına yüklenen ikinci anlam ise yönetim kavramının tam karşıtıdır. Bu anlayışa göre ise kültür, toplumsal ilişkiler dâhil her türlü ilişkiden ve dolayımından azade olan ve çağın insanının tabi olduğu ve onun nesnel özünü yansıtan bir tin olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışa göre; “Kültür, dokunulamayan, herhangi bir taktik ya da teknik kaygıyla üzerinde oynamayacak, daha yüksek ve daha saf bir şeydir.”²¹⁹

Özetle eleştirel teoriye göre kültür, bir anlamıyla yönetim kavramından ayrı düşünülemeyen, diğer anlamıyla ise yönetim kavramıyla asla bağdaşmayan bir kavramdır. Bu, kültür kavramının yarattığı bir paradokstur ve bu paradoksun iki kutbundan herhangi birinin öne çıkması söz konusu olduğunda kaybeden hep kültür kavramının kendisidir. Adorno söz konusu paradoksu şöyle açıklamaktadır: “Kültür planlanıp yönetildiğinde zarar görür; ama kendi halinde bırakıldığında, kültürel olan ne varsa yalnızca etkisini değil varlığını da yitirmeye yüz tutar.”²²⁰ Dolayısıyla eleştirel teoriye göre, kültürün

²¹⁸ T.W.Adorno, “Kültür ve Yönetim”, **Kültür Endüstrisi**, s.121

²¹⁹ Adorno, **a. g. m.**, s.122

²²⁰ **a. g. m.**, 122

bu ikili anlamından birincisi öne çıktığında, kültür o dönemin, “kültürel” fenomenlerini belirleyen genel bir ölçüte dönüşerek ideolojileşmekte; ikinci anlamına göre ise, toplumsal pratikten tamamen kopuk, dışsal bir güç olarak ortaya çıkmakta, böylece toplum karşısında tamamen nötrleşmekte ve kolay yönetilebilir bir duruma gelerek yine birinci anlamına varmaktadır.

Eleştirel teori tam olarak kültürün planlanıp yönetilebilen bir meta haline gelmesine karşıdır. Ne var ki eleştirel teoriye göre kültürün her iki anlamı da aslında onu toplumsal düzen karşısında etkisiz, edilgin bir güce dönüştürür; böylece kültür manipülasyona son derece açık bir meta halini alır. Bu durumda, eleştirel teori, söz konusu tehlikeli durumdan kurtulma yolunu kendi temel dayanağına geri dönüş olarak gösterir: Yapılması gereken kültürün kısmi özerkliğini görebilmek ve onun ne tümünden planlanmış bir metaya ne de tamamen özerk bir tane dönüşmesine izin vermektir.

Eleştirel teorinin kültür kavramının ortaya çıkardığı bu paradoksu çözme biçimi, onun temel dayanağını referans almaktadır. Çalışmanın daha önceki bölümlerinde bir kaç defa belirtildiği gibi; eleştirel teoriye göre toplumsal bütünlük ile o bütünlüğü oluşturan momentler arasındaki, ya da özne ile nesne arasındaki, en genel ve basit ifadesi ile de parça ve bütün arasındaki ilişki ne tam bir özdeşlik ne de tam bir bağımsızlık ilişkisidir. Parça, bütünün bir parçası olarak ona bağlıdır ama kendi içinde belli bir özerkliğe de sahiptir. Parça, ancak bütün içinde bir anlama sahiptir ancak parçaların matematiksel toplamı bütünü vermez. Bütün parçaların hem kendisiyle hem de diğer parçalarla dolayımı sonucu oluşur. Bu bakış açısıyla kültür de eleştirel teoriye göre toplumsal bütünün bir parçası olarak var olmakta ama parçası olduğu bütün karşısında belli bir ölçüde özerkliğini korumaktadır; daha doğrusu korumalıdır. Kültür, söz konusu özerk alanını toplumsal bütüne bıraktığı anda, hem kendisi hem de toplumsal bütün yok olmak durumunda kalır.

Eleştirel teorinin kültür eleştirisi de bu temel üzerinde yükselir. Çünkü eleştirel teorinin iddiasına göre yaşanan dönemde yönetilip planlanan bir

kültür anlayışı öne çıkmış ve bu öne çıkışın motorunu da doğa bilimleri oluşturmuştur. Kültür alanı, ekonomik çıkarın hedef olarak alındığı ve doğal bilimlerin kılavuzluğunu yaptığı bir maddi üretim alanına dönüşmekte, bu amaç doğrultusunda ve bu yolla planlanmaktadır. Yani, artık kültürü maddi çıkar belirlemektedir. Dolayısıyla kültürel fenomenleri belirleyen ölçüt de maddi değer, başka bir deyişle değişim değeri olmuştur. İşte kültür endüstrisi kavramının içerğini belirleyen unsurlar bunlardır. Bu bağlamda kültür endüstrisi kavramı, kültürel temaların; yönetilen, planlanan, manipüle edilen ve böylece pazarlanan bir meta haline gelmesi ve bu metalaşma sonucunda bütün bir kültürel alanın özerkliğini kaybedip endüstrileşmesi, stratejik pazar ortamının bir ögesi olma durumunu anlatan bir kavramdır.

Eleştirel teorinin kültür eleştirisindeki temel itiraz noktası da işte bu tabloya ilişkindir. Çünkü kültür, söz konusu tabloda, yanlış organize olmuş bir toplumsal düzenin koruyucusu ve sürdürücüsü durumuna gelmiş, bu düzeni olduğu gibi onaylayan bir araç halini almıştır. Böylece kültür, maddi gerçekliğin bir yansıması, bir tezahürü olarak anlaşılır olmuştur. Ancak eleştirel teori için kültür adına bir iddiada bulunmak için önce şu basit gerçek kabul edilmelidir: “Kültüre özgü olan, yaşamın çıplak zorunluluklarından azade olandır.

3.2. DİYALEKTİK KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ

Eleştirel teori için doğru kültür eleştirisi çok önemlidir. Zira kültür eleştirisi adı altındaki yanlış bir pratik, her zaman eleştirdiği şeyin kendisine dönme tehlikesini içinde taşımaktadır. Bu anlamda kültür eleştirisinin nasıl olması gerektiği eleştirel teori için üzerinde ciddiyetle durulması gereken önemli bir problemdir. Bu problemin eleştirel teori açısından önemini ve hangi açıdan problematik bir karakter gösterdiğini anlamak için eleştirel teorinin toplum eleştirisi yöntemini hatırlamakta fayda vardır.

Eleştirel teorinin temel özelliklerinin anlatıldığı bölümde üzerinde önemle durulduğu gibi eleştirel teorinin benimsediği eleştiri, kendi nesnesine içkin bir eleştiridir. Eleştiri, eleştiride bulunduğu şey karşısında, onunla hiçbir

bağlantısı yokmuş, dışarıdan bir nesneymiş gibi bir yöntem uygularsa, hem eleştirilen hem de eleştirinin kendisi şeyleşir ve canlılığını kaybeder. Bu yüzden gerçek anlamda etkili bir eleştiri, eleştiri nesnesine içkin olan, onla bağlantısını koparmayan, onunla yüzleşmekten korkmayan bir eleştiri olmalıdır. Ancak söz konusu içkinlik de tam bir özdeşliğe vardırılmamalıdır. Eleştiri, ancak içeriden bir yadsıma şeklinde geliştiğinde amacına ulaşabilir. Eleştirel teorinin bu şekilde ortaya koyduğu doğru eleştiri yöntemi iddiası özellikle kültür eleştirisinde oldukça önemli bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kültür eleştirisi bağlamındaki yanlış eleştiri, eleştirildiği şeyin daha da güçlenmesine neden olmaktadır.

Kültür eleştirisi kavramı, eleştirel teorinin düşün yöneliminde kendi içinde bir çelişkiyi barındırır: Kültürü eleştiren birey, yani kültür eleştirmeni bir yandan mevcut kültürden hoşnut değildir ama diğer yandan zorunlu olarak hoşnut olmadığı kültürün içinden çıkmakta, hem bir bütün olarak kendisi hem de eleştirisi o kültürün bir ürünü olmak durumundadır. Eleştirel teoriye göre, bu çelişkiyi kavrayamayan bir kültür eleştirisi eleştirdiği şeyin daha da güçlenmesine yarar. Bu çelişkili durum, bu bölümün başında anlatılan parça ve bütün arasındaki ilişkinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Yani kültüre dair bir eleştiri parçası olduğu bütünden yani kültürden ayrı düşünülmesi de söz konusu bütün içinde bir özerkliğe sahiptir. Eleştirel teoriye göre, kültüre dair aşkın yani dışarıdan yapılacak bir eleştiri bu çelişkiyi görememekte ve kendini kültürün dışında tutarak, bir nesnellik kazanma çabasında olacaktır. Ancak bu çaba nafi değildir. Zira kendini eleştirdiği kültürden soyutlayan kültür eleştirmeninin, bir üst belirleyici tavrıyla gösterdiği kibir aslında eleştirdiği kültürün kibrini beslemektedir: “Kültür eleştirmeni, kültürün kendisinde bulunmayan bir kültüre sahip olmakla övünür gibidir. Kendi kibri kültürüne yardımcı olur: Suçlayıcı tavrında bile yalıtık, sorgulanmayan, dogmatik kültür anlayışına sarılmıştır.”²²¹

²²¹ T.W.Adorno, “Kültür Eleştirisi ve Toplum”, **Edebiyat Yazıları**, çev. Orhan Koçak, Sabir Yücesoy, Metis Eleştiri, 2. Basım, 2008, s. 159

Kültür eleştirmeni, mevcut kültürden ve onun momentlerinden şikâyetçi olabilir ancak bu şikâyetinde bile o kültürün bir parçası olduğunu unutmamalıdır. Ucuz bir küçümsemeyle kendini, eleştirdiği kültürden daha üst ve daha ayrıcalıklı bir yere koyarsa, hem kendi eleştirisini hem de eleştiri nesnesini şeyleştirmiş olur ki bu da özellikle yaşanan dönemde mevcut kültürün paradigmasını onaylamak anlamına gelmektedir. Kültür endüstrisinde profesyonel maaşlı bir iş olarak görülen kültür eleştirmenliği de bu anlayışın bir sonucu ortaya çıkmaktadır. Kültür eleştirmeni kendisi ile kültür arasındaki farka vurgu yaptıkça ve bu farkı kendisine yönelik bir ayrıcalık haline getirdikçe, “işbirliği yaptığı kültürün ücretli ve saygı gören bir baş belası”²²² olarak ortaya çıkar. Kendi eleştirisi de bu “kültürel pazar” da satın alınabilen bir mal haline gelir. Dolayısıyla başta, kendini mevcut kültürden ayrı tutmaya çalışan kültür eleştirmeni, tek tek kültürün ürünleriyle olmasa da bu kültürün genele yayılmasını sağlayan bilinç düzeyinde onunla yani kültürel bütünlük ile uyum içinde olmaktadır. Profesyonel eleştirmen olarak yol gösterici durumundadır. Rekabet toplumu içinde onun eleştirileri de araçsallaşır ve başkası ya da başka bir şey için yararına göre fiyat biçilir.

Kültür karşısındaki aşkın eleştiri sadece eleştirinin kendisini o kültür içinde bir metaya dönüştürerek kültür endüstrisini genişletmekle kalmaz, kültür endüstrisinin özgürlüğe asla yer bırakmayan yapısını örter ve kültür endüstrisini en azından daha kolay katlanılabilir olarak göstererek olumlamış olur. Kültür eleştirmeninin kendisi ile eleştirdiği kültür arasına koyduğu mesafe sayesinde kazandığı özgürlük duygusu gerçek bir özgürlük değil, bir yanılsamadır. Bu yanılsama, kültür endüstrisinde, profesyonel eleştirmenlerin günlük gazetelerdeki köşe yazılarında yazdıklarıyla ortaya çıkan ve sanki mevcut kültürün bu özgür eleştirilere hem hoşgörü ile yaklaşacak kadar özgürlüğe müsait hem de bu eleştirilerin karşısında varlığını devam ettirecek kadar güçlü olduğu yanılsamasını doğurur. Dolayısıyla kültür eleştirilerinin kültürle kendi aralarına koydukları bu kesin mesafe, kültürün kendisini yok etmek şöyle dursun, onu daha sağlam ve güvenilir bir güçmüş gibi

²²² Adorno, a. g. m., s.160

görünmesine neden olmakta ve böylece kültür endüstrisini sadece olumlu yapmakta aynı zamanda güçlendirmektedir.

Aşkın kültür eleştirisinde eleştirmen, sadece kültürü nesneleştirip şeyleştirmez, aynı zamanda kendisini de bir bütün olarak şeyleşmiş kültürü tanzim edebilecek bir merci olarak görür. Bu elbette çok büyük bir yanılsamadır. “Kültür karşısında düşünüp taşınmaya dayanan tavrı zorunlu olarak kılı kırk yarmayı, muayeneyi, tartmayı, seçip ayırmayı da içermektedir: Şu parça iş görür, bu yaramaz. İşte tam da eleştirmenin bu hükümleri, nesne karşısında daha derin bir bilgiye sahip olma iddiası ve eleştirel yargının bağımsızlığına dayanarak kavramı nesnesinden ayırması – kültür eleştirisi ortada dolanan fikirler yığınının başvurusu da tin, yaşam, birey gibi yalıtık kategorileri fetişleştirdiği ölçüde, eleştirmenin bu iddiaları da nesnenin eşya-benzeri biçimine yenik düşme tehlikesi yaratır.”²²³

Aşkın kültür eleştirisi kendi nesnesini şeyleştirerek onu insansızlaştırır ve tarihsizleştirir. Böylece de eleştirdiği kültüre karışır. Zira kültür endüstrisi varlığını ancak tarafsızlaşıp insansızlaştığı ölçüde sürdürebilir. Aşkın kültür eleştirisi kültürü maddi insan pratiğinden koparıp kendi eleştirdiği şeyle özdeşleşir. Kendisi de şeyleşip kültür endüstrisine katıldığında da fiyatı ile değeri bir olan bir tüketim metası haline alır. Fiyatının araçsallığıyla belirlendiği kültür eleştirisi sonunda piyasa düzenine tamamen bağımlı bir hale gelir. Aşkın kültür eleştirisi sonunda olumlu ya da olumsuz, kültür endüstrisinin edilgin bir metasına dönüşür. “İçeriği ne olursa olsun kültür eleştirisinin varlığı ekonomik sisteme bağımlı olduğundan, onun kaderini paylaşır. Bugünün toplumsal düzenleri – özellikle Doğu’daki – boş zaman da dâhil olmak üzere yaşam sürecini ne kadar mükemmelen ele geçirebilmişse, tinin görüngüleri de o ölçüde düzenin damgasını taşır. Ya eğlence ve eğitim olarak düzenin devamına doğrudan katkıda bulunurlar ve tam da toplumsal anlamda önceden biçimlenmiş olmaları sayesinde düzenin sözcüsü olarak beğenilirler. Tanıdık, tescilli ve denenmiş olarak, gerilemiş bilince sızarlar,

²²³ Adorno, a. g. m., s.164

kendilerini doğalmış gibi gösterirler ve sahte sevgiden başka bir şey bırakmayacak ölçüde egemen güçlerle özdeşleşmeye izin verirler. Ya da farklılaşarak nadir şeyler haline gelir ve yine satılık olurlar.”²²⁴ Aşkın kültür eleştirisi, nesnesini şeyleştirdikçe bir ideoloji eleştirisi olarak kalır, salt bir ideoloji eleştirisi olarak, kendisi de bir ideolojiye dönüşür.

Eleştirel teoriye göre kültür eleştirisinin doğasında bulunan çelişki de aşkın kültür eleştirisinin ortaya çıkardığı problemler de sonuçta kültür denilen şeyin eleştirisinin olanaksızlığı sonucunu doğurmamaktadır. Hatta gerçek bir diyalektik kuram, kültür eleştirisini içermediği müddetçe eksik kalmış sayılmalıdır. Eleştirel teorinin bu tavrı onu tüm klasik Marxist felsefelerden ayıran en önemli özelliktir. Eleştirel teoriye göre, kültür eleştirisi, diyalektik yöntemin basit ekonomizmine takılıp kalmamasını sağlar ve dolayısıyla diyalektik yöneme süreklilik, canlılık ve toplumsal düzeni gerçek boyutuyla ortaya koyabilecek bir kavrayış kazandırır. “... Aynı zamanda diyalektik bir kuram, eğer ekonomizme, dünyanın değişmesini üretimin artmasından ibaret sayan bir anlayışa sahip olmak istemiyorsa, kültür eleştirisini içermekle yükümlüdür – çünkü bu eleştirinin hakikati de hakikatsizliğin kendi bilincine varmasını sağlamaktır. Diyalektik kuram kültürü bir gölge – olgu sayıp onunla ilgilenmezse, kültürel çürümenin iyice derinleşmesine katkıda bulunmuş ve kötünün yeniden üretilmesine yardım etmiş olur.”²²⁵ Dolayısıyla kültür eleştirisinin aşkın biçiminin olumsuzlanması eleştirel teorinin kendi diyalektik yönteminde kültür eleştirisinin içermemesi sonucunu doğurmamaktadır.

Eleştirel teorinin diyalektik yönteminin, aşkın kültür eleştirisinden farkı “onun kültürü eleştirmeyi kültürün yadsınarak aşılıp tamamlanmasına kadar vardırmasıdır.”²²⁶ Yani eleştirel teori kültüre karşı dışsal, dolayısıyla da yüzeysel bir bakışla değil de ona içkin ve böylece kökenlerine kadar nüfuz eden bir eleştiri geliştirmektedir. Bu eleştiri, kültürün kendi içinden çıkıp onu yadsıyarak aşmayı hedeflemektedir.

²²⁴ Adorno, **a. g. m.**, s.167

²²⁵ Adorno, **a. g. m.**, s.171

²²⁶ **a. g. m.**, s.172

Eleştirel teorinin diyalektik yönteminin kültür eleştirisi bu açıdan kesinlikle dışsal ya da aşkın bir eleştiri değildir ama hemen hemen aynı sebeplerden dolayı salt içkin bir eleştiri de değildir. Kültür eleştirisi, eleştirdiği bütün içindeki yerini ve özerkliğini koruyamazsa eleştirinin kendisi de ölür. “Nesnenin kendiliğinden hareketini ancak büsbütün onun içine gömülmemiş biri izleyebilir.”²²⁷

Eleştirel teorinin içkin eleştiriye daha yakın bir çizgide olduğu doğrudur ancak bu içsellik tümünden bir özdeşlik olarak anlaşılmamalıdır. İçsel eleştiri bir bütün olarak salt bir ideoloji hakline gelmiş kültürü blok olarak ve yalnızca kendisini eleştirmekle yetinmez, ideoloji olmuş olan kültürün gerçekliğe tekabül ettiği yönündeki iddiasını da sorgular. Yani kültürün toplumsal hakikat iddiası içkin eleştiri için bir problem alanıdır. Aşkın eleştiri kendi nesnesinin yani kültürün deneyiminden yoksun olduğu için bu problem alanını ihmal etmektedir. Bununla birlikte içkin eleştiri kendi eleştirel nesnesinin içindeki çelişkileri sahte bir uyumla çözmeye çalışmaz, onları bir olumsuzluk olarak ifşa eder. İçkin eleştiri, kültürün içindeki çelişkilerin farkındadır ancak kültürün kendisinin bu çelişkileri kendiliğinden çözemeyeceğinin de farkındadır. Ancak tüm bunlara rağmen tam bir özdeşliğin söz konusu olduğu bir içkin eleştiri her zaman idealizme yani kültürün fetişleştirilmesine dönme tehlikesini taşımaktadır. Kültürün tam içinden yapılan bir eleştiri her parçanın nereye ait olduğunu bilir ancak bu parçaların ne olduğunu bilemez. İçkin eleştiri, özdeşliğe vardırıldığında kültürü kült olarak algılamaya başlar.

Bu noktada eleştirel teori için hem aşkın hem de içkin eleştiri kültürün doğru bir eleştirisi olmamakta ve şeyleşmiş kültürün kendisine dönme tehlikesini taşımaktadır. Yapılması gereken kültürle olan ilişkide hem içselliği hem de dışsallığı barındıran bir pozisyon almaktır. “Kültürün diyalektik eleştirisi kültüre hem katılmalı hem de katılmamalıdır. Ancak o zaman hem nesnenin hem de kendi kendisinin hakkını vermiş olur.”²²⁸ Kültür endüstrisinin diyalektik eleştirisi mümkün bir eleştiridir. Bu eleştiri için gereken bilinç

²²⁷ a. g. m., s.172

²²⁸ Adorno, a. g. m., s.178

düzeyi, eleştiri nesnesiyle belirli bir mesafeden bir ilişkiyi gerektirmektedir. Eleştirel teorisyenler bu mesafeyi korumanın yolunu bitmeyen bir diyalektik bilince sahip olmak olarak belirlemişlerdir.

3.3. ENDÜSTRİ OLARAK KÜLTÜR

Eleştirel teorisyenler, her zaman belirli bir ağırlıkla inceleme konusu ettikleri ve bu yönleriyle de klasik Marxizm'den temelde ayrıldıkları, kültürel fenomenlerin metalaşması problemini özellikle A.B.D' deki sürgün dönemlerinde hem sürgüne neden olan şartlar hem de gittikleri A.B.D.' de doğrudan inceleme fırsatı buldukları kapitalizmle kurdukları yakın ilişkileri yoluyla, daha büyük bir ağırlıkla incelemeye başlamışlardır. Özellikle bu dönemde enstitü ile daha önce de hep belli bir yakınlık içinde olan Adorno'nun da resmi olarak katılımı, kendisinin, aldığı eğitim ve kişisel ilgilerinin etkisiyle incelenen konular arasında ağırlığın iyice kültür üzerine yoğunlaşmasına yol açmıştır. Kültür endüstrisi terimi de bu dönemde ortaya çıkan ve en genel tanımıyla toplumdaki kültürel fenomenlerin birer meta haline getirilerek içeriksizleştirilmesi ve böylece genel toplumsal tahakkümün koruyucu ve devam ettirici bir aracı haline getirilmesini eleştirmek adına kullanılan bir terimdir.

Eleştirel teorinin kültür eleştirisi, genel toplumsal eleştirilerinin diğer boyutları gibi ve onlara koşut olarak toplumsal bir tespitten yola çıkmaktadır: Kültürel fenomenler ne yalnızca kendi kendileriyle açıklanacak kadar toplumsal olandan soyutlanmış ne de sınıf çatışmalarının basit bir yansıması olacak kadar, toplumsal olana bağlı kalmışlardır. Kültürel fenomenler de, diğer toplumsal fenomenler gibi, toplumsal bütünü oluşturan parçalardan biridir ve ancak diğer parçalarla ve bütünüle olan ilişkisi çerçevesinde anlaşılır. Bu temelden yola çıkan eleştirel teorinin kültürel fenomenleri incelemesindeki esas amaç da zaten, bu kültürel fenomenlerin nasıl ortaya çıktığının ve diğer toplumsal fenomenler ile kurdukları ilişkinin ortaya konulmasıdır.

Ayrıca eleştirel teorinin bütününe üzerine bina edildiği bir başka temel varsayım da en çok kültür endüstrisi kavramı ve kültür eleştirisi söz konusu

olduğunda gerçek anlamını bulmaktadır. Buna göre, kültürel fenomenler ya da Marxist terminoloji ile konuşursak üst yapı, özellikle geç kapitalizm döneminde sadece ekonomik alt yapının basit bir yansıması olarak değerlendirilemez ve bu bakış açısı ile açıklanamaz. Kültürel fenomenlerin belirli bir özerkliği vardır ve bu özerklik toplumsal bütünlüğün oluşumunda kültüre de önemli bir rol biçmektedir. Özetle eleştirel teorinin kültür eleştirisinin temelinde, toplumsal bütünlüğün sadece ekonomik süreçlerle açıklanamayacak kadar karmaşık bir yapısı olduğu ve bu yapı içinde kültürel fenomenlerin toplumun diğer fenomenleri ile olan ilişkisinin de önemli bir rol oynadığı varsayımı vardır.

Bu amaçla eleştirel teori kültür endüstrisi kavramıyla, toplumsal bir moment olarak kültürel fenomenlerin toplumsal bütünlüğün oluşumunda ne gibi bir rol oynadığının ortaya konulmasını hedeflemektedir. Bu amaç, eleştirel teorinin toplumun genel yapısının an itibariyle yanlış olduğu tespitiyle birleştiğinde kültür endüstrisi kavramı ve kültür eleştirisi, mevcut toplumsal bütünlüğün bu yanlış organizasyonunda, söz konusu toplumsal bütünlüğün belirleyici bir momenti olan kültürel fenomenlerin oynadığı rolü ortaya koymayı amaç edinen bir eleştiri ve kavram olarak belirmektedir.

Dolayısıyla, kültür endüstrisi için “toplumsal eleştiriye gerçekleştirmenin bir aracı” tanımını yapmak yanlış olmasa gerektir. Zira özellikle kültür endüstrisi kavramının öne çıktığı dönemde, kültürel fenomenlerin toplumsal bütünlüğün belirlenmesindeki rolü önemli derecede artmıştır. Buna göre, kültür endüstrisi yaşamın her alanında bireye kaçacak yer bırakmamış olan toplumsal tahakkümün son parçasıdır. Pozitivizmle teknikte, kapitalizmle çalışma yaşamında tahakkümü sağlayan genel paradigma kültür endüstrisiyle kültürel hayatta, daha da genelleştirirsek özel yaşamda tahakkümünü kurmakta ve böylece bireyüstündeki egemenlik sürecini tamamlamaktadır. “Kültür endüstrisi, sistemin genel bütünselliği içinde, bireyin varlığını idame ettirebilmek için, onun emeğini, aklını ve varlığını sisteme kiraladığı işlik dışında, onun sisteme yabancılaşmasını engelleyen,

genel – tikel uyumunu sürekli kılan bir işlev görür.”²²⁹ Kültür endüstrisi bu anlamda, toplumsal bilince hâkim olan egemen gücün, kendi ideolojisini yerleştirdiği son alandır. Kültür endüstrisinin etkileri tek tek her kültürel fenomene yayılmıştır. Bu anlamda kültür endüstrisi, endüstriyel olanın etkisini hissettirdiği kültürel bir alanı değil, kültürel olanın malzeme olarak kullanıldığı bir endüstriyi açıklamak için kullanılan bir terimdir. Bu anlamda başta, kültürel alanı metalaştıran kültür endüstrisi ileri aşamalarında endüstrinin, satmak için ürettiği kültürel metaların alanı haline gelmiştir. Bu da kültür endüstrisinin karakteristik özelliğini ortaya koymaktadır: Adorno ve Horkheimer’ a göre kültür endüstrisinin en belirgin özelliği kitleleri aldatmasıdır. Bu düşünce Aydınlanmanın Diyalektiğinin ikinci kitabının ilk bölümünün başlığını da belirlemiştir.²³⁰

Kültür endüstrisi temel olarak endüstrinin, pazarın; kültür alanını gasp etmesi ve onun özerkliğini elinden alması durumudur. Böylece kültür de bir bütün olarak gerçek toplumsal işlevini yitirmiş ve paranın belirlediği, bozuk toplumsal düzenin sorgulamaz bir parçası haline gelmiştir.²³¹ Daha açık bir ifadeyle kültür endüstrisinde kültürel alanı yöneten ölçüt ile ekonomik alanı yöneten ölçüt aynıdır. Sadece ekonomik alanda değil kültürel alanda da piyasa değeri, yani soyut değişebilirlik ilkesi egemendir. Kullanım değeri yerini değişim değerine bırakmış her kültürel fenomenin bir değeri var olur duruma gelmiş ve kültürel fenomenler ile ekonomik metalar arasında hiçbir fark kalmamıştır. Basitçe, kültür metalaşmıştır. Kültürel ürünlerin değerini belirleyen ölçüt artık ne kadar çok satıldığı ve ne kadar kar getirdiği olmuştur. Dolayısıyla kültürel olan, varolan durumda toplumsal açıdan en çok kabul göreni olumlamıştır. Bu verili olanın sorgusuz kabulünden başka bir şey değildir. Oysa gerçek kültür verili olanın reddini bir potansiyel olarak hep içinde taşıyan kültürdür. Kültür yaratıcı gücünün kaynağını buradan almaktadır. O halde kültür endüstrisi kültürün gerçek işlevini ve gücünü

²²⁹ Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulunda Sanat ve Toplum* s. 123

²³⁰ Max Horkheimer, *Theodor W. Adorno, Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar 1. Cilt*

²³¹ D. Beybin Kejanlıoğlu, *Frankfurt Okulu’ nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya, Bilim ve Sanat Yay, Ankara, 2005, s.184.*

ortadan kaldırarak, aslında gerçek kültürü ortadan kaldırmış ve yerine yapay, planlanmış ve kar getiren bir metayı bırakmıştır. Böyle bir kültürel yapılanmada, herhangi bir kültürel ürünün diğerinden niteliksel bir farklılığından söz etmek anlamsızdır. Böylece kültür endüstrisi, kültürel alanda nitel farklılığı ortadan kaldırmıştır.

Kültür endüstrisi her eyleminde bireyi ön plana çıkardığını iddia etmekte ancak asıl olan asla birey olmamaktadır. Birey her zaman ikincil bir öneme sahiptir. Kültür endüstrisi içinde eylemi yöneten tek güç kar güdüsü, eylemin tek özelliği de bu karı getirecek olan planlama ve hesaplama. “Kültür endüstrisi bildik şeyleri yeni bir nitelikte birleştirir. Tüm dallarda, kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan ve bu tüketimi büyük ölçüde belirleyen ürünler, az çok planlı bir biçimde üretilir. Tek tek dallar, yapıları açısından birbirine benzer ya da iç içe geçer. Adeta boşluk bırakmayacak bir sistem oluştururlar.”²³² Kendi içinde kültürel farklılıklara hiçbir şekilde tahammül edemeyen bu genel sistemde kültürel dallardan herhangi biri için işe yarar bir yöntemin diğer tüm dallar için işe yarayacağı varsayılır. “Eğer bir sanat dalı araç ve içerik bakımından kendisine çok uzak düşen başka bir sanat dalı ile aynı reçeteyi uyguluyorsa, radyodaki “pembe dizi”lerin dramatik düğüm noktaları, cazın en üst seviyelerinde olduğu gibi “jam” diye üstesinden gelinecek teknik sorunların nasıl çözüleceğine ilişkin öğretici örneklemeler haline geliyorsa; Beethoven’ a ait bir bölümün serbest bir “uyarlaması” bir Tolstoy romanının filme uyarlanmasıyla aynı kurallara uyuyorsa, izleyicilerin kendiliğinden isteklerini karşılamaya çalışmak havadan bir bahaneye dönüşür.”²³³

Kültür her şeyi içine katıp aynı nitelikte birleştiren bir sistemdir ve bu sistemde uygulanacak teknik de her öge için aynıdır. Kültür endüstrisi tamamen bir seri üretimle işlemektedir. Kültür endüstrisi savunucularına göre bu tekniğe dayalı seri üretim, milyonlarca bireyin taleplerine karşılık vermenin

²³² T.W.Adorno, “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış” **Kültür Endüstrisi**, s. 109

²³³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010 s.165

en etkin yolu olması bakımından zorunludur. Bu “müşteri”lerin dağınıklığı ve üretim merkezlerinin azlığı seri üretimin planlı bir biçimde işlemlerini gerektirmektedir. Böylece kültür endüstrisinin standartlaşmış seri üretimi haklı çıkarılmaya çalışılır. Ancak böylesi bir seri üretim ve standartlaştırmanın kültürün doğasına, daha ötesi insanın doğasına ters olduğu ya gözden kaçırılır ya da görmezden gelinir.²³⁴ Kültür endüstrisindeki tekniğin hâkimiyeti aslında araçsal rasyonalitenin hâkimiyetidir. Araçsal rasyonalitenin hâkimiyeti de son tahlilde hep ekonomik açıdan güçlünün zenginleşmesi ve hâkimiyeti anlamına gelmektedir. “Bu arada, tekniğin toplum üzerinde kazandığı erkin zemininin ekonomik açıdan en güçlülerin erki olduğu suskunlukla geçiştirilir. Günümüzün teknik rasyonelliği egemenliğin rasyonelliğidir.”²³⁵

Kültür endüstrisi kültürel fenomenleri bir meta gibi alıp satarken, bu metaların müşterisi olan modern bireyi de kandırmaktadır. Bireyin neye ihtiyacı olduğunu kendi belirleyen kültür endüstrisi toplumun parçalarının hiçbir özerkliği olmayan bir bütüne, toplumsal bütünlüğe dönüşmesi sürecinin son halkasını gerçekleştirmektedir. Bu sistemden kaçış yoktur. Kültür endüstrisi herkese hitap etmektedir ancak bu onun çeşitliliğini değil, bireylerin tüm ihtiyaçlarını sabitleme başarısını gösterir. Kültür endüstrisi daha baştan ne vereceğini bildirir ve bu bildirim, bireylerin bilincini dolayısıyla da beklentilerini oluşturur. Böylece, kültür endüstrisinin ne olduğu daha önceden malum metaları, toplumsal ve bireysel beklentileri karşıladığı gerekçesiyle olumlanır. “Bir müziksever koşullandırılmış, belki de piyasa tarafından üretilmiş kulağıyla, hit olmuş bir şarkının ilk notalarını duyduğunda arkasında neyin geleceğini tahmin edebilmekte ve bundan da hoşnut olmaktadır.”²³⁶

Kültür endüstrisi de böylece kültürün özüne ilişkin doğallığını, kendiliğindenliğini kaybetmekte ve salt bir önceden planlanabilirliğe mahkûm olmaktadır. Böyle bir önceden planlanabilirlik içerisinde oluşturulan sahte kültüre egemen olan da teknolojik akıldır. Her şey en ince teknik

²³⁴ T.W. Adorno, “Almanya’ da Kültürün Dirilişi”, **Eleştiri: Toplum Üzerine Yazılar**, çev. M. Yılmaz Öner, Belge Yay. İstanbul, 1990, s.72

²³⁵ a. g. m., s.163

²³⁶ a. g. m., s. 125

hesaplamalarla önceden planlanmış, her ihtiyaca cevap verecek metalar yaratılmış ve kimse dışarıda bırakılmamıştır. Bu kültürün metaları, dışarıdaki yaşamda bir an olsun bir uzaklaşma imkânı da tanımamakta ve tahakkümü tüm bireysel yaşama yaymaktadır. “Gerçek yaşam filmlerden ayrılamaz hale gelmektedir. Film, filmin yapısı içinde tepki verme yeteneğini yitirmiş seyirciye, düş kurma ve akıl yürütme fırsatı vermemekte, böylece film seyirciyi, kendisini gerçeklikle doğrudan özdeşleştirmeye zorlamaktadır.”²³⁷ Kültür endüstrisinin sağladığı şey bireylere verdiği sözde özgürlüktür. Onlara benim gibi düşünmek zorundasın dememekte, istediğini düşünebilirsin ancak benim gibi düşünmüyorsan aramızda bir yabancısın mesajını vermektedir.

Kültür endüstrisinin kitleleri aldatma aracı reklâmdır. Reklâm kültür endüstrisinin ruhudur. Büyük bütçeli reklâmlarla aslında farklı olmayan ya da çok küçük niceliksel farklılıklarla ayrılan metalar arasında olağan üstü farklılıklar varmış izlenimi yaratılarak salt bir müşteri olarak görülen tüketici kandırılır. Bu kandırma yoluyla bireye sürekli bir ilerleme olduğu düşüncesi empoze edilir. Oysa kültür endüstrisinin ilerleme olarak dayattığı şey sürekli aynı olanın kılık değiştirmesidir. “Kültür endüstrisinde bir ilerleme olarak ortaya çıkan şey, hep aynı olanın kılığının değiştirilmesinden ibarettir.”²³⁸ Kültür endüstrisi, kendi ruhu olan kar amacını hiç değiştirmeden bu amacın doğrultusunda metaları sürekli yeniden düzenlemekte ve bu yeniden düzenlemeyi bir ilerleme olarak directmektedir. Oysa ortada ilerlemeye ilişkin bir iz bile yoktur. Düzen hep aynı amaç doğrultusunda ve aynı şekilde işler. Bir ilerlemeden bahsedilecekse bu asla birey ya da toplumun yararına değil, kültür endüstrisinin kendisinin yararınadır.

Kültür endüstrisi ileriki aşamasında artık reklâmı gizliden gizliye yapmamakta hatta bunun için fazladan bir çaba göstermesine gerek bile kalmamaktadır. Her şey ya kendisinin ya da bir başka şeyin reklâmı haline gelmiştir. Artık belli bir renk bize bir araba markasını, televizyonda ya da neonlarla aydınlatılmış tabelalarda görülen güzel bir kız ise reklâmında

²³⁷ Adorno, **a. g. m.**, s.125

²³⁸ T.W.Adorno, “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış”, **Kültür Endüstrisi**, s. 112

oynadığı bir parfümün kokusunu hatırlatmaktadır. Artık bireyin tüketiciliğini kamçılamayan her şey anlamsız hatta şüpheli olarak değerlendirilir.

Reklâmın, günlük hayata girmesiyle birlikte bireye kültür endüstrisinden kaçacak bir alan da kalmamıştır. Her şeyi belirleyen rasyonel hesaplama, boş zamanı da ele geçirmiştir. Boş zaman artık insanın iş yaşamından kaçıp sığınabileceği ve kendisiyle kalıp özgürce düşünüp eyleyebileceği bir zaman dilimi olmaktan çıkmıştır. Boş zamanın eğlencesi bile artık kültür endüstrisinin hesaplamasına tabidir. “Eğlence, geç kapitalizm koşullarında çalışmanın uzatılmasıdır. Mekanikleştirilmiş emek süreciyle yeniden baş edebilmek için ondan kaçmak isteyen kimselerin aradığı bir şeydir. Ama aynı zamanda mekanikleştirme, boş zamanı olan kimseler ve onların mutluluğu üzerinde öyle bir erke sahiptir ki, eğlence metalarının imal edilmesini temelden belirleyerek bu kimselere boş zamanlarında işlerinin seyrinin kopyasından başka bir şey yaşatmaz.”²³⁹ Toplumsal tahakkümün boş zaman ajanları, bireylere boş zamanlarda yapabilecekleri aktiviteleri önceden paket halinde sunmaktadırlar. Bireyler de kendilerine sunulan bu paketlerden birini seçmektedirler. Sonra bu seçimlerini kendi hür iradeleriyle yaptıklarına dair çocukça bir iç huzuruna kavuşmaktadırlar. Kantçı terminoloji ile konuşulduğunda toplumsal tahakkümün kültür ajanları kültür endüstrisinde, bireyin zihnindeki apriori kategorilerin yerine geçmişlerdir. Bireyin gerçekliğe ilişkin her türlü algısı, birey daha o gerçeklikle karşılaşmadan önce biçimlendirilmektedir. Toplumsal bilinç de, bireysel bilinç de araçsal rasyonalitenin hâkimiyeti altına girmiş, onun tarafından belirlenen edilgin aygıtlar halini almıştır.

Adorno ve Horkheimer, bir bütün olarak kültür endüstrisinin kendi sistemi içinde bireyler arası farklılıkların ortadan kaldırılmasında özellikle radyoyu önemli bir araç olarak değerlendirmektedirler. Buna göre iletişimde telefondan radyoya geçiş kültür endüstrisinin standartlaştırması adına çok önemli bir gelişmedir. “Telefon liberal yoldan insanların özne rolünü

²³⁹ Max Horkheimer, T.W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, s. 183

oynamasına izin vermiştir. Radyoysa herkesi demokratik yoldan aynı ölçüde dinleyici kılarak, otoriter bir biçimde, farklı kanallar tarafından yayınlanan birbirinin aynı programların eline teslim eder. Herhangi bir cevap mekanizması gelişmediği gibi, özel yayınlar da bağımlı olmaya mahkûmdurlar.”²⁴⁰ Radyo, kültür endüstrisinde insanın ve onun ihtiyaçlarının, daha doğrusu ihtiyaçlarını güdüleyen bilinçsel unsurların tek tipleştirilmesinde önemli bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Radyo, tüm katılımcıları dinleyiciye dönüştürmekte, böylece radyo dinleyicisini edilgen bir alıcı haline getirerek standartizasyon sürecine katkı sağlamaktadır.

Eleştirel teorinin radyoyu demokratik bir kitle iletişim aracı olduğu iddiasına rağmen bireyi tek tipleştirme sürecinin önemli bir aracı olarak görmesi, özellikle günümüzden bakılınca oldukça ilgi çekicidir. bu düşünce, günümüz internet kültüründe eleştirel teorinin kültür endüstrisine ilişkin eleştirisinin geçerliliği açısından önemli bir sınamayı sağlayabilir. Günümüzün en önemli kitle iletişim aracı olarak görülen internet de aynı radyo gibi demokratik olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Üstelik radyodan farklı olarak son derece interaktif bir özellik arzetmekte, kullanıcıların özgürce her türlü bilgiye ulaşmasını ve her türlü verici karşısında aktif olmasını sağlayacak teknik imkanı da sunmaktadır. Bu anlamda vaadettiği özgürlük ve demokrasiyi sağlar gibi görünmektedir. Bu noktada eleştirel teorinin kültür endüstrisi düşüncesine ilişkin bugünün çerçevesi içinden bakıldığında iki farklı değerlendirme yapılabilir. Ya eleştirel teorinin kültür endüstrisi kavramıyla tasvir ettiği sistemin fazla duygusal bir güdüyle aşırıya geçen bir eleştiri içerdiğinin ortaya çıktığını kabul etmek gerekir, ya da günümüz şartlarında kültür endüstrisinin farklı boyutta işlediğini, ancak tahakkümün yönünün ve amacının aynı olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu çalışma ikinci seçeneğin doğru bir yaklaşım olduğunu iddia etmektedir.

Bu iddia, günümüz kitle iletişim araçlarının işleyişine ve bireyde yarattığı psikolojik duruma daha yakından bakılarak temellendirilebilir.

²⁴⁰ Horkheimer, Adorno, a. g. e., s.164

İnternetin kitle iletişim araçları içinde öne çıkmasıyla birlikte kullanıcılar gerçekten de hem bilgiye daha hızlı ve daha geniş bir alandan ulaşma imkanı kazanmış hem de gelişen teknolojinin imkanlarını kullanarak her türlü veri karşısında bire bir etkin olarak tepki verme şansına sahip olmuşlardır. Bu anlamda internet bireye hem bilgiye erişebilirlik konusunda hem de toplumsal sürece katılım konusunda geniş bir özgürlük ve kolaylık sağlamıştır. Ancak söz konusu özgürlük ve kolaylık karşılığında bireyin verdiği ödünler, tam da eleştirel teorinin kültür endüstrisi kavramıyla anlatmak istediği durumu ortaya koymaktadır. Birey artık bilgiye daha çabuk ve daha geniş kaynak ağı içinden seçerek ulaşırken bu bilginin sağlamlığı konusunda hiçbir zaman emin olamamaktadır. Bilginin kaynağının güvenilirliği açısından tek ölçüt artık araçsal rasyonaliteye uygun olarak nitelik değil niceliktir. Kullanıcı bir bilgiye ulaşmak istediğinde, hangi kaynağa daha önce ne kadar çok başvurulduğunu tek ölçüt olarak kullanmak durumundadır. Böylece varolanın olumlanıp sürdürülmesi süreci devam etmektedir. Bu anlamda internetin yarattığı bilgi ortamı aslında bilginin insansızlaştırıp değersizleştirilmesi ve böylece içinin boşaltılması sürecinin bir devamı olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir bilgi edinme aracı olarak internetin bilginin değersizleştirilmesine yaptığı en büyük katkı şüphesiz, bilgiyi çok kolay ve zahmetsiz elde edilen bir şey olarak göstermesi ve böylece zihinsel çabayı anlamsız olarak göstermesidir. Düşünmeyi yasaklayan ve verili olanın tekrarı üzerine kurulan sistemin, başka bir deyişle kültür endüstrisinin önemli bir ögesi olan internet, sistemin devamı adına bilgiyi başka birşeye dönüştürerek dolaşıma sunar; artık bilgi olmaktan çıkmış veriler yığınınına oldukça kolay ve hızlı ulaşan kullanıcı da bundan oldukça memnundur. Ulaştığı bilginin doğruluğu ya da güvenilirliğinden çok işe yararlığı ve kaç kişi tarafından geçerli görüldüğü gibi niceliksel ölçütlerle elde ettiği veriyi sınar ve kullanır. Bu anlamda internet bilgi dolaşımını hızlandırıp kolaylaştırdığını iddia ederken aslında zihinsel bir süreç sonunda oluşan gerçek bilgiyi ortadan kaldırmakta, işlevsizleştirmektedir.

İnsanların zihnine, düşünmeye ihtiyaç olmadığını sağladığı kolaylık yanılsamasıyla kazıyan internet, gerçek tehlikeli durumu salt bir bilgi alma aracı olmaktan çıkıp da kültürel bir meta haline gelmesiyle yaratır. İnternetin kültürel bir meta olması, dahası genel anlamda en baskın kültürel fenomen haline gelmesi ve "internet kültürü"nü oluşturması, internetin kendi değerlerini üretmesi anlamına gelmektedir. Gelişen teknolojinin tüm imkanları kullanarak sadece bilgi alışverişinde değil sosyal yaşamın her alanında sınırsız özgürlük, hız ve kolaylık vaadeden internet, kısa sürede kendi kültürünü yaratmakta ve bu kültüre koşut bir değerler sistemi oluşturmaktadır. Ancak bu değerler sistemi ve onun üzerine bina edildiği ilkeler yine kültür endüstrisinin ajanları olarak iş görür. Bütün sistem daha çok beğenilme, daha çok makbul görülme üzerine kuruludur. Sosyal yaşamı belirleyen tek ilke olan uyum gösterme ve kabul internetin yarattığı yeni sosyal alanda da kendini gösterir. Üstelik burada bireyi dışarıdan etkileyen bir uyarıcıya bile gerek yoktur. Birey bilerek ve isteyerek söz konusu sisteme uymak için kendi kimliğini yine kendi yarattığı sanal bir kimlikle değiştirmektedir. Bu değişimin son noktası, bireyin artık yarattığı ve aslında kendisinin olmayan bir kimliği benimseyerek kendi kendinden uzaklaşmasıdır. İnsan bu sayede kendisi yoluyla kendine yabancılaşmaktadır.

Bireyin kendi kimliğinden feragat ederek sağladığı sahte tatmin ve kabul edilme duygusu, yaratıcılığın, direnme dinamiklerinin son kırıntılarını da ortadan kaldırmaktadır. Bireye daha özgür ve daha geniş bir ifade olanağı sağlama vaadiyle ortaya çıkan internet yarattığı bilgi ve kültür deformasyonu ile bireyin kendi kendisini ortadan kaldırmasının aracı haline gelmektedir. Bu anlamda günümüzde kültür endüstrisi ile süren tahakkümün en önemli aktörü durumundadır.

Bu durum başta sorulan sorunun cevabını vermeyi de kolaylaştırmaktadır: Radyodan internete doğru giden kitle iletişim araçlarının evriminde kültür endüstrisinin yarattığı sistem ve ulaşmak istediği amaç değişmemiş, kültür endüstrisi yoluyla gerçekleşen tahakküm ortadan kalkmamıştır. Aksine, kültür endüstrisi varlığını ve etkisini daha yoğun

biçimde hissettirmeye devam etmektedir. Bu anlamda kültür endüstrisi bağlamında yapılan kültür eleştirisinin güncelliğini yitirdiğini iddia etmek fazla iyimser bir tavır olarak değerlendirilmelidir. Böylesi bir iyimserlik kültür endüstrisinin yaydığı paradigmanın toplum üzerindeki hakimiyetinin ulaştığı noktayı göstermesi açısından da önemli bir örnektir.

Kültür endüstrisi salt tüketiciler olarak gördüğü bireyleri, onlara sundukları ürünlerle sınıflandırır, kayda geçirir ve böylece istediği gibi yönetir. Bu süreçte birey, kendi seçimi sandığı şeyin de daha önceden belirlenmiş olduğunu görememekte, böyle bir farkındalığı, bu farkındalığın yaratacağı acizlikle yüzleşmemek için görmezden gelmektedir. Böylece kültür endüstrisi, yıkıma uğrattığı şeylerin yıkıntısından güçlenir. Birey bu yıkıntı sonucu kendi düştüğü olumsuz durumla karşılaşmamak için düzene boyun eğer ve bu noktadan sonra kültür endüstrisinin kendi üzerindeki egemenliği artık gerçekten kendi bilinçli seçiminin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Her bireyin seviyesi, daha baştan belirlenip kayda geçirilmiş ve bireye kabul ettirilmiştir. Bundan sonra kültür endüstrisi için yapılacak tek şey sadece herkesin “level”ına²⁴¹ göre seri üretime geçmektir. Bunun karşılığında kültür endüstrisi de bireyden onun belirlediği seviyeyi benimsemesini ve ona göre davranmasını bekler. Böylece ortaya bir niceliksel hiyerarşisi çıkar. Bu hiyerarşi tablosunda birey neredeyse, ona göre davranmalıdır. Kültür endüstrisinde birey bir istatistik malzemesinden öte bir şey değildir.

Bir bütün olarak kültür endüstrisinin sattığı şey aslında sadece uyumdur. Uyum göstermekte direneni de, marjinal olarak etiketleyip kendi sistemine dâhil eder. Kültür endüstrisinin her ajanı, toplumsal tahakküme bireysel uyumu amaçlar ve bu yönde çalışır. Uyum sağlamamanın cezası artık toplumdan tamamen aforoz edilme değil, ekonomik olarak mahrum bırakmadır. Böylece, direnen birey, tek ölçütün ekonomik güç olduğu bu sistem karşısında silahsızlandırılmakta ve bu kültürün kendisine muhtaç bırakılmaktadır. Kültür endüstrisi için ekonomik acz içinde olan kişi, yetersiz

²⁴¹ a. g. e., s.166

ve yeteneksizdir. Genele uyum sağlama yetisinden mahrum olduğu için ekonomik açıdan fırsatları değerlendiremeyen kişidir. Artık direnme yasak değildir, ancak sonuçlarına katlanmak şartıyla. Bu şekilde işleyen düzen artık, daha özgürlükçü olduğunu iddia edebilir. Elbette bu büyük bir yanılsamadır. Kültür endüstrisinin sunduğu özgürlüğün bedeli açlıktır.

Kültür endüstrisi sürekli bir değişim içinde olduğu iddiasındadır ama aslında hep değişmez olanın sürekliliği söz konusudur. Her şey yinelenip sürekli akar ama hiçbir şey değişmez. Kültür endüstrisinin bu inanılmaz hızlı temposu hep aynı görüntünün perdede sürekli kendini tekrar etmesine benzemektedir. Kültür endüstrisinin bireylerde yarattığı güvende olma hissi de bu aynının tekrarına bağlıdır. Kültür endüstrisi ve onun içindeki birey, sürprizleri – önceden bilinmedikçe – sevmez. Yeni olan hep tehlikeli olandır. “Makine hep aynı yerde döner durur. Tüketimi belirlediği gibi, henüz denenmemiş olan her şeyi riskli bularak eler.”²⁴² Kültür endüstrisi için başarı, yeni ve şaşırtıcı olan değil, daha önce başarılı olmuş olan modelin tekrarıdır. Sınanmış olanın garantisi, yeni olanın çekiciliğine karşı galip gelir. Zaten kültür endüstrisinin yöneticisi araçsal akıl da, başarılı örneği varken yenisini denemeyi gereksiz iş gücü olarak reddetmeyi gerektirir. Ancak uyum, başarılı olana uyum olunca günahından arınmamaktadır. Çünkü temelde başarı kriteri yanlıştır. Farklı olanın reddedilmesi mevcut düzenin olabilecek en iyi düzen olduğuna dair artık örtük olmayan bir fikri içermektedir. Başarılı örneklerin tekrar edilmesi, yeniyi deneyip maceraya atılmaktan çok daha “rasyonel”dir. Böylece, verili olanın mutlaklaştırılmasının irrasyonelliği görünmez olur.

Sonuç olarak kültür endüstrisi, insanın çalışma hayatı dışındaki vakitlerinde de araçsal aklın kurduğu sistemin dışına çıkmamasını sağlamakta, böylece toplumsal tahakkümü tamamlamaktadır. Kültür bu açıdan eleştirel teori için olumsuz anlamda bir ehemmiyete sahiptir. Ortaya çıkan tablo oldukça karamsar bir tablodur ve kültür bu haliyle bu tablonun

²⁴² Horkheimer, Adorno, a. g. e., s.180

tamamlayıcısı gibi görünmektedir. Bu noktada hâkim kültüre bir başkaldırı zorunluluğu açıkça ortadadır. Asıl problem alanı bu başkaldırının nasıl gerçekleşeceği. Bir bütün olarak totaliter baskıcı rejim her yerde hüküm sürerken ve bireyin tüm yaşam alanlarında kendi istediği dışında bir hareket ya da düşünüm alanı bırakmazken söz konusu baskıcı düzene karşı isyan nasıl gerçekleşebilir?

Eleştirel teorisyenlerin – en azından Marcuse gibi bir istisna dışında özellikle Horkheimer ve Adorno’nun – bu isyanın silahlı bir mücadele şeklinde gerçekleşmesine karşı olduğu bilinmektedir. Eleştirel teori, toplumsal tahakküm karşısında teröre başvurmanın, toplumsal tahakkümü arttıracığını iddia etmektedirler. Yapılması gereken asla şiddet ve terör değildir. Eleştirel teoriye göre eğer küçük de olsa bir kurtulma ümidi varsa bu yine kültürün kendi içinden çıkacak olan bir araçla gerçekleşebilir. Başka bir deyişle, kendisini bir endüstri haline getirerek toplumsal tahakkümü tamamlayan kültür, bu toplumsal tahakkümü ortadan kaldırıp toplumun özgürleşimine giden yolu açacak olan potansiyeli de her zaman kendi içinde taşımaktadır. Kültürün kendi içinden çıkacak olan ve bu anlamda kendisine tabi olan ama sonunda onu olumsuzlayarak aşacak potansiyele sahip olması anlamında da tabi olduğu bütünle arasına belli bir mesafe koymayı başarabilen moment, eleştirel teoriye göre kültürün temel motoru olan sanattır. Dolayısıyla sanat, doğru işlev ve potansiyelini gerçekleştirebilirse kültürün ve genel olarak toplumun üzerindeki tahakkümü kırabilecek dinamikleri harekete geçirebilecek bir moment olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da sanatın, özellikle kültür endüstrisi içinde aldığı ve alması gereken durumunu incelemeyi, eleştirel teori adına hayati öneme sahip bir soruşturma olarak ortaya çıkarmaktadır.

3.4. TESLİMİYET VE KURTULUŞ OLARAK SANAT

Hem genel anlamıyla hem de eleştirel teoriye ilişkin değerlendirme çerçevesinde sanat üzerine yapılacak bir tanımlama ya da soruşturma, zorunlu olarak kültürün genel yapısıyla ciddi bir ilişkilendirmeyi

gerektirmektedir. Başka bir deyişle, sanat ile o sanatın kendi içinden çıktığı kültür arasında karşılıklı bir ilişkinin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu karşılıklı ilişkiye göre sanat, ortaya koyduğu ürünlerle, genel anlamda o dönemin kültürel yapılanmasını belirlemekte ve bu kültürel yapılanma da kendisinin bir parçası olarak sanat yapıtında olumlu ya da olumsuz olarak yer almakta ve tekil sanat yapıtını belirlemektedir. Bu anlamda kültürel gerçeklik ile sanatsal gerçeklik ne birbirlerinden tamamen ayrı ne de özdeş gerçeklik türleridir.

Sanatın malzemesi toplumdur, toplumsal yapıdır. Sanatın bu toplumsal yapıya karşı ilgisi, toplumsal yapıyı belirlemede rol oynar. Bu açıdan sanat ile toplum ya da dar anlamda kültür arasındaki ilişki eleştirel teorinin olumladığı anlamda diyalektik bir ilişkidir. Sanat, bir yönüyle toplumsal ilişkilerin içinde ve toplumsal gerçekliği oluşturan momentlerden biri olduğunun farkında ama diğer yönüyle de bu toplumsal yapıyla arasına belli bir mesafe koyarak kendi gerçekliğini yaratmakta ve böylece de toplumsal bütünlük karşısında kendi özerkliğini korumayı başaramaktadır. Sanatın işte bu yapısı, toplumsal tahakküm karşısında bu tahakkümü kırma potansiyeline işaret etmektedir. Sanat, bu yapısı sayesinde kendini yanlış toplumsal organizasyon karşısında bir eleştiri olarak ortaya koyabilir, daha doğrusu koymalıdır. Bu açıdan sanat toplumsal bir eleştiridir.²⁴³

Sanatın toplumsallığı, toplum tarafından içerilmesinden değil, daha çok toplumsal realiteyi kendi içinde bir olumsuzlama olarak barındırmasındandır. “İtiraz toplumsaldır. Çünkü sanat, toplumu kendi içinde ve kendi tarzında içkin olarak bulundurur. Başka bir deyişle sanat, doğrudan doğruya toplumdaki çıkarılacak bir şey değildir. Sanatın toplumsallığı, sanatın kendi içinde, kendi tarzında taşıdığı bir şeydir.”²⁴⁴ Eleştirel teori için sanat bir sığınaktır. “Bu sığınak, burjuva toplumunun kötü “şimdi” si içinde var kalan en

²⁴³ Max Horkheimer, “Yeni Sanat ve Kitle Kültürü” *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, s. 485

²⁴⁴ Ömer Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Yolculuklar*, Bulut Yayınları, 2000 s.65

son yerdir.”²⁴⁵ Sanat, kendi yarattığı gerçeklikle, toplumsal gerçekliğe bir alternatif oluşturmaktadır. Bu, sanatın söz konusu yanlış düzen içinde aldığı pozisyonla ilişkili bir durumdur. Sanat bir yanıyla toplumsal düzenin içinden çıkan bir momenttir ancak bu toplumsal bütün içinde kendi alanını özerk olarak tutabilmeyi başaracak potansiyele de sahiptir. Bu açıdan sanat topluma karşı hem içkin hem de aşkın eleştiriye birlikte gerçekleştirebilir. Sanat toplumsal hakikatle birebir ilişki içindedir ancak kendi gerçekliğinde bu hakikati birebir yansıtmaz ya da yansıtılmamalıdır. Onu kendi hakikati içinde değerlendirir ve böylece bu yanlış ve bozulmuş düzeni yadsıyarak aşabilecek potansiyeli kendi içinde taşır. “Yanlış bütün içinde var olan, fakat yanlışlığa katılmayan, ilkece ona karşı duran ve doğruluk savıyla ortaya çıkan son kale sanattır.”²⁴⁶

Sanatın ortaya koyduğu şey, yani sanat eseri bir ütopyadır. Sanatın bu gücü yani başka bir dünya modeli yaratma gücü, onun var olan düzene karşı alternatif bir dünya düzeni oluşturma anlamına gelmektedir. Sanat o halde, kendiliğindenliğin, doğallığın, imgelemin ve bireysel yaratıcılığın tek sığınağıdır. Gerçek anlamda alternatif yaratacak sanat da Aristoteles ve Platon çizgisinin devamı olan bir mimesis değil, toplumsal gerçekliği kendi eserinde bir olumsuzlama olarak göstererek onu aşacak alternatifleri ortaya koyan sanattır. Bu açıdan eleştirel teori, mimetik sanatın en gelişmiş hali olan gerçekçiliğe karşı çıkmaktadırlar. Sanatın görevi asla var olanı birebir kopya etmek değildir. “Sanat artık toplumsal gerçekliği anlatmayacak, onu yansıtmaya çalışmayacak, tersine toplum gerçeği için örnek oluşturacak, ona yol gösterecektir.”²⁴⁷ Sanat yarattığı ütopuyla alternatif oluşturmak yerine, verili olanı taklide yönelirse kültür endüstrisine hizmet etmiş olur ve bu yanlış düzenin yıkılması adına güvenilebilecek son kale de yıkılmış olur.

Toplumsal düzenin bozukluğu o toplumsal düzeni oluşturan parçaların yanlış düzenlenmesinin bir sonucudur. Sanat kendi içinden çıktığı bu yanlış

²⁴⁵ F.Besim Dellaloğlu, **Frankfurt Okulunda Sanat ve Toplum**, s.57

²⁴⁶ **a. g. e.**, s.57

²⁴⁷ Dellaloğlu, **a. g. e.**, s.58

düzenin parçalarıyla kurduğu birebir ilişki sayesinde doğru düzen için bir alternatif sunabilir. Zaten ütopya da bu doğru düzenin gerçekleştiği dünya olarak var olmaktadır. Sanat eseri toplumsal gerçeklik karşısında onu yadsıyarak, yerine kendi modelini koyar. Dolayısıyla toplumsal gerçeklik ile sanat eserinin ortaya koyduğu gerçeklik arasında bir karşıtlık vardır. Sanat eserinin ütöpik dünyası, verili düzenin değişebilirliğine dair en önemli güvencedir. Sanat bu anlamda toplumsal gerçekliği değiştiren değil bu değişime dair bir model, bir alternatif ortaya koyabilen bir güçtür.

Eleştirel teori, sanat eserinin maddi boyutu aşan özelliğini oldukça önemser. Çünkü böylece sanat varlık alanını toplumsal gerçekliği dışına taşıyabilir. Bu da toplumsal gerçekliğin kendisine doğrudan eleştiri yapma fırsatını verir. Sanat özerkliğini maddi olanı aşıp salt bir görünüş olmasına borçludur. Ütopya, sanatın özerkliğini sağlar. Sanat kendi içinde bulunduğu toplumu olumsuzlayarak onu aşar, bu açıdan hem toplumsaldır hem de değildir. Sanatın toplumsal olanla ilişkisi bir sorgulama ilişkisidir. Sanatın toplumsal olanı sorgulayabilmesi için varlık alanını bu gerçekliğin dışına taşıması gerekir. İşte bu da sanatın özerkliğini sağlar. Bu taşıma sanat eserinde vücut bulur. Sanat eserinde içerilen ütöpik dünya onun maddi olanı aşmasını ve böylece kendi özerkliğini koruyabilmesini sağlar. Bu ütöpik dünya aynı zamanda, verili olanın reddini içermektedir. Bu, ütopyanın tanımı gereği böyledir. Ütopya, verili olanın dışındaki bir düzene işaret eder. Sanat böyle bir düzenin olabilirliğine kendimizi inandırabileceğimiz son alandır. Dolayısıyla sanat, verili olanla arasındaki mesafeyi ortadan kaldırdığı an, tam karşıtına dönüşür.

Ancak mevcut kültürel düzende, kültür endüstrisi sanata da bulaşmış, onu da araçsallaştırmıştır. Böylece sanat var olanı, verili olanı, mevcut toplumsal düzeni kabule dönüşmüştür. Kültür endüstrisi, sanatı salt, basit ve haince bir eğlenceyle özdeşleştirerek onu toplumsal tahakkümün bir aracı haline getirmektedir. Bu noktada kültür endüstrisinin eğlenceyi, aşağı sanatın kendiliğinden ve plansız eğlencesi anlamında ele almadığını belirtmekte fayda vardır. Eleştirel teori, hafif sanatın aşağılanmasına kesinlikle karşı

çıkmaktadır. Eleştirel teoriye göre hafif sanat ile ciddi sanat, bir hakikatin asla birleşmeyecek olan iki uyuşmaz parçasıdır. “Hafif sanat, ciddi sanatın toplumsal vicdan azabıdır.”²⁴⁸ Hafif sanat eleştirel teoriye göre, ciddi sanatın doğası gereği görmediği hakikati kendine konu edinir. Ciddi sanat, toplumsal temeli nedeniyle, iş yaşamının dışındaki zamanları eğlenmeye ayıran ve bu zamanlarda “sevinmek zorunda kalan insanları reddetmiştir.”²⁴⁹ Ciddi sanat ile gerçek sanat arasındaki bu ayrım hakikatin kendisini verir. Kültür endüstrisi ise bu iki uyuşmaz parçayı yanlış bir bütünde birleştirmeye çalışmakla tüm sanatı bir eğlence sektörüne dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu açıdan kültür endüstrisinin baskıladığı sanattaki eğlence ile hafif sanatın anlayışındaki eğlence arasında oldukça önemli bir fark vardır. “Kültür endüstrisinin getirdiği asıl yenilik kültürün uzlaşmaz iki ögesini, sanat ile eğlenceyi amaç kavramına, yani tek bir yanlış formüle, kültür endüstrisinin bütünselliğine tabi kılmış olmasıdır.

Kültür endüstrisi, sanatı olumlayıcı bir eğlence haline getirirken kullandığı araç yinelemedir. Kültür endüstrisinin ortaya koyduğu sanat, her ürününde verili olanın onaylanmasını ve mevcut toplumsal düzenin sürdürülmesini hedeflemektedir. Filmlerde dayak yiyerek kendine güldüren kahraman, bireysel direnişin sonucunu temsil etmekte ve bu direnişe dair kalan son kırıntıları da yok etmektedir. Beyazperdede ne tabu haline getirilmek isteniyorsa, o gösterilmekte ve her gösteriliş, doyuma ulaşma için ertelenen bir vaadi simgelemektedir. Kültür endüstrisinin temel sanatı olarak değerlendirilebilecek olan sinema, sürekli cinselliği vurgulayarak aslında cinsel doyumu esirgemekte ve cinsel doyuma ilişkin hiç gelmeyecek bir vaat olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçek sanat yapıtından farklı olarak, kültür endüstrisinin sözde sanatı, yasaklamak istediğini seyircinin gözüne sokarak ona asla yaklaşmamak gerektiğini ima etmektedir. “Sanat yapıtları çileci ve utanmazdır, kültür endüstrisi ise pornografik ve iffetlidir.”²⁵⁰

²⁴⁸ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, s.181

²⁴⁹ Horkheimer, Adorno, **a. g. e.**, s.181

²⁵⁰ Horkheimer, Adorno, **a. g. e.**, s.187

Sinemada gösterilen filmlerin her karesi önceden bir hesaplanabilirlik ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Her şey bir kendini yenilemeye dönüşmektedir. Böylece sanatın özünde var olan olumsuzlama ortadan kalkar. Sahte ya da kurgusal sanat için başarılı yapıt çok satan yapıttır. Ölçüt sadece tekrar, başarılı olanın yenilenmesi ve kar olunca sanat da verili olanın bir yenilenmesine ve kutsanıp kabul edilmesine dönüşmüştür. Kültür endüstrisinin tüm sanat yapıtları verili olanın devamına hizmet etmekte ve böylece hayal gücü ile düşünüm ölmektedir. Sanata da kültürün tamamına olduğu gibi bir önceden planlama ve hesaplama dâhil edilir: “Akılda kalıcı olduğu bir hit şarkıda kanıtlanmış birbirini takip eden kısa ses aralıkları, erkek kahramanın geçici olarak düştüğü zor durumlarda good sport (şaka kaldıracı kimse) olarak katlanması, erkek yıldızın sevdiği kadına güçlü elleriyle attığı faydalı tokatlar, yaşamın şımarttığı mirasyedi kadına gösterdiği o kaba muamele; bunların hepsi ister orada ister burada gelişigüzel kullanılabilen hazır klişelerdir ve her zaman kendilerine düşen amaç tarafından bütün yönleriyle tanımlanmışlardır. Tek varlık nedenleri öngörülen şemayı bir araya getirerek onaylamaktır. Başından her filmin nasıl biteceği kimin ödüllendirilip kimin cezalandırılacağı ya da unutulacağı anlaşılır ve dahası kulağı alıştırmış dinleyici hafif müzikte şarkının ilk ölçülerini duyar duymaz parçanın devamını kolayca kestirip, tahmini gerçekten doğru çıktığında sevinir.”²⁵¹

Sanatın alıcısı olarak birey bir nesne olarak görülür ve hangi klişeye nasıl tepki verileceği daha önceden bilinmektedir. Sanat, bireyden istenilen tepkiyi alma yöntemi olarak sınırlanmıştır. Her şey özel uzmanlar tarafından belirlenmektedir. Bir filmde akıp giden sahneler izleyicinin dikkatini, algılarını hep canlı tutmasını sağlamakta ancak bu süreçte düşünmeye fırsat bırakmamaktadır. Her şey sanatın temelinde bulunan canlı hayal gücünün ölmesine hizmet etmektedir. Sinemalarda gösterilen filmler, özellikle sesli çekim tekniğiyle birlikte, gündelik hayatın bir devamı olmak zorundadır. Bireyde izlediği şeyin dış dünyanın bir uzantısı olduğu algısı uyandırılır.

²⁵¹ Horkheimer, Adorno, a. g. e., s.168

Böylece onun dış dünyada gerçekleştirilen sistemden uzak kalmaması, kopmaması sağlanır, hem sanatın hem de onun alıcısının doğallığı ve kendiliğindenliği ortadan kalkar.

Sonuç olarak kültür endüstri sanatı da kendi amacına hizmet eder bir duruma getirmiş ve onu verili olanın salt bir taklidine dönüştürmüş, ondaki yaratıcılığı, eleştiri ve olumsuzlama unsurunu ortadan kaldırmıştır. Eleştirel teoriye göre sanatın olumsuzlama yetisinin kaynağı onun biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan sanat eseri, biçim ve içeriğin diyalektik ilişkisi içinde üretilmelidir. Biçim sanat eserinin özerkliğini korumasını sağlamakta, böylece de olumsuzlama gücünü vermektedir. Saf politik bir sanat eseri yoktur. Biçim ortadan kalktığında sanat, politik olmak için ya da her hangi bir mesaj vermek için sadece olanı yenilemeye yönelmek durumunda kalır. “Sanat yapıtı ancak özerk bir yapıt olarak siyasal geçerlilik kazanır. Estetik biçim yapıtın toplumsal işlevi için vazgeçilmezdir.”²⁵²

Eleştirel teorinin kültür endüstrisi bağlamında, sanatı ele alışlarında müzik oldukça önemli bir yer kaplar. Özellikle Adorno, müziğin toplumsal gücünü oldukça önemsemekte ve diğer sanat türlerinden ayırmaktadır. Müzik alanı kültür endüstrisinin yarattığı tahribatı en açık bir biçimde gösteren sanat dalıdır. “Günlük yaşamın düzenliliğinden ve geleneğinden çıkmış (kökeni onlardan gelen) olan müzik, günümüze gelene dek, çoktan beri, sırf işlevsel rolünün sınırlarını aşmış bulunmaktadır. Bu nedenle, müzik, hem maddi koşullarla bağlantı içindedir; hem de bu bağlantıların üstünde bir konumdadır. Müzik toplumsal realitelerdeki değişimlerin karşısında, onların yanıtlayıcısıdır. Ama bu, müziğin bu değişmelerin yalnızca yansıması olduğundan daha fazla bir şeydir.”²⁵³ Dolayısıyla müzik, toplumsal tahakküm karşısında doğru bir eleştiri imkânı veren en önemli alandır.

Belki de bu sebeple de, mevcut toplumsal düzende, kültür endüstrisinin saldırılarına da en çok maruz kalan sanatsal uğraştır. Kültürün

²⁵² a. g. e., s.76

²⁵³ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem* s. 263

tamamı gibi müzikte de kültür endüstrisinin dayattığı belirleyici ölçüt, kullanım değeri değil değişim değeri olmuştur. Kültür endüstrisinin, sanattaki hafif sanat – ciddi sanat ayrımını anlamsızlaştırıp, gerçek sanat – sözde sanat olarak oluşturduğu ikiliğin karşılığı müzikte hafif müzik – ciddi müzik yerine Pazar yönelimli müzik – Pazar yönelimli olmayan müzik ayrımıdır.²⁵⁴ Buna göre Pazar yönelimli müzik kültür endüstrisinin ürünü olarak ortaya çıkmakta ve eleştirel teoride özellikle Adorno'nun çok şiddetli itirazlarının hedefi olmaktadır.

Adorno, pazar yönelimli olmayan müziğin en önemli örneğinin caz müziği olduğu kanısındadır. Ona göre caz müziği meta olarak sanatın en önemli göstergesidir. Caz müziği, topluma karşı yabancılaşmış olan bireyle toplum arasındaki mesafeyi azaltmaktadır. Böylece kültürün olumlanması sürecine hizmet etmektedir. Cazın, insanda bıraktığı doğaya dönüş hissi aldatici bir histir. Cazın kişisel imgelemin yerine ortak duyguları koyarak kendini demokrat gibi göstermesi de aslında verili olanı kabule yönelik bir plan olarak anlaşılmalıdır. Caz, doğaçlamaya açık olmakla övünmekte ancak doğaçlama olarak anılan şey, daha önceden belli formların yinelenmesinden ibaret olarak kalmaktadır. Böylece caz kültür endüstrisinin dayattığı sanatın mükemmel bir örneği olarak ortaya çıkmaktadır.

Caz müziği Adorno tarafından sadece toplumsal ya da sanatsal ölçütlerle değil psikolojik ölçütlerle de değerlendirilmektedir. Buna göre cazın zenci müziği olarak empoze edilmesi aslında zenci ırkının köleliğine bir başkaldırı değil, sızlanmalı bir boyun eğıştır. Cazdaki isyanı içeren tüm temalar daha önceden planlanmış bir şemaya sıkı sıkıya bağlıdır. Caz, isyanı kesin bir itaate bağlamaktadır. Zencinin ten rengi ile saksafonun gümüş renginin parlaklığı bile Adorno' ya göre bir renk efektidir.²⁵⁵ Zencilik ya da zenci ırkı, caz müziğinde korunan bir canlılık değil, kullanılan bir metadır. Caz müziğinin ciddi olarak dinlenen bir müzik değil de, dans ya da fon müziği olması Adorno' ya göre sadece ezilen bir ırkla olan ilişkisinin kopuk

²⁵⁴ Sezgin Kızılcıkelik, **Frankfurt Okulu**, s. 332

²⁵⁵ Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, s.270

olmadığını, bireysel öznenin de bu müzik içinde yok olduğunun bir göstergesidir. Caz müziği, bireysel özne ile birebir bir ilişki kuramamaktadır. Böylece her türlü olumsuzlama gücünden de uzak kalmaktadır.

Sonuç olarak eleştirel teoriye göre, mevcut toplumsal düzende sanatın önünde ona düşen çok önemli bir görev ve iki seçenek vardır. Sanat ya verili olanı olumlayarak, kültür endüstrisine katılacak ve böylece mevcut toplumsal şartların değiştirilebilirliğine ilişkin son umut da ortadan kalacak ya da toplumsal düzenle olan diyalektik ilişkisinden gelen potansiyeli kullanarak, olumsuzlama ve eleştiri gücüyle, mevcut duruma alternatif ütopyaalar üreterek insanlık için kurtuluş ümidinin kaybolmadığını gözler önüne serecektir. Yani eleştirel teoriye göre sanat, kullanım tarzı ve amacına göre söz konusu toplumsal tahakkümün etkin bir aracı olabildiği gibi, bu tahakkümü ortadan kaldıracak potansiyeli harekete geçirecek bir güç de olabilir. O halde, bu noktada sanatçıya çok önemli bir görev düşmektedir. Eleştirel teori için sanatçı sadece yetenekli kişi değil, aynı zamanda toplumsal anlamda muhalif kişidir. Verili olan, var olan na yetmediği için sanat yapmaktadır. Dolayısıyla eleştirel teori için "sanat sanat içindir" düşüncesi boş bir düşüncedir. Sanat toplumsal muhalefetin en büyük aracıdır. Sanatçı için toplumsal muhalefet bir bireysel bilinç içeriğidir.

Ancak sanatın ve sanat eserinin doğası ve işlevi gereği, sanatçıda toplumsal muhalefet şeklinde oluşan bu bireysel bilinç, salt bireysel düzlemde kalmamalı, sanatçı bunu ortaya koyduğu yapıyla toplumsal alana yaymalı ve böylece verili düzenin dışına çıkabilecek toplumsal dinamikleri harekete geçirmelidir. İşte bu noktada, en başından en sonuna kadar kültür endüstrisinin öğeleriyle ve bu öğelerin tek tek biretlerin zihninde oluşturduğu ön yargılar karşısında gerçek sanatın toplumla hangi araçlarla buluşabileceği sorusu eleştirel teorinin cevaplaması gereken bir sorudur? Başka bir deyişle, kültür endüstrisinin tüm ajanları yoluyla bütünüyle araçsal aklın hakimiyetine girmiş toplumsal bilinç karşısında, sanat hangi yolla bir değişikliğe neden olacaktır? Kültür endüstrisini sistemi içinde gerçek sanat kendi pozisyonunu ve etkinlik alanını nasıl ve neye göre belirlemelidir? Bu sorular eleştirel

teorinin cevaplama gereken sorulardır. Ne var ki ne Horkheimer'ın ne de Adorno'nun çalışmalarında bu sorulara tatminkar bir cevap bulunmamaktadır. Bu noktada eleştirel teorinin yukarıda sorulan sorulara ilişkin cevaba en yakın açıklaması sanatın kendisinin bu kurtuluşu gerçekleştiremeyeceği, onun kurtuluşun kendisini değil, bu kurtuluşun var olabilirliğine dair vaadi sunmakta olduğu şeklindedir. Bu anlamda eleştirel teori, sanatı bir reçete olarak değil, insanların bilinç seviyelerini kurtuluşu gerçekleştirecek dinamiklerin ortaya çıkarılması için gereken noktaya çekebilecek bir araç olarak ele almaktadırlar. Çalışmanın başında ifade edildiği gibi eleştirel teoriye göre kurtuluşu kesin olarak verebilecek tek bir ilaç yoktur, eleştirel teori reçete yazmamakta, teşhis koyup yol göstermektedir. Sanatta teşhis konulan bu hastalıkta çare değil, çareye götürecek olan yoldur. Ancak bu açıklamaya rağmen sanatın, bir kurtuluşun var olabilmesine ilişkin bir vaadi tek tek bireysel bilinçlere hangi yolla - örneğin kültür endüstrisi ajanlarını farklı bir şekilde kullanarak mı? - yerleştireceği sorusu hala havada kalmaktadır.

Aslında eleştirel teorinin bu konudaki eksikliği eleştirel teoriyi oluşturan düşünürlerin kendi eserleri ve onların algılanış biçimlerine bakıldığında daha rahat görülebilir. Özellikle Adorno, hayatı boyunca yazdığı eserlerin anlaşılmasında yönünde eleştiriler almış, kendisi de bu özelliğinden içten içe bir memnuniyet duymuş, hiçbir zaman anlaşılma gibi bir derdi olmadığı gibi, anlaşılması zor bir dille yazmaya özel bir çaba göstermiştir. Adorno özelinde ortaya çıkan bu özelliğin bir sonucu olarak eleştirel teori de, tümünden bozulmuş bu toplumsal düzen içinde gerçek sanatın anlaşılma zorluğunu doğal bir sonuç olarak kabul etmekte ancak diğer yandan bu sanata onu anlamayan bireylerin oluşturduğu toplumsal düzeni değiştirecek potansiyelleri ortaya çıkarma görevi yüklemektedir. Bu noktada eleştirel teori açık bir biçimde kendiyle çelişmektedir.

Eleştirel teorinin ortaya koyduğu sanat anlayışından yapılacak bir çıkarımla şu söylenebilir: Sanat, verili olanı değiştirme adına bir sığınak olacaksa eğer, önce kendi varlığını sürdürebilecek bir sığınağa, kültür endüstrisinin etkisini hissettirmede bir toplumsal alana ihtiyaç duymaktadır.

Ancak eleştirel teori, bu konuda derin bir umutsuzluk içindedir. Eleştirel teoriye göre, toplumsal alanda tahakkümden kaçış yoktur. O halde sanatın da kendini bir muhalefet olarak gerçekleştirdiğinde o toplumsal yapının içinde bireysel bilinçlerle buluşma imkanı yoktur.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Karl Marx, Feurbach Üzerine Tezlerin 11. bölümünde, bugüne kadar filozofların dünyayı anlamaya çalıştıklarını ancak artık onu değiştirme zamanının geldiğini ifade etmiştir. Bu kesin ve toptancı yargı, Marx' ın yaşadığı dönem ve yine Marx' ın kendi felsefi sisteminin içerdiği kesin yargı ve beklentiler göz önüne alındığında, tartışılır olsa da savunulabilir bir tez olarak düşünülebilir. Gerçekten de Marx' ın felsefe yaptığı dönem, yüzyıllardır süregiden felsefi problemlerin değişmeye yüz tuttuğu bir dönem olarak ortaya çıkmaktadır.

17. Yüzyıldan beri insanın doğa ve dünyayla olan ilişkisi ve onların karşısında kendini özne mi nesne mi; köle mi efendi mi olarak konumlandıracağı sorunu ve bunun gibi problemler felsefenin ana problem alanları olarak ortaya çıkmaktaydı. Ancak 19. Yüzyıla, özellikle de diyalektik düşüncenin, felsefi düşünüş tarzı olarak yeniden ve bambaşka bir biçimde öne çıkmasıyla birlikte, felsefe, yalnızca var olan üzerinde düşünen, varlığı bu açıdan yorumlayan bir düşünce etkinliği değil, var olanın olumsuzlanması suretiyle, yaratan bir düşünce tarzı olarak da tekrar öne çıkmıştır. Bu açıdan Kant'ta ilk işaretlerinin ortaya çıktığı ancak, gerçek anlamda Hegel'le başladığı söylenilebilecek olan ve kesinlikle K. Marx'la en yüksek seviyesine çıkan Alman diyalektik düşünce geleneğinin felsefi düşünce tarihine kattığı en önemli özellik, anlamının yanında yaratmanın, dolayısıyla değiştirmenin, yeniden inşa etmenin de felsefi bir işlev olduğunun hatırlanmasıdır. Diyalektik düşüncenin, Alman coğrafyasındaki yeniden inşası felsefeye, yeni bir ivme kazandırmış ve Karl Marx da bu ivmenin zirve noktası olarak, kendinden önceki felsefelerle, kendi düşünce sistemi arasına kesin bir sınır çizme hakkını kendinde görebilmiştir. Bununla birlikte, Karl Marx, kendinden önceki tüm felsefi düşünüşlerin, ya da ortaya atılan felsefi problemlerin, toptan

tarihsel bir sürecin uğrakları olduğunu ve bu açıdan dünyayı değiştirme gerekliliğinin bir tercih değil, bir zorunluluk olduğu iddiasındadır.

Oysa Marx'tan neredeyse bir yüzyıl sonra, dünya, hem felsefi, hem siyasi, hem ekonomik, hem de kültürel açıdan K. Marx'ın yaşadığı ve dahası ön gördüğü dünyadan tamamen farklı bir noktaya gelmiştir. Yaşanan tarihsel gelişmeler, Marx'ın diyalektiğinde ortaya koyduğu tez ile antitez arasındaki ilişkinin belli oranda doğruluğunu; ancak bu ilişkinin nihai bir sentezde birleşme imkânının giderek daha zor bir hal aldığını göstermiştir. İşte eleştirel teori de bu felsefi ve tarihsel miras üzerinde yükselen bir felsefi düşünce geleneğidir. Eleştirel teorisyenler, Marx'ın ortaya koyduğu şekliyle diyalektik düşünmenin, toplumda ortaya çıkan bozuklukların tahlili açısından ne kadar başarılı olduğunu görebilmiş ancak Marx'ın tedavi konusunda nasıl büyük bir yanılgıya düştüğünün de farkına varabilmişlerdir. Bu açıdan, eleştirel teorisyenlerin ortaya çıkış amacı, değişen bu dünya karşısında yapılması gerekenin artık onu değiştirmekten önce, yeniden bir anlama faaliyeti olduğunun bilinciyle, toplumsal eleştiriyi, herhangi bir teşhiste bulunmadan, böylece Marx'ın düştüğü yanılgıya düşmeden, sonuna kadar sürdürme olarak ortaya çıkmıştır.

Eleştirel teorisyenler bu amaçla yöneldikleri toplumsal yapı karşısında Marx'tan bu yana değişmeden kalan tek şeyin toplumsal tahakküm olduğunu görmüşlerdir. Bu yüzden de kendi düşünce sistemlerinin merkezine bu tahakkümü koymuşlar ve hemen her açıdan söz konusu tahakkümün yarattığı olumsuz tabloyu gözler önüne sürerek bu tahakkümü ortadan kaldıracak ve dolayısıyla söz konusu olumsuz tabloyu aşacak bir toplumsal bilinç düzeyini oluşturmayı hedeflemişlerdir. Üstelik Marx sonrası gelişen süreç, söz konusu toplumsal tahakkümün alanını insanın hiçbir şekilde dışına çıkamayacağı oranda genişletmiş ve birey kendini tanımlayıp konumlandırarak bir mecra bulamaz duruma düşmüştür. Bu noktada Max Horkheimer ve Theodore Adorno başta olmak üzere eleştirel teoriyi oluşturan tüm filozoflar söz konusu toplumsal tahakkümün birey üzerindeki bu olumsuz ve geri dönülemez tahribatını çağın insanının ve felsefi düşüncesinin temel

problem alanı olarak görmüşler ve söz konusu tahribatın kökenlerini araştırma adına felsefe tarihini yeniden ve bu pencereden sorgulamayı gerekli hatta zorunlu görmüşlerdir.

Eleştirel teorinin tüm felsefi düşünce tarihini, çağın bunalımının en önemli müsebbibi olarak değerlendirmesi, en azından böyle bir sorgulamanın zorunluluğunu vurgulaması aslında hem eleştirel teorinin kökeni hakkında hem de eleştirel teorisyenlerin felsefe yapma biçimi hakkında oldukça önemli ipuçları vermektedir. Neredeyse tümü Alman olan ve Alman felsefi formasyonu ile yetişen eleştirel teorisyenler bu kökten aldıkları etkiyle düşünce tarihiyle insanlık tarihini bir, en azından çok yakın ve doğrudan ilişkili süreçler olarak ele almaktadırlar. Alman idealizminin her noktasına az ya da çok sirayet eden bu unsur, Hegel’de olduğu gibi tam bir özdeşlik biçiminde karşımıza çıkmasa bile eleştirel teoride de kendini göstermektedir. Eleştirel teoriye göre, düşünce tarihi, insanlık tarihini kesin bir biçimde etkilemiş ve büyük oranda belirlemiştir ancak uygarlık tarihi de aynı biçimde düşünce üzerinde etkili olmuştur. Yani, ortada Hegel’de ya da Marx’ta olduğu gibi kusursuz bir dünya düzeninde son bulan ya da bulacak bir özdeşlik ilişkisi değil, hiç bitmeyecek olan bir karşılıklılık ilişkisi vardır. Bu anlamda, eleştirel teorisyenler düşünce tarihini ya da insanlık tarihini asla bitmiş ya da mükemmele evrilerek bitecek bir süreç olarak görmezler. Bu durum, eleştirel teorinin felsefe yapma biçimini doğrudan belirleyen ana unsurdur. Hiçbir biçimde bitmeyecek bir karşılıklılık ilişkisi ve hiçbir biçimde sona ermeyecek çatışkılı bir etkileşim süreci ancak ve ancak hiçbir zaman kesilmeyecek bir diyalektik düşünme tarzıyla anlaşılabilir. Başka bir deyişle eleştirel teorisyenlere göre, topluma, tarihe ve felsefeye en genel ifadeyle insanlığa en doğru yönelim tarzı, bitmeyen, sentezle sonuçlanmayan diyalektik bir eleştirel bilinçle gerçekleşebilir.

İşte bu diyalektik düşüncenin Adorno ve Horkheimer’in terminolojisindeki karşılığı negatif diyalektiktir. Negatif diyalektik, basitçe, eleştirel teorinin felsefe yapma biçimidir. Bu yöntem eleştirel teorinin kendi köklerinden doğmakla birlikte, aynı köklerden bir kopuşu da ifade eder. Max

Horkherimer ve Theodore Adorno'ya göre, kendilerinden önceki diyalektik felsefeler, insana hep yanlış bir pencereden ama doğru bir araçla bakmışlardır.

Eleştirel teori, özellikle temel çıkış noktaları olan Marx felsefesinin toplumsal eleştiriye, belirli bir noktaya kadar getirip, ondan sonra bırakmasını, felsefi bir hata olarak görmekte ve bu anlamda Marx'ın doğru bir biçimde kullandığı diyalektiği yanlış bir yargı ile sonlandırdığı için, Marx felsefesinin, yeni bir biçim kazandırılması gereken eksik bir düşünce olduğu kanısındadır. Marx'ın diyalektik süreci keserek vardığı bu yanılgısı ve mevcut toplumsal düzenin giderek daha olumsuz bir tablo oluşturması, eleştirel teoriyi her durum ve şartta sürdürülmesi gereken diyalektik bir toplum eleştirisinin gerekliliği düşüncesine yöneltmiştir.

Özetle eleştirel teori, Marx'ın teşhisinin doğru ancak tedavisinin yanlış olduğu kanısındadır. Bununla birlikte, Marx'ın yanılgısı, diyalektik yöntemin de Marx dönemindeki toplumsal tahakkümle sınırlanmasına neden olmuştur. Oysa eleştirel teorinin ortaya çıkış şartlarını oluşturan toplumsal düzen içinde tahakküm hem niteliksel hem de niceliksel açıdan çok daha farklı ve yoğun bir boyut kazanmıştır. Bu anlamda yapılması gereken, Marx felsefesindeki doğru öğeleri, - yani diyalektik toplum eleştirisini ve buna ilişkin unsurları - almak ve hem Marx'tan bir yüzyıl sonra hem de toplumsal tahakküm sürdükçe ve şekil değiştirdikçe geçerliliğini koruyacak bir biçimde yeniden bir yorumla şekil verme olmalıdır. İşte hem eleştirel teorinin, hem de onun negatif diyalektiğinin temel çıkış noktası bu gerekliliktir.

Bu çalışma eleştirel teoriden yaklaşık yarım yüzyıl sonra, günümüz toplumsal şartlarının yeniden bir felsefi eleştiriye tabi tutulması yolunda bir eksikliğin ve dolayısıyla böyle bir gerekliliğin var olduğunu iddia etmekte ve bu gereklilikte eleştirel teorinin bir model olup olamayacağını tartışmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, eleştirel teorinin ortaya koyduğu toplumsal tahakkümün bugün de daha da artan bir yoğunlukla devam ettiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla eleştirel teorinin ortaya koyduğu toplumsal eleştiri

biçiminin bugün de geçerli bir yöntem olduğu iddia edilebilir. Ancak, bu iddianın temelli olabilmesi için eleştirel teoriyi özellikle çağdaşı felsefelerden ayıran ve onu özgün kılan, böylece de günümüz felsefi tablosunda bir model olabileceği kanısını uyandıracak unsurları ortaya koymak gerekir.

İlk bakışla verilecek acele bir yargıda eleştirel teorinin yirminci yüzyıl felsefesinin tipik bir örneği olduğu söylenebilir. Özellikle 20. Yüzyıl felsefesine damga vuran kötümser tablonun kendini en açık bir biçimde eleştirel teoride gösterdiği makul bir iddia gibi gözükmemektedir. Gerçekten de eleştirel teori ve onun toplumsal eleştiri yöntemi olan negatif diyalektik, içinde derin bir umutsuzluğu barındırmakta, sürekli bir yadsıma düşüncesi, sürekli bir olumsuzluk halini varsaymaktadır. Bu da 20. Yüzyılın sadece felsefi değil, daha çok siyasi, ekonomik ve toplumsal şartlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, eleştirel teorinin 20. Yüzyıl felsefesinin tipik bir örneği olduğu değerlendirmesi yapılabilir. Gerçekten de, 20. Yüzyıl filozofu için içinde bulunulan şartlar, dünya savaşlarının, faşizmin, ekonomik sömürünün en sığ düzeyde hissedildiği bir dönemdir, özellikle Marxist hareket beklenen somut başarıyı sağlayamamış ve böylece, derin bir umutsuzluğa kapılmıştır. Eleştirel teori de, diğer Marxist temelli felsefeler gibi, bu umutsuzluğu kendi felsefelerine yansıtmışlardır. Ancak eleştirel teori, kendisiyle çağdaş olan felsefelerden farklı olarak insanın içine düştüğü umutsuz durum için toplumsal tahakkümün dışında başka bir müsebbip aramamıştır. Bu da bir bakıma, eleştiriye tabi tutulan mevcut toplumsal düzenin ortadan kalkması sonucu insanın kurtuluşa erebileceği seçeneğinin bir ihtimal olarak bırakılması anlamına gelmektedir.

Örneğin, Horkheimer' in mevcut toplumsal düzen karşısında bireyin yaşadığı psikolojik durumu ortaya koyması ve bu durum karşısında insanın yaşadığı çaresizlik, A. Camus felsefesinde, bireysel olarak yaşanan yaşamın ontolojik saçmalığından kaynaklanan, “doğal” olarak, yaşayan ve düşünen her insanın karşılamak zorunda kaldığı bir durum olarak gösterilmektedir. Hem Camus felsefesinde hem de eleştirel teoride bu absurde durum karşısında bireyin takınacağı tavra ilişkin iki seçenek vardır. Birey ya kabul

edecek ve güdük bir bilinçle bu absürde durumla yaşamaya razı olacak ya da başkaldıracaktır. İşin daha da ilginç başkaldırma için seçilen araç hem Camus felsefesinde hem de eleştirel teoride sanat olarak belirtilmiştir. Ancak bu başkaldırı Camus'de yaşamın temel özelliği olan, dolayısıyla kesinlikle ortadan kaldırılamayacak olan absürde durum karşısında anlık bir rahatlama, bir nefes alma imkânı sağlarken, eleştirel teoride, mevcut toplumsal tahakküm karşısında, bireyin kendine özgü, özerk bir alan edinmesinin yolunu açan bir bilince kavuşmayı sağlamaktadır. Son tahlilde, eleştirel teorinin, umutsuz tavrına ilişkin şu söylenebilir: Umutsuzluk, yaşanan onca kıyım ve insanın tahribatı karşısında 20. Yüzyıl felsefesi içindeki bir düşüncenin kaçamayacağı bir durumdur. Eleştirel teorinin içinde de bu derin umutsuzluk açıkça hissedilmektedir. Ancak eleştirel teori, bu umutsuzluğu ontolojik bir gerçeklik olarak ya da insanın doğal hali olarak algılamamakta ve bu açıdan bu yaşanan umutsuzluk içinde, söz konusu umutsuzluğu yaratan toplumsal tahakkümü aşma potansiyellerinin olduğunu düşündürmektedir.

Bu çalışma en temel olarak bu potansiyellerin peşinden gitmeye çalışmaktadır. Bunu da ancak negatif diyalektiğin ve eleştirel teorinin, kendine yönelmesiyle gerçekleştirebileceğini iddia etmektedir. Çünkü eleştirel teorinin doğası böylesi bir içe bakışı mümkün kılmaktadır. Eleştirel kuramın, kendi dönemindeki toplumsal düzenin olumsuz tablosunu, insan eliyle ortaya çıkmış bir tablo olarak betimlemesi, onun hem kendine olan bir içe bakış imkânını hem de kendinden önceki felsefi disiplinlerle olan güçlü bir bağ kurma ve bir sorgulama ilişkisi içine girme imkânını olanaklı kılmıştır. Eleştirel teori, insanlık tarihini, toplumsal tahakkümün tarihi ile bir tutarken ve bu anlamda, tarihsel seyri kötümser bir bakış açısıyla irdelerken aslında bir yandan da bu olumsuz durumu, tarih boyunca oluşan felsefi paradigmanın yanlışlığına ya da eksikliğine bağlamaktadır. O halde eleştirel teori için yapılması gereken şey, mevcut toplumsal tabloyu bu denli karamsar bir duruma getiren felsefi mirasla hesaplaşmadır. Bu da ancak negatif bir diyalektikle gerçekleşebilir. Bu, eleştirel teoriyi yirminci yüzyıl felsefelerinden ayıran önemli bir ayırt edici unsurdur. Eleştirel teori, tarihi, doğa ile insan

arasındaki mücadelenin tarihi olarak görürken bu mücadeleyi insan adına yöneten gücü de döneme hâkim olan felsefi paradigmlar olarak belirler. Bu, insan eliyle kurulan tahakkümün yine insanın kendi bilinç potansiyellerini gerçekleştirilmesiyle ortadan kaldırılabileceği gibi bir umudu içerdiği gibi, umut edilen bu kurtuluşu gerçekleştirecek bilincin de ancak geçmiş felsefi mirasla bir bütün olarak ciddi bir hesaplaşmanın sonunda ortaya çıkacağı iddiasını da taşımaktadır.

Bu durum, eleştirel teorinin, hem Marx'la hem Hegel'le hem Kant'la bir bütün olarak da Alman idealizmiyle ikircikli gibi görünen ilişkisini de açıklamaktadır. Eleştirel teori için, mevcut toplumsal düzenin birinci müsebbibi olarak bütün felsefe tarihi bir eleştiri nesnesidir. Ancak, kurtuluş da yine doğru oluşturulacak bir felsefi paradigma ile gerçekleşebilir. O halde, eleştirel teori için bir bütün olarak felsefe tarihi ile kurulacak doğru bir ilişki, söz konusu doğru bilinci gerçekleştirecek potansiyelleri harekete geçirecek unsurları almak, ancak mevcut olumsuz toplumsal tabloyu yaratan unsurları ortadan kaldıracak bir eleştiriye de devam ettirmek olacaktır. Bunun içindir ki eleştirel teori bir yandan Alman idealizminin temelinde bulunan akıl anlayışını kabul ederken diğer yandan, bu felsefelerin tümüne karşı çıkmaktadır. Yine bu sebeptendir ki, doğrunun nesnelliği konusunda klasik felsefeyle aynı çizgideyken, mutlaklık konusunda klasik felsefeye en şiddetli saldırıların öznesisidir. Horkheimer'ın eleştirel teoriyi felsefe temelli bir toplumsal araştırma biçimi olarak nitelendirmesi de, eleştirel teori ile felsefe ve toplum arasındaki ilişkinin bu boyutunu açıklar niteliktedir. Özetle eleştirel teorinin, felsefe tarihiyle özellikle Alman idealist felsefesi ile olan ikircikli ilişkisi bir kafa karışıklığının göstergesi değil, tam tersine var olan hastalığın nedeninin de çaresinin de felsefede olduğuna dair kanısından ileri gelmektedir.

Özetle eleştirel teori, özellikle 20. Yüzyılda ortaya çıkan Marxist temelli ya da diyalektik yöntemi bir şekilde kullanan felsefi düşüncelerden daha farklı bir noktadadır. Eleştirel teori, insanın içinde bulunduğu karamsar durumu, ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmemekle, insanın bu karamsar tablodan kurtulmak için gerekli potansiyeli taşıdığına ilişkin umudu da içermektedir.

Bununla birlikte, söz konusu karamsar tablonun, insan eliyle ortaya çıkmasının kabulü ve bu tablonun bireyin tarihiyle eş zamanlı gitmesi, eleştirel teorinin bir bütün olarak felsefe tarihi ile hesaplaşması sonucunu doğurmuş, bu da bu teoriyi çağdaşlarından, sorunun kökenine inecek bir metodolojiyi benimsemesi açısından daha ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Bu öncüller, eleştirel teorinin negatif diyalektiğinin, geleceğe yönelik bir kötümserlikten çok, geçmişe yönelik bir hesaplaşmaya yönelttiği sonucunu doğurmaktadır. Burada, eleştirel teorinin yirminci yüzyıl felsefesinin genel eğilimi olan karamsar tabloyu hiç taşımadığı iddia edilmemekte ancak söz konusu olumsuzluk karşısında eleştirel teorinin insanın çaresiz ve eli kolu bağlı bir durumda olması gerekmediğini, dolayısıyla da bu olumsuz tabloyu kabul etmeyip ona direnebileceğini gösterdiği, en azından bugün bu teoriden böyle bir momentin çıkarılabileceği iddia edilmektedir.

Görüldüğü üzere, eleştirel teori negatif diyalektik anlayışını temele alarak mevcut toplumsal düzen hakkında doğru bir tespit yapmıştır. Bu çalışmada aynı tespitin bugünün yeni tahakküm biçimlerini anlamada da faydalı olacağı iddia edilmektedir. Ancak eleştirel teori, söz konusu teşhisin sonunda, her ne kadar bir tedavi önermediğini iddia etse de aslında tahakkümden kurtuluş için bir reçete sunmaktadır. Bu reçete sanattır. Eleştirel teoriye göre, sanatın içinde yaratı unsuru alternatif bir dünya düzeni oluşturacak ve bu dünya düzeni de toplumda varolan potansiyelleri harekete geçirecektir. Ancak bu noktada sanatın bunu nasıl yapacağı bir önceki bölümde gösterildiği gibi açıklanmadan bırakılmıştır. Eleştirel teori, sanatın tahakkümden nasıl azade kaldığını anlatmış ancak toplumun tümüne dair bir biliş aydınlanmasını tek başına nasıl sağlayacağını anlatmamıştır. Bu eksiklik sıradan bir açık değildir. Zira eleştirel teori, tüm toplumsal tahakkümü bu noktada bağlamaktadır.

Buradaki tutarsızlık eleştirel teori adına son umudun da ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Son umudun ortadan kalması da eleştirel teoriyi kapalı ve bir şey söylemeyen, yaratmayan, statik bir eleştiri durumuna getirmektedir. Bu çalışma eleştirel teorinin dinamik temellerine geri dönmenin, onun

yeniden bir değerlendirmeyeyle gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Bu yeniden değerlendirmede kültür endüstrisi kavramı üzerinden ve günümüz kültürel metaların eleştirel teori bağlamında irdelenmesiyle gerçekleşmelidir. Bu da ancak eleştirel teoriyi salt Marksist çerçeve içinden değil de daha geniş bir perspektiften ele alınmasıyla gerçekleşebilir. Eleştirel teori eğer yalnızca Marksist geleneğin eleştirel bir uğrağı olarak düşünülürse, bir ideoloji içine hapsolür, statikleşir. Oysa eleştirel teori bunu aşacak dinamiklere sahiptir.

Mevcut toplumsal tahakküm eleştirel teorinin, kültür endüstrisi kavramıyla özetlenen kültür eleştirisinde isabetli bir biçimde tespit ettiğı gibi, artık salt ekonomik açıdan değil, daha çok kültürel açıdan gerçekleşmekte, böylece sömürü salt ekonomik sömürü değil, insani değerlerin sömürüsü halini almaktadır. Üstelik 20. Yüzyılın sonlarından itibaren yaşanan döneme damgasını vuran internet kültürü, toplumsal tahakkümün kültürel biçimini daha derin ve daha üst bir boyuta taşımıştır. Artık bireyler sanal kimlikleriyle yaşayan kimlikleri arasında sıkışıp kalmakta ve bu anlamda kültür endüstrisinin salt nesnesi değil aynı zamanda öznesi olmaktadır. Artık, bireyler kendi hayal güçlerini, kültürel ajanlarla değil kendi elleriyle öldürmekte, yaratıcılıklarını, kendileri hadım etmektedirler. Dolayısıyla günümüz açısından tahakküm hiç olmadığı kadar kültürel, sorun da hiç olmadığı kadar bireysel kimlik sorunu olmuştur. Bu noktada yarım yüzyıl önce, o dönemin şartlarından yola çıkarak oluşturulan bir alternatif olarak negatif diyalektiğın, ilk haliyle bu kimlik sorununu çözmesini beklemek, gerçekçi bir çaba olmayacaktır. Eleştirel teorisyenler için Marx felsefesi nasıl kendi çağı için uygun ancak yeni oluşan şartlar karşısında eksik ve aşılması gereken bir başlangıç noktası ise, toplumsal tahakkümün günümüzde adığı yeni biçim de eleştirel teorinin bu dönemin felsefesini yapma için bir uyarlanarak aşılması gereken bir başlangıç noktası olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Bu anlamda eleştirel teori, Nietzscheci bağlamda bir değer felsefesi olarak değerlerin değersizleştirilmesi bağlamında ele alındığında temellerinde var olan dinamik yapıya kavuşacak ve günümüz felsefi sorunları için önemli bir model haline gelecektir.

Eleştirel teoriye, bir yüzyıl önce Marx'a eleştirel teorisyenlerin yaptığı gibi yeniden bir değerlendirmeye yönelmek ve belirli yadsımayla yaklaşmak, günümüz felsefi problemleri açısından önemli bir bakış açısı sağlayabilir. Bu noktada, bu çalışma, günümüz felsefi problemleri açısından, eleştirel teorinin, kendisine dönmesi ve kendisini eleştiri nesnesi olarak ortaya koyması gerektiğini iddia etmektedir. Bu potansiyel negatif diyalektiğin kendisinde zaten vardır. Bu özeleştiri ve belirli yadsıma şunu iddia etmeyi sağlayabilir: Eleştirel teori ve onun eleştiri biçimi olan negatif diyalektik, sürekli bir toplumsal eleştiri açısından ideal bir modeldir, ancak çağımızda bireyin yaşadığı kimlik bunalımında onun pozisyonunu belirlemek için geçerli bir model değildir. Bu noktada eleştirel teori bize sürekli bir toplumsal muhalefetin zeminin sağlar, toplumsal tahakküme karşı sağlanacak bu sürekli diyalektik eleştiri, bireysel bir bilinç olarak hayatımızı yönlendirdiğinde, bireysel bir kimlik edinme için insanda var olan potansiyel gerçekleşecek ve eleştirel teorinin sadece bir sınıfla sınırlamayıp tahakküm altında olan toplumsal düzenin tümüne yaydığı teori-pratik bağı, bireysel ve toplumsal düzlemde gerçekleşmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

A. T.W. ADORNO VE M. HORKHEIMER'IN KENDİ ESERLERİ

THEODORE W. ADORNO

ADORNO, THEODOR W.; **MİNİMA MORALİA: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları

ADORNO, THEODOR W.; **NEGATIVE DIALECTICS**, çev. E.B.Eshton, Routledge Yay

ADORNO, THEODOR, W.; “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış” **Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi**, çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yay., 2009, İstanbul

ADORNO, Theodor,W.; “Kültür ve Yönetim”, **Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi**, çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yay., 2009, İstanbul

ADORNO, Theodor,W.; “Kültür Eleştirisi ve Toplum”, **Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi**, çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yay., 2009, İstanbul

ADORNO, Theodor, W.; “Almanya’da Kültürün Dirilişi”, **Eleştiri, Toplum Üzerine Yazılar**, çev. M.Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2006, s. 69 – 82

ADORNO, Theodore, “On The Logic Of The Social Sciences” **The Positivist Dispute In German Sociology**, çev. David Frisby, Glun Adey, Heinemann Pub., London, 1977, s. 105 - 122

MAX HORKHEIMER

HORKHEIMER, MAX; "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 10 - 15

HORKHEIMER, MAX; "Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s.87 – 138

HORKHEIMER, MAX; "Felsefi Antropoloji Üzerine" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 141 – 165

HORKHEIMER, MAX; "Metafiziğe En Son Saldırı" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 289 – 335

HORKHEIMER, MAX; "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 339 – 388

HORKHEIMER, MAX; "Yeni Sanat ve Kitle Kültürü" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 141 – 165

HORKHEIMER, MAX; "Materyalizm ve Ahlak" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 50 – 85

HORKHEIMER, MAX; "Materyalizm ve Metafizik" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 16 – 49

HORKHEIMER, MAX; "Hakikat Sorunu Üzerine" **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s. 169 – 209

HORKHEIMER, MAX; “Dün Üzerine Düşünceler” **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul, s.212 – 214

HORKHEIMER, MAX; **Alacakaranlık**, çev. İlknur Aka, Kırmızı Yayıncılık, 2009, İstanbul

HORKHEIMER, Max; **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 7. Baskı, 2008, İstanbul

ADORNO VE HORKHEIMER

ADORNO, Theodor, W., HORKHEIMER, Max, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Nihat Ünler, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010

ADORNO, Theodor, W., HORKHEIMER, Max, **Sosyolojik Açılımlar**, çev. M. Sezai Durgun, Adnan Gümüş, Bilge Su Yay., Ankara, 2011

B. DİĞER ESERLER

ANDERSON, Perry; **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yay., 2007

BENHABİB, Şeyla, **Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme**, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, 2005, İstanbul

BOTTOMORE Tom, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, çev. Mete Tuncay, İletişim Yay. 3. Baskı, 2002, İstanbul

BOTTOMORE Tom, **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yayınları

CEVİZCİ Ahmet; **Felsefe Tarihi: Thales’ ten Baudrillard’ a**, Say Yayınları, 2010

ÇİĞDEM AHMET, **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jurgen Habermas Üzerine Bir Çalışma**, İletişim Yayınları, 2008, İstanbul

DELLALOĞLU Besim,F., **Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum**, Say Yayınları, 2007

ENGELS Friedrich, **Anti – Dühring,: Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor** çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1995, Ankara

HOMEROS, **Odysseia**, çev. Fulya Koçak, Arkadaş Yayınevi, 2009, İstanbul

JAY, Martin; **Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi**, çev. Ünsal Oksay, Belge Yayınları, 2005, İstanbul

JAY, Martin; **Adorno**, çev. Ünsal Oksay, Der Yayınları, 2001, İstanbul

KANT, Immanuel; **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, İstanbul

KEJANLIOĞLU, BEYBİN, D., **Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya**, Bilim ve Sanat Yay, 2005, Ankara

KIZILÇELİK, Sezgin; **Frankfurt Okulu**, Anı Yayınları, 2. Baskı, 2008, Ankara

LARRAIN, Jorge; **Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak**, çev. S. Çeviker, Toplumsal Dönüşüm Yay. , 1986, İstanbul

LUKACS, György, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2006

MARCUSE, Herbert; **Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 3. Baskı, 1998, İstanbul,

MARX, Karl; "Feuerbach Üzerine Tezler", **Felsefe Yazıları**, ed. Ömer Türkeş, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, 2. Baskı, 2009, İstanbul

NIETZSCHE, Friedrich W.; **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 4. Baskı, 2009, İstanbul

REIJEN, Williem Van; **Adorno: Bir Giriş**, çev. Mustafa Cemal, Belge Yayınları, 1999, İstanbul

SADE, De Marquis; **Julliette: 2.Kitap –Suç Kardeşliği** çev. Munire Yılmaer, Çivi Yayınları, 2004

SLATER, Phil; **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Özden, Kabalcı Yayınları, 1998, İstanbul,

SOYKAN, Ömer Naci, **Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Yolculuklar**, Bulut Yayınları, 2000

STAUTH, Georg, TURNER Bryan S., **Nietzsche'nin Dansı**, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., 2. Baskı, 2005, Ankara

C. MAKALELER

ATAAY Faruk, KALFA Ceren, “Modern Prens’ ten Post - modern Prens’e: Gramsci’nin Siyasal Parti Kuramı Üzerine” **Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi**, sayı 15, 2008, s. 26 – 49

AYTAÇ, Ömer, “Kapitalizm ve Hegemonya Kavramı Bağlamında Boş Zaman” **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2004 Cilt: 28 No:2 s. 115 – 138

BALDIZ, Bekir; “Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi” **Sosyoloji Dergisi**, sayı:12–13, 2004, s.135 -158

BÜLBÜL Kudret, “Antonio Gramsci: bir yaşam felsefesi ya da bir felsefesinin yaşamı” **Felsefelogos Dergisi**, sayı: 30 – 31, Bulut Yayınevi, 2006, İstanbul

GRÜNBERG, David, GRÜNBERG Teo; “Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm – Adorno Popper Tartışması” **Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe**; sayı:39, Yapı Kredi Yayınları, 2003, İstanbul, s.124 – 139

HABERMAS Jürgen; "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno" **Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe**; sayı:39, Yapı Kredi Yayınları, 2003, İstanbul, s. 85 – 107

HELD, David; "Horkheimer'ın Eleştirel Kuram Çözümlemesi: Epistemoloji ve Yöntem" çev. Kahraman Bozkurt, H. Emre Bağçe, **Frankfurt Okulu**, Doğu – Batı Yayınları, 2006, Ankara, s. 189 – 218

KANT, Immanuel, " "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)" **Toplumbilim Dergisi: Aydınlanma Özel Sayısı**, çev. Nejat Bozkurt, sayı.11, 2. Baskı, 2000, s. 17 – 21

KELLNER, DOUGLAS; "Frankfurt Okulu'nu Yeniden Değerlendirmek", **Frankfurt Okulu**, çev. Armağan Öztürk, Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, 2.Baskı, 2006, Ankara

KETENCİ, Taşkın; "Frankfurt Okulu'nun diyalektiği" **Felsefe Logos Dergisi**, sayı: 30 – 31, Bulut Yay. 2006, İstanbul, s.273 - 281

MC CHARTY, Thomas; "Eleştirel Kuram ve Felsefe İlişkisi Üstüne" çev. Demet Songurtekin **Frankfurt Okulu**, Doğu - Batı Yayınları, edt. Emre Bağçe, 2. Baskı, 2006, Ankara, s. 55 – 82

POPPER, Karl R.; "Sosyal Bilimlerde Mantık", **Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri**, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2010, İstanbul, s. 79 – 97

THERBORN, Göran; "Frankfurt Okulu", **Frankfurt Okulu**, çev. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2006, İstanbul,, s. 19 - 54

TOPAKKAYA, Arslan; "Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Din Kavramının Yeri, **Felsefe Tartışmaları**, sayı:40 Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008, İstanbul s. 67 – 85

ÖZET

RUTLİ, Evren Erman.

Max Horkheimer ve Theodore Adorno'da Eleştirel Teori ve Kültür Endüstrisi.

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2011

Marx Horkheimer ve Theodor W. Adorno, 20. yüzyılda geniş bir toplumsal eleştiri geliştirmeyi amaçlamışlardır. Yaşanılan çağda toplumsal düzenin bireyi sömürüye ve tahakküme dayalı bir sistemle işlediğini iddia eden eleştirel teori, bu olumsuzluğun temelinde akla yüklenen yanlış bir felsefi anlamın olduğunu iddia etmektedir. bu yanlış bilincin sonucu olarak modern toplumsal düzen bireyin ortadan silindiği bir düzen haline gelmiştir. Bu olumsuz düzewn kendini bilimsel düşüncede, aydınlanma anlayışında ve özellikle kültürel metalarda göstermekte, bireyi bunlara tahakkümü altına almaktadır.

Bu bağlamda, kültür endüstrisi kavramı eleştirel teori için en önemli kavramlardan biridir. Bu kavram kültürel alandaki tahakkümü anlatmak için kullanılır. Bu anlayışa göre kültürel alanın tahakkümü, toplumsal tahakkümün son halkasıdır. Kültür endüstrisi ile birlikte toplumsal tahakküm tamamlanmış ve bireye kaçacak bir yer bırakmamıştır.

Eleştirel teoriye göre söz konusu toplumsal tahakkümden kurtulmanın yolu sanattan geçer. Sanat, içindeki yaratıcılık unsurunu kullanarak alternatif bir dünya düzeni tasarlayabilir. Sanat bunu yapmak için önce topluma dair doğru bir felsefibilince ihtiyaç duymaktadır. Söz konusu felsefi bilinç, toplumun bütünü ile onun öğeleri arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinedir . Sanat bir yandan bu toplumsal düzenin bir parçası olduğunu unutmamalı diğer yandan da kendisinin söz konusu toplumsal düzeni değiştirebilecek potansiyelleri harekete geçirecek bir güç olduğunun da farkına varmalıdır.

Anahtar Sözcükler

1. Eleştirel Teori
2. Kültür Endüstrisi
3. Frankfurt Okulu
4. Max Horkheimer
5. Theodore Adorno

ABSTRACT

RUTLİ, Evren Erman

Critical Theory and Concept of Culture Industry on Max Horkheimer and
Theodore Adorno

Master Thesis

Ankara, 2011

Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, in 20 century, under the concept of critical theory, aimed to develop a wide range of social criticism. Critical theory, claims that it works with a system based on domination of the social order in our age and on the basis of this negativity, there is a false philosophical consciousness loaded in mind. As a result of this false consciousness, modern social structure, has become the structure of the individual is cleared away. This negative structure shows itself in scientific thought, the Enlightenment concept and particularly cultural commodities and all of the cultural field.

In this sense, concept of culture industry is the most important concept for critical theory. This concept is used to describe the domination of the cultural field. According to this understanding, the domination of the cultural field, the last link of social domination. With the culture industry, social domination is complete and there is no room for individuals to escape.

According to critical theory, art is a way to eliminate domination. Art, using elements of creativity, can design an alternative social structure. It, to achieve this, requires a true philosophical consciousness. These philosophical consciousness, the nature of the relationship between society as a whole on its elements. At this point, art, should not forget that not only itself a social phenomenon but also has the potential to design a new social

order. So, art, to get rid of domination, could be driven by the potential that exists in society.

Key Words

1. Critical Theory
2. Culture Industry
3. Frankfurt School
4. Max Horkheimer
5. Theodore Adorno

