

GİRİŞ

Frankfurt Okulu ve ilkesel olarak Okul'la birlikte anılan, birçok biçimde yorumlanmakta ve açıklanmakta olan toplumsal düşünce üslûblu-yâni eleştirel kuram, karmaşık bir olaydır. Okul'un geliştiği kurumsal temel, Eğitim Bakanlığı'nın bir kararnamesiyle 3 Şubat 1923'te resmî olarak kurulan ve Frankfurt Üniversitesi'ne katılan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ydü. Ancak Enstitü'nün kendisi, yalnızca, zengin bir tahıl tüccarının oğlu olan Felix Weil tarafından 1920'li yılların başlarında gerçekleştirilen çeşitli radikal projelerin büyük ve sürekli bir sonucuydu. Weil bu suretle 1922 yazında 'Birinci Marksist Çalışma Haftası'nı düzenlemişti. Katılanlar arasında Lukács, Korsch, Pollock ve Wittfogel vardı; tartışmaların çoğu Korsch'un yakında yayınlanacak kitabı *Marxism und Philosophie*'ye (Marksizm ve Felsefe) adanmıştı. Weil bu tür toplantıları daha ileri düzeylerde örgütlemeğe yönelmişti. Ancak marksist çalışmalara ilişkin kalıcı bir merkez oluşturulması fikri ortaya çıkınca, çabalarını ve malî kaynaklarını bu projeye ayırdı.⁽¹⁾

Enstitü'nün kuruluşu Rusya'da Bolşevik devrimin zaferi ve özellikle Almanya'da olmak üzere, merkezi Avrupa devrimlerinin yenilgisiyle üretilen özel şartlarda yer aldı. Bu kuruluş, oluşan yeni şartlarda özellikle kuram ve pratik arasındaki ilişki ve Marksist kuramı yeniden canlandıracak sol kanat entelektüeller tarafından hissedilen gereksinime bir karşılık olarak görülebilir. Bir anlamda Enstitü bir taraftan ileri kapitalist toplumlara ilişkili olarak, Marksist kuramın farklı, önbilirleyici bir biçimde felsefî ve Hegelci yeniden yorumlamalarıyla diğer taraftan Sovyetler Birliği'ndeki devlet ve toplumun gelişmesinin artan eleştirel bir değerlendirimiyle belirlenen ve 'Batı Marksizmi' olarak bilinecek geniş bir düşünce hareketinin bir kısmını teşkil etmekteydi.⁽²⁾ Bununla birlikte başlangıcında Enstitü ayırdedici bir okul kimliğinde değildi. Jay'ın söylediği gibi, '.. özgül bir okul düşüncesi, Enstitü'nün Frankfurt'tan ayrılmaya mecbur edilişinden

sonrasına kadar henüz gelişmemişti terimin kendisi, Enstitü 1950'de Almanya'ya dönünceye kadar kullanılmadı.⁽³⁾

Gerçekte Enstitü ve Frankfurt Okulu'nun tarihinde dört ayrı dönem belirlemek mümkündür. İlk dönem 1923 ve 1933 arasında Enstitü'deki araştırmanın değiştiği ve sonraları eleştirel kuramda biçimlendiği gibi tekil bir Marksist düşünce kavramı tarafından yönlendirilmediği dönemdir. Nitekim ilk yöneticisi Carl Grünberg (aynı zamanda bir iktisat ve toplum tarihçisiydi) zamanında Enstitü çalışmalarının büyük bir kısmı Austro-Marksistlerin bakış açılarıyla yakından ilişkili olarak güçlü bir ampirik karaktere sahipti.⁽⁴⁾ Grünberg açılış bildirisinde (1924) toplumsal bir bilim olarak Marksizm düşüncesini ortaya koymuştu. Burada Grünberg, 'materyalist tarih kavramının ne bir felsefî sistem olduğunu ne de olmayı amaçladığını... nesnesinin soyutlamalar olmayıp, gelişme ve değişme sürecindeki vorili somut dünya olduğunu' ileri sürmüştür. Grünberg'in yöneticiliği sırasında ve 1929'da geçirdiği felce kadar, bu Enstitü araştırmacıları tarafından alınan bir tavır olmuştur. Böylelikle Wittfogel 1931'de basılan *Çin'de Ekonomi ve Toplum*'un bir parçası olan Asya tipi üretim tarzı çalışmasını gerçekleştirmiş, Grossman 1929'da *Kapitalist Sistemde Birikim ve Çöküş Yasası* olarak basılan, kapitalizmin ekonomi yönelimlerine ilişkin çözümlerini geliştirmiş, Pollock Sovyetler Birliği'nde pazardan planlı bir ekonomiye geçiş çalışmasını (*Sovyetler Birliği'nde İktisadi Planlama Deneyleri, 1917-1927(1929)*) yapmıştı.

İkinci dönem, Enstitü'nün etkinliklerini yöneten bir ilke olarak yeni-Hegelci eleştirel kuramın ayırdedici fikirlerinin açıkca ortaya konulduğu Kuzey Amerika'daki 1933 ve 1950 arasındaki sürgün dönemiydi. Fikir ve araştırma istemlerinin bu yeniden yönlendirmesi, gerçekte bir kaç yıl önceden Haziran 1930'da Horkheimer'in Enstitü yöneticisi olarak atanmasından özellikle etkilenecek başlamıştı. Jay'ın, Horkheimer'in 'Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevleri ve Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu'(1931) üzerine sunduğu açılış bildirisine gönderme yaparak belirttiği gibi, '.. kendisinin ve

öncülünün yaklaşımı arasındaki fark dolaysız bir biçimde gözükmekteydi.⁽⁵⁾ Tarih ve ekonomiden çok, şimdi, felsefe Enstitü'nün çalışmasında önde gelen bir yer işgal etmekteydi ve bu eğilim Marcuse'un 1932'de, Adorno'nun da (1931'den itibaren Enstitü'yle gevşek bir birlikten sonra) 1938'de üye olmalarıyla pekiştirildi. Enstitü aynı zamanda psikanalize karşı güçlü bir ilgi duymaya başladı ve bu sonraki çalışmalarında başat bir öge olarak kaldı.⁽⁶⁾ Sürgün sırasında Horkheimer'in yönetimi altındaki Enstitü'nün esas üyeleri kuramsal görüşlerini çok sistematik bir biçimde geliştirmeye başladılar ve Enstitü giderek ayrı bir düşünce okulu biçimini aldı.

3 1950'de Enstitü'nün Frankfurt'a dönmesiyle birlikte 'eleştirel kuramın' esas fikirleri açıkça birçok temel metinde ortaya konuldu ve 'Frankfurt Okulu' Alman Toplumsal Düşüncesi üzerinde önemli bir etki yaratmaya başladı. Sonraları, özellikle 1956'dan sonra, 'Yeni Sol'un ortaya çıkışıyla Avrupa'nın büyük bir kısmında ve Enstitü'nün birçok üyelerinin (özellikle Marcuse'un Almanya'ya dönmeyerek) kaldığı Amerika'da Okul'un etkisi yayılmaya başladı. Bu dönem Frankfurt Okulu'nun düşünsel ve siyasal en büyük etkiye sahip olduğu dönemdir ve geç 1960'larda radikal öğrenci hareketinin hızlı büyümesiyle zirvesine ulaşmıştır. Ancak bu dönemde emekliye ayrılarak İsviçre'ye yerleşen Horkheimer veya savaş-sonrası Almanya'sının değişen koşullarında ve Kuzey Amerika'daki sürgünlüğü sırasında hauri sayılır ölçüde daha az radikalleşen Adorno'dan çok Marcuse Marksist eleştirel düşüncenin yeni biçiminin başta gelen temsilcisi olarak gözükmektedir.

4 1970'lerden başlayarak Enstitü'nün dördüncü dönemi olarak kabul edilebilecek bir dönem başlamış, Frankfurt Okulu'nun etkisi yavaşça çökmeye yüz tutmuş ve gerçekte Horkheimer'in 1973, Adorno'nun 1969'daki ölümleriyle birlikte artık bir okul olarak varolduktan hükmen uzaklaşmıştır. Son yıllarında köken olarak kendisini etkileyen Marksizm'den öyle geniş bir biçimde kopmuştur ki, Jay'ın kelimeleriyle, '...marksizmin dalları arasında sayılma hakkına ihanet etmiş,⁽⁷⁾ ve toplumsal

kurama bütün yaklaşımı artan bir biçimde Marksist düşüncenin yeni ya da revaç bulan biçimleriyle karşılık (muhalefet) görmüştür. Buna rağmen Frankfurt Okulu'nun bazı merkezi kavramları birçok (Marksist olan ya da olmayan) sosyal bilimcinin yapıtlarına girmiş, Marx'ın tarih ve modern kapitalizm kuramlarının yeniden ortaya konulan biçimlerinde ve toplumsal bilginin olanaklılığının şartlarının yeniden eleştirisinde, özgün bir şekilde Jürgen Habermas tarafından da geliştirilmiştir.

Bundan sonraki bölümlerde, ilkin köken olarak Frankfurt Okulu'nu kuran düşünceler toplamını, sonra da Okul'un etkili günlerindeki fikirlerin gelişimi ve yayılmasını, sonunda post-Frankfurt dönemindeki düşüncelerin kaderini inceleyerek, bu dört dönemden son üçüyle ilgileneceğim. Bu da bizi Frankfurt Okulu ve onun türevlerinin bugünün sosyolojik kuramı ve gelecekteki olası her Marksist sosyolojiye ilişkin anlamı üzerine bazı sonuçlayıcı düşüncelere götürecektir.

Notlar

1. Enstitü'nün kuruluşunun tam bir açıklaması için bkz., Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little-Brown and Co., 1973), Bölüm 1. [Diyalektik İmgelem, Martin Jay, Çev. Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.]
2. 'Batı Marksizmi' genel olarak, 1920'lerde ortaya çıkan, '60'larda en büyük etkiye sahip olan Korsch, Lukács, Gramsci ve Frankfurt Okulu'nun bazı üyelerinin metinlerde kaynağını bulan (özellikle 1950'den günümüze Horkheimer, Adorno ve Marcuse aracılığıyla) bir düşünceler demeti olarak kabul edilmektedir. Çeşitli yorumlar için bkz., Andrew Arato ve Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York, Seabury Press, 1979) ve Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra, New Left Books, 1976. Türkçe çevirisi, *Batı'da Sol Düşünce Tarihi*,

Birikim Yayınları, İstanbul, 1982). Çok daha kapsayıcı bir şekilde ele alındığında, Batı Marksizmi yeniden dikkat çeken ve yüzyılın dönüşünden 1934'e gelinceye değin biçimlenen Austro-Marksist Okul başta olmak üzere başka ve çok farklı Marksist düşünce biçimlerini de içermektedir. Bkz., Tom Bottomore ve Patrick Goode(eds.), *Austro-Marxism*, (Oxford, Oxford University Press, 1978), Giriş bölümü.

3. Jay, *op.cit.*, s.xv.
4. Kısa bir Grünberg değerlendirmesi için bkz., Bottomore ve Goode, *op.cit.*, Giriş, ss.9-10.
5. Jay, *op.cit.*, s.25
6. Erich Fromm böylece erken 1930'larda yakın bir ortak çalışmacı olmuş, ancak Freudcu kurama ilişkin artan eleştirel bakışı ve psikanalize çok daha sosyolojik bir boyut katmaya teşebbüs etmesi anlaşmazlıklara yol açmış ve Fromm Enstitü'yle olan bağıını 1939'da koparmıştır.
7. Jay, *op.cit.*, s.296

FRANKFURT OKULU'NUN OLUŞUMU

Horkheimer, Ocak 1931'de Enstitü'nün yöneticisi olarak resmen atanması nedeniyle sunduğu bildiriye, öncülünün çalışmalarına da dikkat çekerek, Enstitü'nün artık yeni bir yönelime gireceğini belirtti. 'Toplumsal felsefe' onun esas önülgenimi olarak ortaya çıkmaktaydı-yalnızca toplumsal hayatın anlamına yönelik derin bir içgörü sunacak felsefi bir değer kuramı anlamında ya da özelleşmiş toplumsal bilimlerin sonuçlarının bir tür sentezi olmak anlamında değil, 'evrensel olanın gözden kaçırılmayacağı⁽¹⁾ bir çerçeve ve bu bilimlerin araştıracağı önemli sorunların kaynağı olarak. 1930'lu yıllarda yazdığı makalelerde Horkheimer, özde Viyana Çevresi'nin ve modern pozitivizm ya da ampirizmin (terimler birbirleriyle değiştirilebilir şekilde kullanılmaktadır) eleştirisi aracılığıyla felsefenin rolü kavramını geliştirdiği, 'Metafizığe Son Saldırı' (1937) adlı önemli bir denemesindeki savı iki düzeyde ilerler: Birincisinde, bilgi sosyolojisinden türetilen düşüncelerle oluşan bir çerçevede Karl Mannheim'a benzememekle birlikte, bir toplumsal grubun konumuyla bir düşünce üslubu arasında bir bağın olduğunu savunur; sözelimi Horkheimer düşünce ve tarihsel-toplumsal şartlar arasındaki açık yakınlıkları çözümlenmeye girişmemiştir. Böylelikle de yalın bir biçimde 'neo-romantik metafizik ve radikal pozitivizmin orta sınıfın varolan mahzun konumunda benzeri köklere sahip olduğunu' (Critical Theory, 1972, s.140) iddia etmiştir. Yinê 'modern ampimizmin bütün düşünce sisteminin liberalizmin kaybolan dünyasına ait olduğunu'(ibid, s.147) belirtmiştir.

Başka bir düzeyde M.Horkheimer üç noktaya özellikle toplumsal bilimlerle ilişkili olarak bir bilim felsefesi ya da bilgi kuramı olarak bir pozitivizm eleştirisi ortaya koydu: (i) Pozitivizm etkin insan varlığına mekanik bir belirlenimcilik (determinizm) şeması içerisinde, çıplak olgular ve nesnelere

olarak yaklaşır. (ii) Dünyayı yalnızca deneyde dolaysız olarak verilen biçimiyle algılayarak, öz ve görünüş arasında bir ayrım yapmaz. (iii) Olgu ve değer arasında mutlak bir ayrım koyarak bilgiyi insan istemlerinden ayırır. Horkheimer pozitivismi, 'gerçekliği kendi bütünlüğünde kavrama peşinde olan' ve 'tikel olguların her zaman tanımlı bir bağlantı içinde gözüktüğü' diyalektik kuramla karşılaştırır. Diyalektik düşünce '.. kendisinin bağlı olduğu tarihsel istemler için önemli olan deney yapıları içerisinde ampirik kurucular yerleştirir. Sağduyu sahibi etken bir birey dünyanın iğrenç durumunu kavradığında, bunu değiştirmeye yönelen tutku, bireyin verili olguları örgütlediği ve onları bir kuram içerisinde biçimlendirdiği yol gösterici bir ilke olmaktadır... Doğru istemenin doğru düşünmeye bağlı olduğu kadar doğru düşünme de aynı şekilde doğru istemeye bağlıdır.' (ibid, s.2) (2)

Horkheimer bu savını 1930'lardan en iyi bilinen denemesi 'Geleneksel ve eleştirel kuram' da (1937) ortaya koydu. Deneme, belki de Frankfurt Okulu'nun kurucu belgesi ya da imtiyazı olarak değerlendirilmeli. Burada 'geleneksel kuram' pozitivism/ampirizm biçiminde modern felsefede ifade edilen modern doğal bilimlerin açık ya da örtük dünya görüşü olarak yorumlanmıştır. Herşeyin ötesinde Horkheimer, bu kuram kavramının 'doğal bilimlerin yönlendirmesini takip etmeye çalışan insan ve toplum bilimlerindeki yayılımla' (ibid, s.190) ilgilidir. Buna karşı toplumsal düşünce biçimi, eleştirel kuram, salt dışsal bir bakışla kavramsal sistemlerin aracılığıyla nesnel olguları belirleme işlemini reddeder ve 'toplumun üretiminden kaynaklandıkça, olguların, toplumun üzerine temellendiği emek-süreci ilişkileri, ve bireyin amaçlılığı, kendiliğindenliği ve ussallığı arasındaki gerilimi gerçek olarak aşmak ve karşıtlığı ortadan kaldırmak çabasıyla harekete geçirilen eleştirel düşünce için aynı derecede dışsal değildir' düşüncesini savunur. (ss.209-210) Peki bu durumda eleştirel düşüncenin deneyle ilişkisi nasıl olmaktadır? 'Zihinsel durumların güçsüz bir ifadesi' veya 'kavramsal bir şiir'den daha çok bir şey midir? Marx ve Engels zorunlu olarak özgürleşim için mücadele eden proletaryanın konumunda eleştirel

kuramlarını temellendirmişlerdir. Ancak Horkheimer tıpkı Lukács gibi proletaryanın konumunun bile, 'proletaryaya dünyanın gerçekte olduğundan yüzcysel olarak daha farklı gözükməsinden dolayı doğru bilgiyi garanti etmediğini' iddia eder. (ss.213-214) Bu aşamada Horkheimer siyasal yaşama etkin bir biçimde katılan Lukács'in vardığı sonuca varmaz: Devrimci bir parti dışarıdan işçi sınıfına doğru bir sınıf bilinci (yani doğru bilgi) getirmelidir. Buna rağmen Horkheimer'in tartışmasından türetililecek belirli bir sonuç itibarıyla bu iki düşünürün bazı benzerlikleri vardır. Bu da dışsal başka bir aracın, eleştirel düşünce ya da eleştirel bir düşünce okulunun, böyle bir bilinci işçi sınıfına taşıma görevine sahip olmasıdır.

Üçüncü bölümde çok daha derinden incelenecek olmakla birlikte, bu aşamada eleştirel kuramın Horkheimer tarafından formüle edilmesinin iki boyutu özellikle not edilmelidir: Birincisi, işçi sınıfının rolünün biraz süpheci ve aceleci bir şekilde değerlendirmesinin, Horkheimer'in modern toplumda gerçek bir özgürleşimci gücün varlığı konusunda sonraki köklü kötümserliği için işaret vermesi, ikincisi de eleştirel entelektüellerin yapıtlarına atfettiği siyasal anlamın, Marx'ın 'Kutsal Aile'de alay ettiği⁽³⁾ geç 1830'lar ve erken 1840'ların genç - Hegelcilerini, eleştirel eleştirmenlerini, yakından çağrıştıran toplumsal değişim sürecinin pre-Marksçı bir kavramsallaştırımına geri dönüş olması. Benzer özellikler oluşum döneminde eleştirel kuramın diğer büyük düşünürü Herbert Marcuse'un yapıtlarında da aranmalıdır. 1930'lardaki çeşitli denemelerinde, özellikle *Reason and Revolution*'da (Us ve Devrim)(1941), Marcuse de sonraları Horkheimer'in işaret ettiği noktaların çoğuna işaret etmiş, pozitivist bir toplumsal düşünceye muhalefetle 'diyalektik bir toplumsal düşünce' olanağı aramıştır. 'Pozitif(Olumlayıcı) felsefe doğa incelemesiyle toplumsal incelemeyi eşitlemeye yönelmiştir. Toplumsal inceleme fiziksel yasaların geçerliğine benzer bir geçerliğe sahip toplumsal kuralları araştıran bir bilim olmalıdır. Toplumsal pratik, özellikle toplumsal sistemi değiştirme konusu, böylelikle amansızca ortadan kaldırılmaktadır.' (op.cit., s.343) Horkheimer'den ayrıldığı yer,

bütün çerçevesinin çekirdeğini oluşturan Hegel felsefesi üzerine diyalektik kuramı çok daha doğrudan temellendirme konusuyla, Marx'ın düşüncesinin bütünüyle radikal bir Hegelcilğe dönüştürülmesi ve çağdaş toplum bilimleri kadar, pozitivistimin modern biçimleri ve ilgili bilim felsefelerini görmezlikten gelerek, dikkatini ondokuzuncu yüzyılın birinci yarısında, Comte, Stahl ve von Stein'in yapıtlarındaki toplumsal bilim ve pozitivist felsefenin köklerine adamasıydı.

Adorno'nun eleştirel kuramın oluşmasına katkısı çok daha belirsiz ve karanlıktır. 1938'e gelinceye kadar Okul'la ilişkisi resmi bir nitelik taşııyordu. Önde gelen ilgileri kültür (özellikle müzik), psikanaliz ve Walter Benjamin'den derinlemesine etkilendiği estetik kuram alanıydı.⁽⁴⁾ Bu zaman sırasında geliştirdiği felsefi bakış açısı 'diyalektik bir toplumsal kuram' değil, sonraları 'negatif diyalektik' olarak adlandırıldığı şeydi. Bu bütün felsefi durum ve toplumsal kuramların bir eleştirisiydi, Adorno bu sonuçtan kaçınmasına rağmen⁽⁵⁾, bu tavır insan düşüncesi için kesin bir temel ya da herhangi bir mutlak başlangıç noktası ('özdeşlik-ilkosi') olanağını yadsıyan kuşkuçuluk ve göreciliğin bir biçimi olarak gözükmektedir. Bütün bu aşamalarda Adorno'nun felsefi konumu Hegelci bir 'akıl' kavramı temelinde pozitif bir toplumsal kuram formüle etmeye çalışan Horkheimer ve Marcuse'ün felsefi konumundan çok farklıdır. Adorno çalışma arkadaşlarından çok daha Marksizm'den uzaktı, Frankfurt Üniversitesi'ndeki başlama bildirisi, 'Felsefenin Güncelliği'nde (1931) hem 'diyalektik' hem de 'materyalist' olma amacında felsefi bir görüş açıkladı. Ancak Susan Buck-Morss'un yorumladığı gibi, "... bu herhangi bir ortodoks anlamda diyalektik materyalizm değildi... Felsefesinin hiç bir zaman siyasal bir eylem kuramı içermemesi anlamında bütün hayatı boyunca Marx'dan köklü bir şekilde farklıydı."⁽⁶⁾ Dahası, Horkheimer ve Marcuse'ün aksine ki yalnızca giderek işçi sınıfının devrimci gizil gücüne duydukları nitelendirilmiş inançlarından vazgeçmişlerdi. Adorno hiç bir zaman Marx'ın ekonomik çözümlmelerine ya da sınıf kuramına ciddi bir şekilde eğilmemiş gözükmekte, Marx'ın düşüncesinin temel öğelerinden biri olan 'tarih bilimi' veya

tarih kuramı düşüncesini de bütünüyle reddetmektedir. Lukács'ın yazılarıyla ilk ilişkisinden, Adorno, sadece *Ideologiekritik*'in, burjuva sınıf bilinci eleştirisinin olumsuzlayıcı düzeyini⁽⁷⁾ almıştır-tarihin Marksist-Hegelci bir yorumlaması üzerine temellenen siyasal eylem programını değil.

Kültürel eleştiri Adorno'nun eleştirel kurama *Dialektik der Aufklärung* (Aydınlanma'nın Diyalektiği) olarak basılan ve Horkheimer'la birlikte yazdığı kitapta açığa çıktığı gibi esas katkısıydı.⁽⁸⁾ Kitabın önde gelen teması girişte ifade edilen 'Aydınlanmanın kendini imha etmesi'dir-yani, olguların, eleştirel, olumsuzlayıcı bir şekilde ele alınması olarak alınan akıl, pozitivist bilim felsefesi ve bilimsel düşünceyle ulaşılan 'yanlış açıklık' yoluyla yok edilmesi. Bu modern, bilimsel bilinç, insanlığın 'hakikaten insani bir duruma gelme yerine, yeni bir tür barbarlığa batmasının' bir sonucu olarak kültürel çöküşün esas kaynağı şeklinde ele alınmalıydı. Böylece kitabın ilk kısmında pozitivism eleştirisine gidilmişti ve bu eleştiri, burada bir bilim ve teknoloji eleştirisiyle ilişkilendirildi ki, bu da, bunların 'ideolojiler' olarak (yani egemenlik biçimlerinin kurulmasını mümkün kılan ve yardımcı olan ideolojiler) ele alınmasını öndelemektedir. Sanat tarafından bilimsel düşünceyle oluşturulan karşılık 'bütünlüğün bir ifadesi olarak, mutlakın saygınlığına yönelik bir iddia barındırmaktadır.' (op.cit, s.19) Kitabın ikinci büyük teması Frankfurt Okulu'nun baş öngülenimlerinden birisi olan 'kültür endüstrisi' ya da 'kitle aldanımı olarak aydınlanma' konusuna ayrılmıştır. Buradaki sav, Marx'ın 'her çağdaki egemen fikirlerin egemen sınıfın fikirleri' olduğu ve modern teknolojinin, geniş olarak toplumda (bu varsayım da ampirik çalışmalarla test edilecektir) bu fikirlerin tamamlanmasında çoğalan bir etkinlik sahibi olarak değerlendirilebildiği savı değildir, teknoloji ve teknolojik bilincin kendisi eleştiriyi dilsizleştiren ve başarısız kılan bir biçimli ve köksüzleştirilmiş 'kitle kültürü' şeklinde yeni bir görüngü üretmiştir, savdır. Adorno'nun bu kitle kavramı, estetik kuramını daha erken bir aşamada derinlemesine etkileyen Benjamin'in görüşüyle çarpıcı bir karşılık oluşturur. Çünkü

Benjamin 'sanatın seçkinci' havasını ortadan kaldırmaya ve 'geleneğin korkunç bir şekilde parçalanmasına yönelmişçe', 'mekanik yeniden-üretim' devrimci boyutları olduğunu düşünmüştür. Adorno ve Benjamin arasında 1930'larda gelişen anlamazlığın köklü Buck-Morss'un gösterdiği gibi⁽⁹⁾ siyasaldı. Brecht'in etkisi altındaki Benjamin 'işçi sınıfı ve Komünist Parti'yle kolektif devrimci bir özne kavramını olumlayarak bir dayanağıma ifade etmişti. Bu kavram Adorno'nun o zamanlar ve sonraları bütünüyle reddettiği bir kavramdı.

Frankfurt Okulu'nun kültürel olaylarla, yani insan bütününe ilişkin ürünleri ve açığavurumlarıyla en uygun olan ilişkisi düşünce ve eylemin çekirdoği olarak bireyde oluşan özel bir ilgiyi de içermekteydi. Aynı şey psikolojide özellikle psikanaliz biçiminde de sözkonusuydu. Jay'a göre, Horkheimer Kant üzerine yaptığı ilk çalışmalardan 'bütünlüğün taleplerinin altında tamamıyla bir değer olarak hiç bir zaman baurılamayacak bireyliğın değerine karşı bir duyarlık' türetti. Horkheimer yine, 'Nietzsche ve Dilthey'in yapılarındaki birey üzerindeki vurguya nitelikli bir değer verdi.'⁽¹⁰⁾ Çok daha genel olarak *Lebensphilosophie*'nin bazı yönlerine sempati duydu. Almanya'da bu şekilde adlandırılan bu felsefe sonraları varoluşçuluk olarak bilinen akımın bir biçimi olarak bu zamanda özellikle Jean-Paul Sartre'in felsefesinde bireye yönelik eşit derecede güçlü bir vurguyla şekillenmekteydi. Modern kapitalist toplumda⁽¹¹⁾ bireyin kaderiyle ilgili olarak Max Weber'le olan ilgisinde de bilinen bir yakınlık vardı. Ancak, şüphesiz Weber'in yapılarından çıkılmemle birlikte 1930'lar öncesinde Okul'un diğer üyelerinin ya da Horkheimer'in bunlara ayrıntılı bir dikkat ayırdığı da söylenemez.⁽¹²⁾

Enstitü'nün dergisinin ilk sayısında tarih ve psikoloji üzerine yayımlanan bir denemesinde Horkheimer, tarihin anlaşılması için bireysel psikolojinin büyük bir önemi olduğunu vurguladı⁽¹³⁾; aynı sayının diğer bir denemesinde E. Fromm, Freud'un açıklamalarını ailenin sınıfsal yerini ve toplumsal sınıfların tarihsel konumunu içerecek bireysel bir

tarih çerçevesine uzatarak Marksizm ve psikanaliz arasında bir ilişki kurmayı denedi⁽¹⁴⁾. Sonraki yapılarında Fromm, *The Fear of Freedom*'in⁽¹⁵⁾ ckinde formüle edilmiş bir Freudcu kuramda birleştirilebilecek Marksist bir toplumsal psikoloji kurma yolunda bu amacı gözetti. Bununla birlikte bu zamanda, Enstitü'yle herhangi bağına sahip olmaktan uzaklaşmış, giderek sosyolojik (aynı zamanda daha ampirik ve daha Marksist) psikanaliz yorum Adorno ve Marcuse'den eleştiriler gelmesine yol açmıştır⁽¹⁶⁾.

Frankfurt Okulu'nun başta gelen ilgisi bireysel psikoloji alanında kaldı ve Almanya'da Nationalsozialismus'un yükselişle birlikte iki özgül sorun üzerinde yoğunlaştı: Otorite ve anti-semitizm ilişkili kişilik özellikleri. İlk alanda Enstitü zaten erken 1930'larda işçilerin tavırlarına yönelik bir araştırmanın (Fromm araştırmanın yöneticisiydi) ilk adımlarını atmıştı, ancak bu hiç bir zaman yayımlanmadı. 'Otoriteriyen karakter' konusu üzerinde ilk basılan çalışma ortak bir çalışmaydı: *Studien über Autorität und Familie*. Horkheimer Fromm ve Marcuse tarafından yazılan uzun kuramsal denemeleri içeren birinci bölüme karşılık, ikinci bölümü parçacıl ampirik çalışmalardan ibaretti. Üç deneme arasında hatırı sayılır farklılıklar vardı. Marcuse'nün denemesi (bu zamanda Marcuse'nün psikanalizle çok az bir yakınlığı vardı) özgünlük ve otorite fikirlerinin felsefi-tarihsel bir tartışmasıyla sınırlıydı. Kitabın genel yaklaşımı, girişte ve kendi denemesinde, Horkheimer tarafından açıkça ifade edildi. Burada Horkheimer, 'otoriteriyen bir kişilik'in yaratılmasında çok daha çağdaş olarak diğer toplumsal kurumlar ve ailenin özel rolü, ve düşünce veya tavırların biçimlenmesinde etkili olan, modern toplumun kültürel boyutları üzerinde yoğunlaşmasının nedenlerini ortaya koymaktaydı.

Sürgünlük döneminde Enstitü'nün çalışmalarının bundan sonraki aşaması olan bu otoriteriyenizm çözümlenmeleri, birbiriyle ilgili beş çalışmanın-aralarında en iyi bilinen *The Authoritarian Personality*'dir⁽¹⁷⁾. basılmasıyla sonuçlanan

anti-semitizmle ilgili (*Studies in Prejudice*) olanı esas olmak üzere geniş ölçekteki bir araştırma projesiyle birleşmişti. Baskıcı kişilikle ilgili çalışma önemli sayılabilecek bir ektide bulunmuş, bununla birlikte az ya da eleştirel kuramla hiç bir ilişkisi bulunmayan daha ileri çalışmalara yol açmıştı.⁽¹⁸⁾ Bu çalışmaların kaydedilebilecek özelliklerinden birisi önyargıların psikolojik ve özel açıklanımıyla hemen hemen tüketici bir ilgidir ki *The Authoritarian Personality*'ye ilişkin iki eleştiri, yazarların 'usdışılığı toplumsal düzenin dışında almaları ve karşılığında istinad etmelerine'⁽¹⁹⁾ itirazda bulunacakları. Bu türlü eleştirilere karşı Horkheimer ve Adorno başka yerlerde, özellikle *Dialektik der Aufklärung*'daki 'Anti-semitizmin Ögeleri' başlıklı denemede çok daha sosyolojik bir anti-semitizm eleştirisi yapmıştır denilebilir. Burada Adorno ve Horkheimer, sözgelimi, 'burjuva anti-semitizminin özgül ikisadi bir nedeni (üretimdeki egemenliğin gizlenilmesi)' olduğunu yazdılar; ancak konuyu derinlemesine araştırmadılar ve bu deneme psikanalitik bir çerçevede yorumlanabilecek tavır ve algıların -ki bunlar paranoyak ve marazidir- oluşumuyla geniş ölçüde ilgilidir.

Hepsinden daha çarpıcı olan, faşizm çözümlemesinde (özellikle Almanya'daki Nationalsozialismus'da) ifaşizmi anti-semitizmle hükmen özdeşleştirmişler, en azından faşizmi oldukça tüketici bir şekilde bu dar çerçeveden görmüşlerdir. Onların çalışmasıyla karşılaştırıldığında, bu bakımdan Nationalsozialismus'a ait klasik Marksist bir çalışma olan Franz Neumann'ın *Behemoth*'u 'Alman ekonomisinin tekeli bir ekonomi olduğu ve bir komuta ekonomisi, totaliteryen bir devlet tarafından disiplin altında tutulan kapitalist bir ekonomi olduğu ve onu biçimleyecek en iyi bir ad olarak Totaliteryen Tekelci Kapitalizm'in seçildiği⁽²⁰⁾ sonucuna vardı. Bazen Neumann'ın faşizmin incelenmesi yolunda Frankfurt Okulu'nun içerisinde ikinci bir yaklaşımı temsil ettiği belirtilmektedir, fakat bu yanlıdır, çünkü Neumann 1936'dan 1942'ye kadar kısa bir süre Enstitü üyesiydi ve kuramsal yönelimi-iktisadın etkisinin, önceliğini, sınıf yapısı ve mücadelelerini vurgulayan klasik Marksizm'den daha geniş bir

yönelimdi-eleştirel kuramın düşüncelerinden uzaktı. *Behemoth*'da, Frankfurt Okulu'nun iç çevresine dahil olan ve faşizmi güç ikisinin kâr ikisini astığı bir 'devlet kapitalizmi'⁽²¹⁾ diye tanımlayarak, bu rejimde teknolojik ussallığın toplumun yönetici ilkesi olduğu 'yeni bir düzen' olarak değerlendirilen⁽²²⁾ Pollock'un Nationalsozialismus'a ilişkin çözümlemesini açıkça eleştirdi. Böylelikle geniş olarak Marksist, hiç olmazsa Marksizm'den türetilen bir düşünce zemininde Nationalsozialismus'un çok farklı iki kavramsallaştırımı formüle edilmekteydi/Franz Neumann'ın yaklaşımı, totaliteryen rejimi, kapitalizmin gelişmesinde özel bir aşamasına (kapitalizmin tekeli aşaması) karşılık gelen bir oluşum olarak değerlendiriyordu.

Diğer taraftan Horkheimer ve Pollock, totaliter rejimi iktisat üzerine 'siyasetin önceliği', 'teknolojik ussallık' tarafından işler kılınan egemenlik ve halk kitleleri arasında usdışı tavır ve duyguların (örneğin anti-semitizm) sömürülmesi aracılığıyla nitelendirilen yeni bir toplum tipi olarak ele alıyorlardı.⁽²³⁾

Studies in Prejudice ampirik soruşturmalardan ibaretti. Daha önce de görüldüğü gibi Horkheimer Enstitü'nün yöneticisi oluşuyla birlikte Almanya'da işçilerin tutumlarıyla ilgili ampirik bir çalışma başlamıştı. Sürgünlük döneminde ampirik araştırma ve eleştirel kuram arasındaki ilişki sorunu çok daha açık bir biçimde ortaya çıktı. Çünkü pozitivism/ampirizme düşman ayırdedici bir toplumsal kuram okulunun gelişmesi, toplumsal bilimlerin öncelikle ampirik soruşturmalara yöneldiği bir çevrede yer almıştı. Enstitü'nün önde gelen üyeleri, bağımsız mali kaynaklarının elverdiği ölçüde, büyük oranda Amerikan toplum bilimi geleneğinin dışında kaldılar. Böylece sözgelimi dergileri *Zeitschrift für Sozialforschung* 1939'a gelinceye kadar Almanca olarak yayınlanmaya devam etti. (Bu tarihte dergi *Studies in Philosophy and Social Science* oldu.) Şartlar elverdiğince özellikle Almanya ve Avrupa'yla yakın bağlarını korudular. Bununla birlikte Enstitü üyeleri giderek muhtelif biçimlerde özel olarak Paul Lazarsfeld'le

kurdukları ilişki ve *Studies in Prejudice* projesi aracılığıyla (25) ampirik araştırmalara katıldılar. Kuramın önceliğini iddia eden bir düşünce şeması çerçevesinde kuram ve araştırma arasındaki ilişkiyi doğrudan kurmakla yükümlüydüler.

Bu sorunun sistematik bir biçimde ya da ayrıntılı olarak Okul'un üyeleri tarafından oluşum döneminde açıklanıldığı söylenemez. Tikelin içerisinde evrenseli araması gereken (26) eleştirel kurama uygun yöntem ve 'geleneksel tümevarımcı yöntem' arasında Horkheimer tarafından konulan kısa ve özellikle aydınlatıcı olmayan karşıtlıktan uzakta, gerçekte *Dialektik der Aufklärung*'da açıklanan toplum kuramını, ayrı bir alana adanmış gözükten Enstitü'nün ampirik araştırmasına bağlamak için çok az bir girişim vardı. Zaten ampirik araştırma kısmen anti-semitizmle bir ön ilgilenim sayesinde ortaya çıkmış, kısmen de eğer Enstitü yaşayacaksa bir kaynak bulmayı zorlayıcı kılan mali krizden kaynaklanıyordu. (26) *The Authoritarian Personality*'ye katkıları önemli kuramsal sorunlar ortaya çıkarmayan Adorno'nun sonradan yaptıkları, yalnızca çok daha tam bir şekilde ampirik araştırmayla ilişkisinin durumunu, özellikle Avrupalı bir bilim adamı olarak Amerika'daki (27) tecrübeleri hakkındaki düşüncelerinde ve 'pozitivizm tartışması'na katkılarında olmak üzere açıklamaktadır. (28) Bununla birlikte bu çalışmalar izleyen döneme aittir, yani Frankfurt Okulu'nun 'akıl çağı'na ve bu nedenle gelecek bölümde daha geniş bir bağlamda değerlendirilecektir.

1940'ların sonuna doğru yeni toplumsal kuramın ya da toplumsal felsefenin çizgileri iki büyük metinde sunulmaktaydı. *Dialektik der Aufklärung* ve Marcuse'un *Reason and Revolution*'i.* Bir çok denemede de oluşumun temel ilgileri açıklanmaktaydı. Esas yer pozitivism/ampirizmin, daha geniş olarak herhangi bir 'toplum bilimi' kavramının reddi ve eleştirisine ayrılmıştı. Felsefi bir 'akıl' düşüncesi 'görünüşler' ya da sadece olgusalığa karşı olarak olayların özünü keşfedebilecek bir biçimde, bunlara muhalofet etmekteydi. Akıl genel ve Hegelci bir anlamda doğrudan özgürlükle bağıntılı olarak algılanmaktaydı. Buna

göre, dünyanın bilgisi ve özgün değerlerin belirlenmesi, birbirine uzlaşan etkinliklerdir, ya da Horkheimer'in ifade ettiği gibi, 'doğru düşünme' ve 'doğru isteme' karşılıklı desteğe bağlı bir ilişkiler ağında birlikte hareket etmektedir.

Pozitivizm eleştirisi, (ya daha iyi bir deyimle 'bilimselcilik'), yeni bir egemenlik biçimi, geç kapitalist ya da daha geniş olarak, yirminci yüzyılın ileri endüstriyel toplumlarının niteliği olarak 'bilimsel ve teknolojik ussalığın' eleştirel bir belirlenimiyle karıştı. Bu Frankfurt Okulu'nun egemenliği sağlıyan esas güç olmamakla birlikte ideoloji, dolayısıyla özgürleşim sürecinde temel bir etken olarak ideoloji eleştirisi üzerine büyüyen vurgusunun bir yansımasıydı. Diğer yan ise, modern toplumda özellikle anti-semitizm biçiminde varolan 'uşşış' inanç ve tavırların eleştirisi ve çözümlenmesiydi. Bu sorunlarla oluşan ön ilgilenim Okul'un toplumsal hareketler ve toplumsal şartlar arasındaki ilişkiyi araştıran her inceleme için zorunlu bir öğe olarak psikanalitik kuram ve bireysel psikolojideki ilgisini de pekiştirdi. Çok özel olarak da hem devrimci bir güç olacak işçi sınıfının başarısızlığı'nı hem de faşist hareketlerin yükselişini değerlendirmedeki ilgisini.

Oluşum ve sonraki dönemlerinde daha çok olmak üzere Frankfurt Okulu kendisini giderek Marx'ın kuramından ve klasik Marksizmden, bu kuramın geniş bir kısmını ortadan kaldırarak ve bu kuramla sistematik ve eleştirel herhangi bir karşılaşmaya girmeksizin ayırdı. Sadece sonraları, I. Adorno'nun yapılarındaki her şey bir üretilmiş, Marx'ın kişisel kuramı tutarlı bir eleştirel inceleme ve yeniden inşaya uğradı. Ancak bu hareket ayrı bir post-Marksist, eleştirel kuramın post-Frankfurt Okulu dönemine aittir. Bu konu gelecek bölümün konusu olacaktır.

NOTLAR

1. 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung.'
2. Horkheimer'in pozitivism eleştirileri ve alternatif bir kuram formüle etmesi köktü eleştirilere aittir. Bunları bu andan sonraki bölümlerde inceleyeceğim.
3. George L. Ichheim'in not ettiği gibi, *From Marx to Hegel* (London, Orbuck and Chambers, 1971.)
4. Bkz. Susan Buck-Morss'un çalışması, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno and the Frankfurt School*, (Brighton, Hamester Press, 1977.)
5. Adorno'nun felsefi metinlerinin güçlü bir eleştirisi için bkz., Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, (Oxford, Oxford University Press, 1978), Vol:3, ss. 357-69.
6. Buck-Morss, *op.cit.*, s.24
7. *Ibid*, s.26
8. İngilizce baskı, Herder and Herder 1972.
9. Buck-Morss, *op.cit.*, 9 ve 10.bölümler. Yine Frankfurt Okulu'na ilişkin olarak Benjamin'in tartışılmasına bkz., Dave Laing, *The Marxist Theory of Art* (Brighton, Harvester Press, 1978). Özellikle bu bölüm.
10. Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little, Brown and Co., 1973), ss 46-49.
11. Bkz., Karl Löwith, *Max Weber and Kurt Marx* (London, Allen and Unwin, 1982).
12. Bütünüyle farklı bir boyuttan Weber'in ilkesel ve esas bir tartışılması Marcuse tarafından Marcuse'un denemesi (1964) 'Industrialization and Capitalism'. Otto Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today* (Oxford, Blackwell, 1971): İçinde.
13. Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1/2(1932).
14. 'The Method and Function of an Analytic Social Psychology: Notes on Psychoanalysis and Historical

- Materialism', Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970) içinde.
15. Erich Fromm, *The Fear of Freedom*(London, Routledge and Kegan Paul, 1942) ss.239-53.
16. Adorno, 'Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis' (1946, basılmamış bildiri, Almanca versiyonu için bkz., *Sociologica II; Reden und Vorträge*, ed.Max Horkheimer and Theodor W.Adorno(Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1962); *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*(Boston, Beacon Press, 1955).
17. Theodor W.Adorno, Else Frenkel Brunswik ve diğerleri, *The Authoritarian Personality*(New York, Harper and Row, 1950).
18. Özgün çalışma üzerine bazı eleştirel yorumlar kadar, araştırmının bir kısmının bir değerlendirilmesi için bkz., Richard Christie and Marie Jahoda(eds.), *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"* (Glencoe, Free Press, 1954).
19. Herbert H.Hyman and Paul B.Sheatsley, 'The Authoritarian Personality-a Methodological Critique'-Christie and Jahoda içinde, *op.cit.*
20. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*(New York, Oxford University Press, 1942) p.261.
21. Friedrich Pollock, 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 2 (1941).
22. *Idem*, 'Is National Socialism a New Order?', *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 2(1941).
23. Faşizm'in yükselişindeki diğer öğelere dikkat çeken Faşizm'e ilişkin başka Marksist çözümler de vardır. Meselâ, Otto Bauer, 'Fascism'(1938) ve Leon Trotsky, *The Struggle Against Fascism in Germany* (1930-1933 makaleleri; New York, Pathfinder, 1971).
24. Tam bir değerlendirme için bkz., Jay, *op.cit.*, ss.189-93 ve 7.bölüm.

25. Horkheimer, 'Notes on Institute Activities', *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1(1941).
26. Bkz., Jay, *op.cit.*, ss.220-1.
27. Adorno, 'Scientific Experiences of a European Scholar in America', *The Intellectual Emigration: Europe and America 1930-1960*, Donald Fleming and Bernard Bailyn (eds.), (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1969).
28. Adorno, et al., *The Positivist Dispute in German Sociology* (London, Heinemann, 1976).

* Devlet ve Faşizm başlığıyla Ara Yayıncılık'ta yayımlanacak.

ELEŞTİREL KURAMIN GELİŞMESİ

1950'de Frankfurt'a dönüşünden sonra Enstitü, bütünüyle Horkheimer ve Adorno'nun, Horkheimer'in 1954 ve 1959 yılları arasında Chicago Üniversitesi'ne ziyaretçi profesör olarak gitmesiyle sık sık vuku bulan yokluğu ve 1959 yılında emekliye ayrılmasından dolayı da özellikle Adorno'nun düşünceleri tarafından belirlendi. Bu yeni formunda Enstitü iyi-tanımlanmış bir düşünce öncelikle de Adorno'nun kişisel önsel ilgileri olan bir estetik kuram ve felsefe okulu karakteri kazandı. Enstitü'nün bu ayırdedici yönelimi, en önde gelenlerinin hepsinin felsefeci olduğu (Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer) ikinci kuşak düşünürlerin yapılarında da açıkta. Amerika'da kalan yaşlı üyeler arasında hiç olmazsa Marcuse, Avrupalı ve Amerika'lı taraftarları arasında özellikle siyasal eyleme ilişkin farklılıklar doğmasına rağmen benzeri şekilde bu yeni Okul'da yönlendirici bir figür olarak düşünülebilir.

Okul'un felsefi karakteri, Adorno'nun Almanya'ya ilk dönüşünde kuramları test etmek amacıyla olmamakla birlikte ampirik yöntemlerin kullanılmasını savunması ve sosyolojinin artık bir *Geisteswissenschaften* ('anlamın' yorumlamasıyla araştırılacak bir kültürel bilim)⁽¹⁾ olarak değerlendirilmemesi gerektiğini iddia etmesine rağmen, 1950'ler ve 60'lar boyunca çok daha sağlam bir surette telaffuz edilmekteydi. Bu sırada Adorno, 1959'daki Dördüncü Sosyoloji Kongresi'nde, 'felsefi-olmayan'(ve bu özgül anlamda kuramsal da olmayan) sosyolojiyi eleştirisini yeniden ele alan bir tebliğ sundu. Bu sosyoloji 'kategorileri bağlamında varolanın yalın bir yeniden üretimini bir ideal olana yükseltmektedir... Pozitivizm verili olana yalnızca bağlanmakla kalmaz, onun hakkında olum (lu)layıcı bir görüş de taşır.'⁽²⁾ Bundan sonra pozitivizm eleştirisi Adorno'nun çalışmalarında bir leitmotiv olmuştur.

Pozitivizm ve ampirizm eleştirisi toplumsal kuram için alternatif bir epistemoloji ve metodoloji geliştirme girişimi, Horkheimer'in 1937'deki geleneksel ve eleştirel kuram üzerine denemesinden, 1969'daki pozitivizm tartışmasına kadar, yalnızca bir temel sunmakla kalmayıp, Frankfurt Okulu'nun otuz yıllık toplum(sal) kuramının geniş bir parçasını da oluşturur. Frankfurt Okulu'nun öğretisinin bu merkezi ögesi çok daha ayrıntılı bir biçimde incelenilmelidir. Geniş bir özetle mayle, Okul'un eleştirisi sırayla belirlemeye çalışacağı üç ayrı boyuta sahiptir: İlk pozitifizm toplumsal hayatın doğru bir şekilde kavramsallaştırılması ve anlaşılmasını sağlayamayan ve sağlayamayan yetersiz ve yanlış yönlendirici bir yaklaşımdır. İkinci pozitifizm yalnızca varolana katılmakla varolan siyasal düzeni kutsallaştırır, radikal herhangi bir değişikliği engeller ve siyasal bir dinginciliğe (quietism) sürükler. Üçüncü pozitifizm içsel olarak yeni bir egemenlik biçimini, yani 'teknokratik egemenliği' destekleme ve üretmeye bağımlıdır ve bu süreçlerde temel bir etmen olmaktadır.

Pozitivizmi bir bilgi kuramı ve bir bilim felsefesi olarak eleştirirken, Frankfurt Okulu düşünürleri belirsiz ve değişken bir eleştiri nesnesi düşüncesiyle hareket ettiler.⁽³⁾ Marcuse böylece *Reason and Revolution*'da dikkatini Fransız ve Alman rasyonalizminin eleştirel ve yıkıcı eğilimlerine karşı bilinçli bir tepki, kısaca karşı-durucu bir öğreti olarak gördüğü Comte pozitivizmi (ve onun Alman karşılığı olan F.J. Stahl ve Lorenz Von Stein'in yapıları) üzerinde topladı.⁽⁴⁾ Horkheimer 1937'de basılan iki temel denemesinde⁽⁵⁾ pozitivizmi çok daha kapsaralı bir şekilde, Viyana Çevresi'nin 'mantıksal ampirizmi' ya da 'mantıksal pozitivizmi' biçiminde çok daha kapsamlı bir biçimde eleştirdi. Horkheimer'in eleştirisi genel olarak 'bilimselcilik (scientism)' ve 'bir birleşik bilim' tasarısı şeklinde Viyana Çevresi üyelerince ifade edilen doğal ve toplumsal bilimlere orantı evrensel ve bilimsel bir yönlem düşüncesi, özel olarak da pozitivizmin, bilimin [tek] bilgi ve [tek] kuram' olduğu iddiası ve felsefenin '..yani bilime yönelik her eleştirel tavrın alçaltılmasına karşı yöneltilmiştir.'⁽⁶⁾ Horkheimer '..açık

olarak belirli bilimsel görüşlerle uzlaşmaz olan her konunun yanlış olarak değerlendirilmemesi gerekir... [ancak] yapıcı düşünce çeşitli disiplinlerin kavramlarını bir araya getirir, bunları verili konunun gerçek örüntüsüne yerleştirir. Bilimle kurlan bu olgusal bağ bilim dilinin tam ve doğru bir bilgi biçimi olduğu anlamına gelmez.. yalnızca bilimin dilinde düşünmek ve konuşmak, çocuksu ve yobazcadır.⁽⁷⁾ diyerek eleştirisini sürdürür. Horkheimer'in geleneksel ve eleştirel kuram arasına koyduğu karşılık toplumsal bir etkinlik olarak bilim kavramından başlar. Geleneksel kuram düşüncesi, toplumun diğer bütün etkinliklerinin yanında yer alan ancak dolaysız bir biçimde onlarla hiç bir bağı bulunmayan [ve] bilimin gerçek işlevi açık kılınmayan' işbölümü içerisindeki bilim adamının bilimsel etkinliği düşüncesine karşılık gelmektedir. Bu 'liberal dönemdeki burjuva bilim adamının yanlış bilinci özellikle Marburg Okulu'nun yeni-Kantçılığında olmak üzere farklı bilim felsefelerinde ifade edilmiştir.⁽⁸⁾ Diğer taraftan eleştirel tavra sahip düşünürler 'varolan biçiminde' toplumsal bütünlüğün iki-taraflı karakterini; çelişkileri, özellikle toplumsal bütünlük içerisindeki sınıf çatışmalarını, kendilerini bu bütünlüğe özdeşleştirip onu istem ve us olarak algılayan, tanımlayan; 'kültürel formlar savaş ve baskı tarafından desteklendikleri ve birleşik, kendi-bilincinde bir istemin yaratılan olmadıklarından toplumun insanî olmayan doğal süreçlere ve yalın mekanizmalara üstünlüğü olgusunu' deneyimlerler.⁽⁹⁾ Dolayısıyla 'toplumsal hayatı yöneten kategorilerin eleştirel kabulü aynı zamanda onların yargılanmasını da' içerir.⁽¹⁰⁾

Eleştirel kuramın amacı toplumun dönüşümü ve insanın özgürleşimi olarak açığa çıkar. Bilgi ve hedefi, kuramsal ve pratik akli bir senteze götürmeye yönelik bu girişim, Frankfurt Okulu'nun köklü felsefi bir konumu ve 'olgu' ile değer'in pozitivist ayrımı eleştirmesinin temeli olarak kalır.

Horkheimer başka bir boyuttan geleneksel ve eleştirel kuram arasındaki ilişkiyi düşünmeye devam eder: 'Eğer bu kuramsal işlem [eleştirel kuram] en basit ve çok

farklılaştırılmış hazır kavramsal sistemler yardımıyla nesnel olguları belirleyici bir biçim almazsa, yarısı düşünsel yorumların güçsüz bir ifadesi yarısı da kavramsal bir şiir olan amaçsız entellektüel bir oyundan başka ne olabilir?⁽¹¹⁾ Horkheimer'in bu sorunu çözüm şekli Lukács'inkiyle özdeştir (Lukács'ın *Geschie und Klassenbewusstsein* [Tarih ve Sınıf Bilinci] kitabının derin etkisi baştanbaşa döneminin bu kısmında açıktır) ve eleştirel kuramın özgürleşmei ilgisinin temelini, modern toplumdaki proletaryanın konumunda bulmaktadır. Horkheimer'in getirdiği nitelme yani proletaryanın konumunun bile doğru bilgiyi garanti etmediği görüşü de, dışarıdan getirilmesi zorunlu 'doğru sınıf bilinci'yle yanlış olabilen 'ampirik sınıf bilinci'ni birbirinden ayıran Lukács'inkinden ayrı değildir. Horkheimer, bu düşünceyi, eleştirel bir kuramcının gerçek toplumsal işlevinin, bir kuramcı ve yapıcının, kuramcı tarafından topluma ilişkin ilişkilerin ortaya konulmasının somut tarihsel konumunu yalnızca bir açıklaması olmayıp, aynı zamanda bu tarihsel konuma dönüşmeyi uyuracak bir güç olacak şekilde, başatılan sınıfla dinamik bir birlik oluşturacak biçimde, tarihsel süreçte ortaya çıktığını söyleyerek ifade etmiştir.⁽¹²⁾ Lukács ve Horkheimer arasındaki temel farklılık, Lukács'ın devrimci bir partide (herkesce bilinen ve Lukács'ın üye olduğu Bolşevik Parti'yle güçlü bir karşılığı bulunan 'ideal' bir parti) bu dinamik birlik için açık bir toplumsal yerleştirmeyi özgüçlendirirken, Horkheimer'in hiç bir şekilde düşünür ve sınıf arasındaki etkileşimin nerede yer alacağına (kesinlikle *University* ve araştırma enstitülerinde değil!) ilişkin hiç bir işaret vermemesidir. 1950'lerde diğer Frankfurt Okulu üyeleri gibi, Horkheimer işçi sınıfının devrimci gizilgücüne eskil inancını bütünüyle kaybettiğinde, eleştirel kuram gerçek toplumsal yaşamdaki herhangi bir temelden yoksun görünmektedir. Horkheimer de, giderek toplumsal yaşamın dinsel bir haklılaştırmasına (justification) yönecektir.

Bu dönemlerde Horkheimer mantıki pozitivizmin özgül bir yığın eleştirisini de formüle etmiş, bunlarda Frankfurt Okulu'nun genel olarak tutulan ilkeleri olmuştur⁽¹³⁾: İlkin

algılama yoluyla doğrulama, yani 'ampirizmin alfa ve omegası' yetersiz bir ilkedir ve 'burjuva düşüncesinin çoğalan sağlığını' gösterir. Pozitivizm 'tikel olguların' bir birikimini içermektedir-az ya da çok keyfi olarak kendilerini dışı vuran sonsuz olguların; pozitivizm şeylerin yüzeysel görünümü ve onların 'özleri' arasında ayrım yapmaz. Horkheimer söylediklerini 'bilim(e) ilişkin' olgular ve bilimin kendisi toplumun yaşam sürecinin bölümlerinden başka bir şey değildir, genel olarak bilimin veya olguların anlamını kavramak için tarihsel durumu açıklayabilecek bir anahtara, 'doğru toplumsal kurama sahip olunmalıdır.' diyerek sonuçlandırır.⁽¹⁴⁾ Dahası bu 'doğru toplumsal kuram' hayali bir biçimde 'doğru bir isteme' bağımlıdır. Horkheimer tarafından ortaya konulan modern pozitivizm eleştirilerinden bazıları daha bütün ve sistematik bir biçimde başka bir bilim felsefesinde, Popperci bilim felsefesinde ve yenilerde de yapısalcılar ve realistler tarafından ele alınmıştır. Ancak Frankfurt Okulu'nun bu sonraki tartışmalara katkısı Habermas'ın yapıtları ortaya çıkıncaya kadar oldukça azdır.

Adorno 1950 ve 60'lardaki denemelerinde⁽¹⁵⁾ önceden Horkheimer tarafından formüle edilmiş pozitivizm eleştirilerini geniş bir biçimde tekrarlamıştır-özelde pozitivizmin 'olgularla' (yani yapay görüngülerle) önsel ilgilenimi ve toplumun varolan durumunu 'olumlayıcı' değerlendirmesine karşı eleştirileri. Bununla birlikte Adorno, sonraki bir metninde, 'pozitivizm tartışması'na yazdığı girişte⁽¹⁶⁾ eleştirel kurama bazı yeni öğeler sokmuştur. Bu tartışma köken olarak Popper ve Adorno arasında sayılmaktadır.⁽¹⁷⁾ Popper'in iyi-temellendirilmiş itirazına karşılık olarak (Popper hiç bir zaman pozitivist olmadığını, gerçekçi bir açıdan Viyana Çevresi pozitivizminin bir eleştirmeni olduğunu söylemiştir), Adorno Popper'in kavramsallaştırımının 'bilimselci' (scientific) olarak belirlenmesini önermiş, ancak 'bilimcilik' (scientism)in değişik biçimlerini incelemeye yanaşmamış, kanıtlar göstermemiştir. Gerçekte Adorno, Popper'in kuramsal toplumsal bilimlerin görevleri hakkındaki savlarına çok az dikkat etmiştir. Bunun yerine, metodoloji ya da bilim

felsefesinden çok 'negatif(olumsuzlayıcı) diyalektik' kavramı açısından bir ontoloji ve epistemoloji tartışması getirmiştir.⁽¹⁸⁾ Adorno'nun görüşlerinin felsefi açıdan tartışılması bu kitabın alanı dışındadır⁽¹⁹⁾, bu nedenle bu görüşlere eleştirel bir toplum kuramı düşüncesiyle ilgili olduklarında değinilecektir. Bu açıdan bakıldığında, Adorno'nun düşüncesi, Horkheimer'in açıkladığı gibi, Frankfurt Okulu'nun kuramına çeşitli önemli değişirimler katmıştır. İlk elde, bu türden her formülü bir 'özdeşlik-düşüncesi' (identity-thinking) içerdiğinden, eleştirel kuram artık salt eleştirel, herhangi bir olgusal(positive) kavramsallaştırımı formüle etmeye (örneğin varolan topluma olgusal bir alternatif getirme) yetersiz olarak tasarlanmaktadır. Özdeşlik-düşüncesi çok özel biçimde epistemolojiye ilişkin olarak, felsefe için mutlak bir başlangıç noktasının konulması ve uygun kavramlar aracılığıyla yeterli olarak kavranabilecek ampirik nesnelere bir takımı olarak dünya kavramına dayalı bir düşüncedir. İkincisi, Horkheimer'in düşüncesinde de hayati ve onun pozitivizm eleştirilerinden biri (-pozitivizmin, eleştirel kuramın yaptığı gibi, tikel olguları bir bütünlük içerisinde yerleştirmemesi-) olan bütünlük düşüncesi (notion), burada özdeşlik-düşüncesinin başka bir sergilenimi olarak reddedilmektedir. Adorno'nun savsözleriyle 'bütün doğru değildir'. Adorno'nun felsefesinin kendisiyle çelişip çelişmediği burada araştırılacak bir sorun değildir.⁽²⁰⁾ Bütün uğraklarda açık olan, bu düşüncenin süphencilğe yöneldiği ve yalnız Marksizm'le değil (Marx inkâr edilemeyecek bir biçimde olgusal bir tarih ve kapitalist bir toplum kuramı formüle ettiğinden-Marx bu kuramların iyi temellendirildiğine inanmaktaydı-dolaylı) fakat sistematik herhangi türden bir toplumsal kuramla da bütünüyle uyuşamaz. Adorno'nun geç felsefesi Frankfurt Okulu'nun çöküşünün başlangıcının sinyalini verir.

Frankfurt Okulu'nun pozitivizm eleştirisindeki ikinci konu pozitivist bir bilim felsefesi (ya da çok geniş olarak pozitivist bir 'dünya görüşü') ve status quo'nun kabulü arasındaki bağdır. Savı bu nokta üzerinde yorumlamak güçtür ve gerçekte, eleştirel kuramın ilk sergilenimlerinden olgunluk dönemine

kadar kanıtlanmaktan çok iddia edilen bir bağdır. Sözgelimi pozitivistik olarak algılanan bir toplumsal bilimin zorunlu olarak özgül bir (bir biçimde muhafazakar) siyasal görüşü gerektirdiği anlamında, bu ilişkiyi mantıksal bir ilişki olarak mı almamız? Bu sorun hiç bir zaman Frankfurt Okulu tarafından açıkça çözümlenmedi ya da konulmadı, ancak Marcuse'ün 'toplumsal yasaları arayan bir bilimin' amansızca 'toplumsal pratiği özellikle toplumsal sistemi 'değiştirme konusunu' boğacağı⁽²¹⁾ türünden iddialardaki zayıflığı görmek güç değildir. Marx kapitalist toplumdaki (ve bu topluma öncel toplumlardaki) toplumsal karşılıkları ve yapısal çelişkilerle, değişecek içsel yönelimleri özgüleştiren toplumsal yasaları yalnız aramakla kalmayıp formüle de ettiğinden dolayı. Bu bakımdan, eleştirel kuram ve Marksizm arasındaki bağın giderek incelendiğini ve sonraki bir çalışmanın açıkça Marx'ın kuramının 'örtük pozitivistliğini' reddettiği söylenebilir.⁽²²⁾ Fakat, Marx'ın 'pozitivizminin' muhafazakar bir siyasal görüşle birleştiği savunulamaz bile. (Doğal olarak Marx'ın kendi kuramının mantığını yanlış anlayabileceğine ve uzlaşmaz görüşlere sahip olmasına rağmen).

Okul'un pozitivizm ve siyaset arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırılmasından sonraki gelişme çok güçlü olarak vurgulanacak ve pozitivist bir bilim felsefesi tarafından gereksinildiği ileri sürülen, değer yargılarını dışta bırakan ya da güç eşitsizliklerine ilişkin herhangi bir düşünce getirmeyen 'bilimsel siyaset' düşüncesi idi. Bu siyasetin 'bilimselleştirilmesi' konusu geç 1960'larda Habermas tarafından çeşitli denemelerde incelenmiştir⁽²³⁾; ancak konu orada bir bilim kuramından çok, bilim ve teknolojinin ekonomik ve toplumsal önemini doğrudan bir sonucu olarak ele alınmıştır. Konuyu aşağıda bu bakış açısında ele alacağım. Bilimsel siyaset ya da siyasi pratiğin toplumsal mühendislik olarak kavramsallaştırılması ve pozitivistlik arasındaki kavramsal bağın en sistematik çözümlenmesi bu dönemdeki Frankfurt Okulu'nun önde gelen yapıtlarında değil, eleştirel kurama sıcak bakmakla birlikte, farklı ve pozitivistlik bazı unsurlarını (örneğin yarı-nedensel yasaları keşfetmeye yönelimi gibi) işe koşan bir

eleştirel toplumsal bilim modeli inşa etmeye de girişen Brian Fay'in ⁽²⁴⁾ bir çalışmada bulunmaktadır. Çok kısa olarak özetlenildiğinde Fay'in savı 'bilimle mümkün bir ilişkiye sahip olmaktan uzakta, teknik bir denetim olanağı, bilimsel etkinliğin gerçek olanağını kuran çerçevenin bir parçasıdır' ve dolayısıyla 'toplumsal yaşamın pozitivist bir kavramı kendi içerisinde bu bilginin toplumsal eylemi ilişkisinin araçsalci-inşa edici bir kavramını içerir' şeklindedir. ⁽²⁵⁾ Hemen ardından bu kanıtama biçimi Russell Keat tarafından eleştirilmiştir. Keat, 'ne pozitivism ne de bilimin pozitivist algılanışı bilimsel bir siyaset olanağını gerektirir, çünkü ikisi de siyasal kararların çıplak bir şekilde bilimsel bilgiye dayanılarak yapılamayacağı iddiasını desteklemektedir' diyor. ⁽²⁶⁾

Gerçi bu tartışmalar Frankfurt Okulu sonrası döneme aittir- bu dönemde yeni bilim felsefeleri ve çok daha özsel ayırıcı pozitivism kavramları kotarılmıştır. Bunlar Habermas'ın yapılarına bağlı olarak gelecek bölümde çok daha yakından irdelenecektir. Şimdiki bağlamda, daha ileri olarak not edilmesi gereken, pozitivizmin bir sonucu olarak 'bilimsel siyaset' düşüncesinin Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından muhafazakâr siyaset ve status quo'nun savunulmasıyla eşitlenirken, aynı düşüncenin muhafazakâr bir düşünür, F.A. Hayek, tarafından sosyalist siyasetin bir formu olarak sunulabilmesidir. Hayek'in 1941-44 ⁽²⁷⁾ denemeleri İngilizce konuşulan dünyada 'scientism' (bilimcilik) ve 'scientific' (bilimselcilik) terimlerinin yayılmasından geniş olarak sorumludur. ⁽²⁸⁾ Hayek bilimsel yaklaşımın tarihsiciliği, kolektivismi ve objektivismi üzerine bir eleştiri oluşturmuş ve bu kuramsal görüşlerden 'kaynaklanan' pratik tavırları gözden geçirerek, özelde toplumsal süreçlerin bilinçli bir denetimi istemini ('toplumsal mühendislik' ve 'sosyalist planlama') 'özgür bir toplumun' varılmasıyla uzlaşmaz olarak düşünmüştür. 'Özgür toplum' yalnızca kapitalist ekonominin bireyciliğinin temeli olabilirdi. Tikel bir siyaset pratikle bir bilim felsefesi arasında manüskel bir ilişki kurmada Hayek'in daha başarılı olup olmadığı bu kitabın hacminin ötesindedir. Açık olan şey, bir tarafta bilimcilik ve gösterdiği olası

yorumların çeşitliliği, diğer taraftan da bir biçimde bilim ve teknolojinin önsel önemiyle ilgili olarak modern toplumlarda ortaya çıkan yeni bir egemenlik tipi düşüncesi başta olmak üzere bunların düşüncelerindeki belirli ortak öğelerdir.

Eğer Frankfurt Okulu varolan toplumu yeniden üreten siyasal pratikle bilimcilik arasında belirli bir kavramsal bağlantı kanıtlamada başarılı olamadıysa, buna göre, Okul'un psikolojik ve/veya sosyolojik bir bağlantı olduğunu göstermeye yeterli olup olmadığını düşünmek zorundayız. Bu psikolojik koşullarda bilimselci bir dünya görüşüne uyanların muhafazakâr ve dıştan-yönlendirilen, bu görüşünü benimsemeyenlerin ise tersi olduğunu kanıtlamayı içerecektir. Ancak böyle bir ilişkinin varlığını göstermek için çok az emek sarfedilmiştir ve gerçekte sav, inandırıcı gözükmemektedir. Sosyolojik koşullarda, farklı entelektüel grupların toplumsal yerleşimlerinin onları bilimselci/muhafazakâr olmaya itip itmediğini göstermek de zorunlu olacaktır, fakat, yine, bu tür çözümlere çok az girilmiştir. Sonuçta Frankfurt Okulu'nun kendisi böyle bir açıdan incelenmiştir. Jay, Okul'un önde gelen liderlerini, Ringer'in çalışmasına konu olan eğitilmiş seçkinleriyle, Alman 'mandarinleri'yle karşılaştırır ⁽²⁹⁾. Gözlemi 'mandarinler gibi katı ortodoks sosyalistlerin aksine, Okul'un üyeleri ümit ve beklentiden çok bir çöküş ve kayıp duygusuyla eserlerini doldurdular. Mandarinlerin kitle toplumu ve onun beslediği yararçı, pozitivist değerlerden hoşnutsuzluğunu da paylaştılar. ⁽³⁰⁾ şeklindedir. Bu bakımdan onların tutumları Tönnies ve Weber'in endüstriyel kapitalizme karşı takındıkları tutumlara benzemektedir.

Okul'un bilimciliği siyasal muhafazakâr ve dışardan-belirlenmeyle birleştirmeleri konusunda, üyelerinin karşı-bilimciliğinin, kendilerini giderek muhafazakâr nitelikler kazanan bir edilgenlikten kurtarmadığı da söylenebilir.

Lukács Adorno da dahil olmak üzere, önde gelen Alman entelektüellerinin kendilerini bir 'Büyük Otel Uçurumu'na yerleştirdiklerini' söyleyerek konularını tanımlamıştır. Bunu ben bir başka yerde Schopenhauer'le ilgili olarak şöyle

betimlemiştim: 'Bu otel modern her türlü konforla birlikte saçımanın, hiçliğin ve uçurumun kenarında bulunmaktadır. Uçurumun sanatsal eğlenceler ve harika yiyeceklerle gündelik tamamlanımı yalnızca bu otelde kalanların bu yüksek konfordan hoşlanmalarını sağlayabilir. '(31) Lukács'ın yargısı aşırı derecede katı olabilir ama Marcuse bir istisna olmak üzere, Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyelerinin hiçbirinin radikal siyasal bir harekette yer almadıkları, katkıda bulunmadıkları da inkâr edilemez bir olaydır. Adorno ve Horkheimer kendilerini 1960'ların öğrenci hareketinden acelece uzaklaştırmışlardır. Bu düşünürlerin bazı metinlerinin bu hareketi cesaretlendirdikleri düşünülebilir oysa. Jay'ın da işaret ettiği gibi (32) Frankfurt Okulu böylece Mannheim'in kendilerini her türlü mēlde'den (karışık çatışma) kurtaran 'serbest-tavırlı entelektüeller'ini canlandırmaktadır.

Bilimciliğin sosyolojik bir değerlendirimi ilkin kısaca Horkheimer'in 1930'lardaki denemelerinde yapılmıştır. Burada bilimcilik, bir biçimde 'modern üretim yöntemleri'ne karşılık gelen burjuva düşüncesinin bir şekli olarak ele alınmıştır. İlke olarak, bu kısa değerlendirmede eleştirel kuram hâlâ toplumsal hayatın gerçek temelini kurucusu olarak Marx'ın iktisat ve sınıfsal yapı çözümlemesine bağlıdır(33); aynı zamanda diğer Marksistler tarafından genişlemesine incelenen çok modern olgulara-tekellerin büyümesi, endüstriyel işletmecilerin yükselişinc- da dikkat edilmiştir. *Dialektik der Aufklärung*'da bilimcilik bir bilim felsefesi ve burjuva düşüncesinin bir ögesi olarak yer almaz, ancak bilim ve teknoloji, 'teknolojik bilinc' veya 'araçsal akıl', her nasılsa gelişmelerine katkıda bulunan toplumun her yerine yayılmışlardır ve egemenliğin kurulmasında esas etken olarak görülmektedirler. Aynı zamanda egemenlik tikel bir sınıfın egemenliği olarak değerlendirilmekten uzaklaşır, çünkü kapitalist toplumun sınıfsal yapısı ve sınıflar arasındaki çatışma Marx'ın anlattığı gibi artık modern batılı toplumların önemli özellikleri olarak algılanmamaktadır. Marcuse'ün *One-Dimensional Man*'de açıkladığı şekliyle, 'kapitalist dünyada burjuvazi ve proleterya hâlâ temel sınıflardır. Buna rağmen kapitalist gelişme bu iki

sınıfın işlev ve yapısını öyle bir biçimde değişirmiştir. Bu sınıflar artık tarihsel dönüşümün araçları olarak görünmemektedir. Kurumsal status quo'nun korunması ve geliştirilmesine yönelik yüksek bir istem, çağdaş toplumun en ileri alanlarında daha önceki çatışan tarafları birleştirmektedir.' Adorno'nun bu konu üzerindeki düşüncesi çok daha parçacıl ve çift anlamlıdır. Nazizim sırasında yazılan sınıf kuramı üzerine çok erken bir denemesinde Adorno 'ezilenlerin kendilerini artık bir sınıf olarak deneyimlemediklerini' iddia etmiştir. Bunun yerine sınıflı toplumun mutlak olarak açık doğası, içinde geliştiği kitle toplumu tarafından gizleştirelirilmekte ve proleterya, Marx'ın kuramına karşı biçimde, 'toplumsal olarak iktidarsızlaşmaktadır.'(34) Bu bakış açısından, sınıf çatışması tarihin önceki dönemlerinin herhangi bir düzeyinde tarihin yönlendirici gücü olamaz ve sınıf çatışması her ne kılıktta olursa olsun 'kitle toplumu'nun varlığına girdiği şekliyle aranmalıdır. Fakat 1960'lardaki başka bir denemesinde Adorno günümüz batılı toplumları (Doğu Avrupa'da olanlar da dahil) hâlâ sınıflı toplumlardır, bu toplumlardaki çatışmalar herhangi bir zamanda bütüncü bir kargaşa içerisinde örgütlenmiş toplumu tahrip edebilir(35) demektir. Aynı denemenin sonunda bu ussallaşmış toplumlarda 'kültür endüstrisi'nin etkisi altında insanların 'en içsel davranış örüntülerinde bile kendilerini, kendilerine yapılanlarla özdeşleştireceklerini (uyumun zaferi!)' iddia ederek bu olasılığı vadsıyor gözükmektedir. 1968 Alman Sosyoloji Konferansı'nın açış bildirisinde tekrar, modern toplumların 'geç kapitalizm' ya da 'endüstriyel(sanayi) toplum' olarak nitelendirilmesi gerektiği konusunda(36) Adorno, sınıfların hâlâ varolduğunu, ancak işçi sınıfı bilincinin yokluğunu gözlemledikten sonra, Marx'ın bazı temel kavramların -artık değer, yoksullaşma, üretim ilişkileri üzerinde üretici güçlerin etkisi-sorgulamaya devam ederek, 'sistem'in yönlendiren konumunda olanlar da dahil olmak üzere, teknolojik ussallığın kişisel olmayan güçleri tarafından yönetilen toplumun bütün üyelerinden bağımsızlaştığı sonucuna varan bir sav gelişirmiştir:

Bu teknolojik ussallığın gücü görüşü çok daha tam ve sistematik bir biçimde Marcuse'ün *One-Dimensional Man* kitabının özellikle 6. bölümünde (Egemenliğin Mantığı) ortaya konuldu. Bu görüşün altında yatan ve Frankfurt Okulu'nun etkili günlerinde ayırdedici bir düşünce olan kavram, doğanın bilim ve teknoloji yoluyla egemenlik altına alınmasının zorunlu olarak insanların egemenlik altına alınmasının yeni bir biçimine yol açtığıdır. 'Toplum kendisini, nesnelere ve insanların teknik yararlılaştırılmalarını da içeren ilişkilerin büyüyen bir benzerliğinde yeniden üretmiştir- başka bir deyişle varlık mücadelesi ve insan ve doğanın sömürülmesi öncekinden daha çok bilimsel ve ussal olmuştur.' (s.146) Marcuse, 'doğa bilimi doğayı gizil bir araçsallık olarak yansıtan teknolojik a priori'nin altında gelişir...[ve] teknolojik a priori doğanın dönüştürülmesi insanın ve topluma ilişkin bir çerçeveden kaynaklanan ve yeniden oraya giren 'insan-ürünü yaratımların dönüştürülmesini içerdiği sürece siyasal bir a priori'dir. (s.153-4) Sonuç olarak, teknolojik ussallık egemenliğin meşruiyetini kaldırmaktan çok korumaktadır' (ss.158-9)⁽³⁷⁾ diyerek tartışmasını sürdürür.

Teknolojik ussallığın belirleyiciliği düşüncesiyle Weber'in modern dünyanın 'ussallaşması' sürecine ilişkin tezi arasında yansınamayacak bir yakınlık vardır. Genel olarak, Frankfurt Okulu düşünürlerinin artan bir şekilde Weber'in düşüncelerinden [Marcuse'nin 1964'deki denemesi hariç tutulursa, bu düşüncelere yalnızca kısa göndermelerde bulunmalarına rağmen⁽³⁸⁾] etkilendiğine işaret edilmektedir. Bu etkilemeyi bazıları, Frankfurt Okulu'nun 1950 ve 60'lardaki gelişmesini ileri endüstri toplumlarındaki içsel tarihi eğilimlerine ilişkin Marxçı bir kavramsallaştırmadan Weberci bir kavramsallaştırmaya giden bir yolculuk olarak yorumlamışlardır. Okul ve Weberci yorumlamaların arasındaki benzerliklerin iki ilkesel boyutu vardır: Birincisi teknolojik ussallık ya da ussallaşma insan denetiminin ötesinde toplumu biçimlendiren soyut güçler olarak açıklanmışlardır; bir şekilde, bilim ve ussal yönetim tarafından yaratılan sistemin mantığı tikel toplumsal grup ve bireylerin dışında işlemektedir. Toplumun görünen biçimi

(örneğin, 'kapitalist', 'sosyalist', 'baskıcı' ya da 'demokratik mi olduğu) ne olursa olsun işlemektedir üstelik.⁽³⁹⁾ Bu anlamda 'endüstriyel toplum' kavramı 'kapitalist toplum' kavramı yerine kullanılmıştır ve MacIntyre'in not ettiği gibi 'büyük oranda kaba bir teknolojik belirleyiciliğe bağımlıdır.'⁽⁴⁰⁾ Böylece Marcuse, Weber üzerine denemesinde 'yalnızca teknolojinin uygulanması değil teknolojinin kendisi de doğa ve insanların yönetsel, bilimsel, biriken ve denetimi artıran bir egemenlik altına alınmasıdır. Egemenliğin istemli ve özgül amaçları teknolojinin üzerine sonradan' ve dışarıdan konulmamıştır, teknolojik donanımın gerçek kuruluşuna girmişlerdir.'⁽⁴¹⁾ demektedir. Doğru, Marcuse, 'teknolojinin daima tarihsel ve toplumsal bir tasarım olduğunu ve içinde bir toplumun ve onun yönlendirici istemlerinin insan ve nesnelere ne yapmaya yöneldiğinin yansıtıldığını'⁽⁴²⁾ söylemiştir, ancak, 'yönetici istemler' düşüncesi belirsiz ve çözümlenmemiş olarak bırakılmış, bunların burjuvazinin (yani sermayenin) mi yoksa tanımlanabilir başka toplumsal grupların mı istemleri olduğuna dair bir işaret verilmemiştir.

Weber ve Frankfurt Okulu arasındaki ikinci tikel benzerlik bunların modern endüstriyel toplum yorumlamalarından doğan kasvetli kötümserliklerinde bulunmalıdır. Eğer Weber, Mommsen'in kelimeleriyle, 'ümitsizlik içinde bir liberal'⁽⁴³⁾ idiyse, Frankfurt Okulu düşünürleri ya da Marcuse belki de 'ümitsizlik içinde bir radikal' olarak betimlenebilir. Weber için düşünceseleşme ve ussallaşmanın az ya da çok geç çevrilemez yayılımı, toplumun bütünüyle araçsal toplumsal ilişkiler tarafından belirleneceği anlamına gelmekteydi. Bu bir 'demir kafes', bireysel yaratıcılık ve şahsi değerleri uzaklaştıran 'mekanize edilmiş bir taş kesilme' durumu olacaktır. Bu tehdite karşılık Weber gerçek ve etkili bir savunma görmedi, yalnızca bazı bireysel değerleri bütünüyle özel alanlarda ve muhtemelen Nietzsche'nin kastettiği anlamıyla, 'bütün değerlerin aşkın bir değerlendirimini' yapmaya ve toplumsal yaşama yeni bir yol vermeye yetkin karizmatik bir liderin ortaya çıkışında korumak üzere ümitsiz bir girişimde bulundu. Marcuse'nin kötümserliği (bireyin kaderine ilişkin olarak özellikle Horkheimer'in) aynı

türden fazla bir kötümserliktir. Teknolojik ussallaşma (yani araçsal us) toplumsal yaşamı belirlemektedir ve buna muhalefet edecek herhangi bir güç olamazsa, bu da sınırlı kalacaktır. Marcuse, One-Dimensional Man'i şöyle sonuçlandırmaktadır: 'Eleştirel toplum kuramı başlangıcında gerçek güçlerin baskısıyla karşılaştı kurulu dünyada. Bu dünya çok daha ussal ve özgür kurumlara doğru hareket etti (ya da hareket etmesine kılavuzluk edildi). Bunlar kuramın ayaklandığı ampirik temellerdi... Bu türden güçler ortaya konulmaksızın, 'içsel olanakların özgürlüğü' artık yeterli olarak tarihsel seçeneği açıklayamayacaktır..' (ss.254-5) Peki ya gerçekten bir seçenek varsa? Weber'in aksine Marcuse, 'yönetimlenmiş topluma' muhalefet için uzak bir ihtimal bile görmez. Horkheimer'in çok daha itibar ettiği görüş için, yani değerlerin özel bir alanının bireyler tarafından korunması için bile. Devrimci bir muhalefet için tek şans-bu şans ufak bir şansıdır-toplumun alt kesiminde, 'işsizler ve iş verilemezler, sömürülen ve ezilen diğer renkler ve ırklar, marjinaler' arasında bulunmalıdır. Marcuse sonraları 1960'larda yeni radikal hareketlerin yükselişiyle biraz daha fazla iyimser oldu, çünkü öğrencileri, sömürülen etnik azınlıklar ve üçüncü dünyanın köylü kitlelerini içeren devrimci güçler o zaman daha geniş gözükmekteydi.

Frankfurt Okulu'nun ümitsiz dünya görüşü, biçimsel bir anlamda, son döneminde modern Batı toplumunun bir çözümlenmesinden kaynaklanmaktadır; özellikle Almanya'da baskın olan ve ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren yalnızca bir bilim kuramı olarak pozitivist muhalefet biçiminde değil, fakat bu sıfatla bilim ve teknolojiye karşı genel bir düşmanlıkla, bunların toplumsal ve kültürel doğurguları çerçevesinde ifade edilen daha geniş ve yürürlükteki bir toplumsal düşüncenin arka planına karşı da değerlendirilmelidir. Hughes 1890 ve 1930 arasındaki Avrupa düşüncesini inceleyen çalışmasında⁽⁴⁴⁾ pozitivist muhalefetin ayaklanmanın maddi ilerleme kültürünü sorgulayışla birleştiğini ve bir açıklama biçimini yeni-romantizmde, *Lebensphilosophie* ve 'ruhsal' değerlerin yeniden ortaya konulmasında, diğerini dünyanın 'büyüden kurtulması' ve ussallaşması üzerine

Weber'in tasalı düşüncelerinde bulduğunu gözlemektedir. Sonradan İkinci Dünya Savaşı tarafından yaratılan imha ve sarsıntılar, Almanya'da Nazi rejimi deneyimi, 1945'ten beri dünyanın bir nükleer silahlar ırkında biriken süper güçler tarafından giderek bölünmesi ve egemenlik altına alınması, bütün bunlar birikerek kültürün kayıp ve çöküşü duygusuna, katı bir usdışılığa katkıda bulundu.

Frankfurt Okulu derinlemesine bu geleneğe yer almış ve 1960'larda büyüyen etkisi kuşkusuz bürokratik ve teknolojik ussallaşmaya karşı ayaklanmanın özellikle orta sınıfların bazı bölümlerinde ve muhtelif biçimlerdeki canlanmayla ilintili olmuştur. Aynı zamanda Okul'un modern toplum eleştirisinin en dolu ve açık bir biçimde Marcuse'nin *One-Dimensional Man*'inde sergilenen modern toplumun doğasının çözümlenmesi üzerine temellendiği iddia edilmektedir. Bu çözümlenmenin göstermeyi amaçladığı şey kapitalist toplumdaki iki esas sınıfın, burjuvazi ve proletarya, etkili tarihsel özneler olarak kaybolduklarıdır. Bu nedenle bir taraftan başat bir sınıf olmayışı, yerine kişisel olmayan bir güç ('bilimsel-teknolojik ussallık') tarafından gerçekleştirilen bir egemenliğin varlığı, diğer taraftan işçi sınıfı uyarlandığı ve pasifize edildiği (yalnızca yüksek kitle tüketimiyle değil, üretimin kendisinin ussallaştırılmış süreciyle de) için muhalefet eden bir sınıfın yokluğu. Bununla birlikte Marcuse çözümlenmesini ampirik bir çalışma ya da hazır kanıtların dikkatli bir değerlendirilmesi üzerinde temellendirmez; belirsizce, geniş bir sosyolojik ve psikolojik literatüre' göndermede bulunur, ve, bunun belki de en çok şeyi söyleyen kanıt olarak televizyona bakılarak ya da AM radyosunu dinleyerek elde edilebileceği' (s.xxvii) sonucuna varır. Kitap ABD'deki ileri endüstriyel toplum üzerine felsefi düşüncelerden oluşmuştur; *Reason and Revolution*'daki düşünceleri çok daha popüler bir biçimde tekrarlayan ve Horkheimer'in 'düşünsel durumların güçsüz bir belirlenimi' olarak göndermede bulunduğu şeyden belki de daha fazlasını

başaramayan bir kitaptır. Özelde kültürel olarak yerinden oynatılan ticari radyo ve televizyonun özel bir Amerikan deneyiminin yorumlanması ve Birinci Dünya Savaşı'nın öncesinden beri siyasal olarak örgütlenmiş bir işçi sınıfının olmayışı üzerine bağımlı geniş-genellemelerin ne kadar uzak olduğu da not edilebilir.⁽⁴⁵⁾

Buna rağmen, Marcuse'un fikirleri 'sisteme' muhalefetle birlikte, geç 1960'lardaki Amerikan öğrenci hareketinde kısa bir karşılık yakalamıştır. Aynı şey çeşitli Avrupa ülkelerindeki öğrenci hareketlerinde bir dereceye kadar olmuştur. Ancak o zamanın toplumsal hareketlerinin hepsi sosyologların önemli bir katkı yaptıkları bürokrasi ve teknokrasinin anlamı ve değişen sınıfsal yapının çok ayrı çözümlerinden de çok geniş olarak etkilenmişlerdi. Weber'in ussallaşmış bir üretim ve yönetimin geri döndürülemezliği değerlendirmesini izleyerek, burada ilkin bir 'yönetimsel devrim' kuramı ortaya çıkmış⁽⁴⁶⁾ teknokrasi üzerine erken tartışmalar olmuş⁽⁴⁷⁾ ve 'endüstriyel ve post-endüstriyel toplum' üzerine çok daha kapsayıcı çalışmalar yapılmıştır. Bu olguların muhafazakâr yorumu örneğin Raymond Aron ve Daniel Bell'in yazılarında⁽⁴⁸⁾, herşeyin üstünde ön-belirleyici olarak, 'orta sınıf' toplumlarının ortaya çıkışı olarak da değerlendirilebilecek, temel sınıfsal farklılıkların aşamalar biçiminde ortadan kalkmasını vurguladı; yâni sınıf çatışmasının gerçekten ortadan kalkışı ya da yatıştırılmasını ve Aron'ın tanımladığı gibi 'ideolojilerin', 'bütüncül tarihi-siyasal dünya yorumlarının' birleşik çöküşünü. (-böyle bir ideolojinin ilkesel örneği doğal olarak Marksizm'dir.) Alain Touraine'nin yapıtlarında bulunan radikal yorum⁽⁴⁹⁾, ondokuzuncu yüzyıl kapitalizminin sınıfsal yapısının kökünden değiştiğini, batılı toplumlarda yeni ve esaslı bir çatlak oluştuğunu (farklı bir bağlama ilişkin olarak Doğu Avrupa'nın sosyalist toplumlarında da)⁽⁵⁰⁾, yeni çatışma türlerinin geç 1960'lardan beri toplumsal hareketlerin eylemleri ve bunlara karşı oluşan tepkilerce örneklendiği gibi eski sınıfsal çatışmaları kısmen içerdiğini ve kısmen de onların yerine geçtiğini iddia etmektedir. Touraine'nin görüşüyle, post-endüstriyel toplumlarda ('teknokratik' ya da

'programlanmış' toplumlar olarak da adlandırılabilirler) varolan çatışmalara katılan esas gruplar artık burjuvazi ve işçi sınıfı değililerdir. Bir tarafta iktisadi ve siyasal karar verme yapılarını yönetenler diğer tarafta ise bağımlı bir katılma konumuna indirgenilenler vardır; ilk grup doğal olarak geniş sermaye sahiplerini, ikincisi ise endüstriyel işçileri içermesine rağmen.

Marksist sosyologların yapıtları bir çok bakımlardan muhafazakâr görüşe yakın Marcuse'un çözümlemesinden olduğu kadar' post-endüstriyel toplum'un muhafazakâr ve radikal yorumlarından da, geniş şirketler ve çok uluslu kuruluşlar formunda devam eden sermayenin belirleyiciliği ve toplumsal dönüşümün bir aracısı olarak geleneksel işçi hareketinin temel önemi üzerine vurgusuyla anlamlı bir biçimde ayrılmaktadır. Bu sosyologlar doğal olarak yirminci yüzyıldaki kapitalist toplumdaki özsel değişimleri dikkate almaktadırlar. Bir yanda sermaye yoğunlaşması ve merkezileşmesiyle, ekonomide devlet müdahalesinin büyümesi, diğer yanda orta sınıfın büyümesi, işçi sınıfının bilinci ve toplumsal konumunda yer alan sınıf yapısındaki değişimler. Kapitalizm içindeki bu değişim süreçlerinin yorumlanması konusunda Marksistler arasında bir çok görüş farklılıkları vardır⁽⁵¹⁾, ancak aynı zamanda sermaye ve emek arasındaki ilişkinin ve bunun toplumsal hareketlerin eylemleri, partiler arasında çatışma ve sınıf mücadelesinin farklı biçimlerindeki siyasal ifadesinin hayati ve süregelen öneminin kavranılmasında birçok ortak temel vardır. Marksist ve marksist olmayan sosyologlar tarafından 'geç kapitalizm' ya da 'endüstriyel toplumu' üzerine yapılan çeşitli incelemelere karşı olarak duran şey, kapitalist ekonomi, sınıfsal yapı, siyasal partilerin ve hareketlerin, Frankfurt okulunun çalışmalarını olağanüstü şekilde dar ve yetersiz kılacak ayrıntılı ve ciddi bir çözümlemesi'nin bulunmayışıdır.

Bundan sonra Frankfurt Okulu'nun düşüncesindeki ikinci temel konuya gelmekteyiz. Bu konu, Weber'in sonraki yazılarında bulunan ilgileriyle açık bir yakınlık da taşıyan ve 'bilimsel-teknolojik ussallık' tarafından egemenlik düşüncesiyle yakından ilişkili olan günümüz toplumunda bireyin kadriyle

önsel ilgilenim konusudur. Daha önce belirttiğimiz gibi, Horkheimer 'bireysellik'in değerine bağlanan sonuçtan etkilenmişti. Çok daha kötümser bir damarda olmakla beraber (52) hayatının son yıllarındaki deneme ve görüşmelerinde Weber'i hatırlayarak bu bağlılığı yeniden ortaya koydu. 'Birey için görece bir özerklik sağlayacak her ögeyi bile ayıracak kadar ussallaşmış, kendi kendine işler hale getirilmiş, bütünüyle parçalanmış bir dünyaya yönelik bir eğilim' (53) olarak gördüğüyle karşılaştığında Horkheimer, bu eğilime muhalefet edebilecek, 'bireyin sınırlı ve geçici özgürlüğünü' de 'bütünüyle diğeri için duyulan dinsel özlemin doğrulanması' hariç olmak üzere koruyacak, mümkün olduğu yerde genişletecek bir yol da görememiştir. (54) Gerçekten de Horkheimer hayatının sonunda 'eleştirel bir kuramcı' olmayı bırakarak bir tür dinsel düşünceye yöneldi. Kant ve Hegel'i Marx'ın üstünde tutarak, Gumnor ve Ringgu'un kelimeleriyle söylenirse, 'yahudi düşüncesi ve dinseliliğiyle yakınlıklarında Alman idealistlerinin büyüklüğünü' gördü (55) Sonraki düşüncelerini Horkheimer şöyle dile getirdi: Teolojide önemli olan 'dünyanın bir "görüntü"' olduğunun bilincidir, yani 'mutlak hakikat ya da nihai hedef' değildir. (56); 'teolojik bir öge içermeyen, benim kabul edebileceğim herhangi bir felsefe olduğuna inanmıyorum.' (57)

Adorno ve Marcuse modern toplumdaki bireyin konumuna ilişkin aynı ümitsiz görüşe sahiptirler ancak bu duruma çeşitli biçimlerde karşılık verdiler. Gördüğümüz gibi Marcuse toplumun içerisinden yeni devrimci güçlerin çıkacağına ilişkin eski bir ümidi tekrarladı. Freud'u felsefi olarak yeniden yorumlayışında (58) ileri endüstriyel toplumlarda maddi kulluğun ortadan kaldırılmasıyla birlikte, bütün toplumsal ilişkileri etkileyen kapsayıcı bir özgürleşimin temeli olarak algılanan 'haz ilkesi'nin üstünlüğü ve cinsel özgürlükle insanların mutluluk amacına erişecekleri koşulların sağlanmış olacağını savundu. Bununla birlikte Adorno bireyi egemenlikten kurtaracak ihtimali ne yeni karşıt gruplarda ne de cinsel özgürlükte gördü-bu ihtimal, olabileceğin dokunuşlarıyla verili gerçekliği karşılayan 'özgün' sanatçının yapıtında vardı. Özgen sanat buna göre yıkıcı bir gizilgüce sahipti. Adorno, sanatı

üstün bir bilis formu olarak' - gelecek yönlendirimli bir hakikat arayışı - varolan gerçeklik üzerine sadece düşünen bilimle karşılaştırır. (59)

Sosyolojik bir bakış açısından Frankfurt Okulu'nun ileri endüstriyel toplumda bireyin konumu üzerine düşünceleri hakkında iki sorun ortaya konulabilir. Birincisi bu düşüncelerin betimsel olarak doğru olup olmadığıdır. Burada yine benzer bir güçlük karşılaşıyoruz: Çünkü ampirik olarak bu anlamlı değişikliklerin gözükmesini destekleyecek bir girişim yoktur. Çağında liberal kapitalist toplumun özerk kabul edilen burjuva bireyiyle bir karşıtlığın açıklaması vardır. Bu kapsamlı ayırım kendisinin muhtelif düzeltimler en azı olmamak üzere milli gelenekler ve milletler arasındaki farklılar açısından olmaksızın, denemesel bir biçimde herhangi bir şekilde tutulup tutulamayacağı da şüphelidir; bu ayırımı çok daha inandırıcı bir şekilde kurmak için harekete girişilen her girişim Okul'un tutarlı bir biçimde kaçındığı tarihsel araştırmalar yoluyla oluşturulacak bir girişimi gerektirecektir. Hâlâ çok önemli olan nokta bütün tartışmanın burjuva birey üzerinde odaklaşmasıdır. Frankfurt Okulu düşünürleri endüstriyel ülkelerdeki nüfusun geniş bir kesimi için 1945'ten sonra, toplumsal güç dengesindeki kuşkusuz küçük, ancak emek ve sermaye arasında refah hizmetlerinin, eğitimin ve istihdamın yayılması, sendikaların daha da büyüyen gücüyle gerçeklik kazanan değişikliklere dikkat ayırmamışlardır. Boş zamanların hatırı sayılır ölçüde kullanımını da içeren gündelik fakat çok önemli özgürlükler bu dönemde kazanılmıştır ve bunlarla ussallaştırdığımız üretim ve yönetimle oluşan denetim ve çok yoğun düzenlemelere karşı konulabilecektir. Hatta Doğu Avrupa sosyalist toplumlarında da 'bütünsel olarak yönlendirilmiş toplum' kavramı buraya daha uygun gelse bile, açık kayıplara rağmen benzer kazançlardan söz edilebilir. Şu istisnayla ki bu toplumlarda belirleyici olan 'bilimsel-teknolojik ussallık' değil fakat bir siyasi parti veya yeni bir egemen sınıftır. Kapitalist toplumlarda 1980'lerdeki iktisadi bunalımlar, açık olarak istihdamlarını düşürüp, toplumsal hizmetlerini azaltarak ve genel olarak bireyleri daha

katı ekonomik zorlamalarla karşı karşıya bırakarak aşağı sınıflardaki bireylerin özerklik ve özgürlüklerini hiçe sayan emeğe karşı saldırgan bir sermaye üretmiştir. Frankfurt Okulu'nun (özellikle Adorno ve Horkheimer'in yazılarını) bireysel özerkliğin kayboluşu üzerine metinlerini okuyarak, Max Weber'in benzer metinlerinin yaptığı gibi, herşeyin üstünde açıkladıkları, toplumun tikel bir katında, yani eğitilmiş aşağı sınıflarında ya da çok özgül olarak 'mandarinlerde' bir çöküş duygusu yahut geleneksel Alman *Kultur*'u için bir nostalji izleniminden kaçmak güçtür.

İkinci sorun Frankfurt Okulu'nun bireyin kaderiyle öngilgenimin başka bir yönde, yayılmasına yardımcı olduğu, psikoloji ve psikanaliz yoluyla birey ve toplum arasındaki ilişkiyi kuramsal olarak formüle etmeye yönelik yönelmediğidir. Gördüğümüz üzere, Okul'un ilk yıllarında Erich Fromm, Freud'un tarihsel kültür kuramını reddederek, birey psikolojisini Marx'ın toplumsal kuramıyla, tikel olarak ailenin tarihsel olarak yaratılmış bir sınıf yapısında yerleştiğini vurgulayarak birleştirmeye çalışmıştı. Nihayetinde, Fromm çeşitli yönlerde Marksizm ve psikanaliz arasındaki ilişkiyi, *The Fear of Freedom*'da 'toplumsal karakter' düşüncesini formüle ederek, Freud'un insan gereksinimleri ve doğası kavramını radikal olarak yenileştirerek ve Marx'ın toplumsal düşüncesinin merkezi teması olarak (*Elyazmaları*'nda tam olarak açıklanan) 'yabancılaşmanın aşılması' ⁽⁶⁰⁾ biçiminde açıklamayı denedi.

Frankfurt Okulu'nun bu konu üzerindeki gelişimini izlemek çok güçtür. ABD'deki sürgünlük döneminde gerçekleştirilen çalışmalar, özellikle *The Authoritarian Personality*'de bireyin psikolojisi çok güçlü olarak vurgulanmış, psikolojik görüngüler ve bunlardaki değişiklikleri özgül tarihsel ve toplumsal koşullara bağlamak üzere çok az teşebbüs edilmiştir. Şüphesiz Okul'un sonraki düşüncelerinde 'kültür endüstrisi'nin etkisi ve yaşamın genel ussallaşması tarafından yaratılan bir büyüyen konformizm varsayımı yer almaktaydı, ama bu varsayım herhangi bir tarihsel ya da sosyolojik karşılaştırmalı çalışmasıyla test edilmemiş ve çalışmalardaki

toplumsal-psikolojik süreçler sistematik olarak tanımlenmemiştir. Dahası, konformizm, özümleme ve bürokrasi düşünceleri (totaliteryanizm Marcuse tarafından *Dimensional Man*'de çok geniş olarak kullanılmıştır), konformizm ideolojisiyle bağlantılı bir parti tarafından empoze edildiği Doğu Avrupa ülkelerinde 'halihazırda varolan konformizm'in özgül niteliğinin açıklanması ve tanımlanması Marksizmin kapitalist ve sosyalist toplumlara (söylemek gerekirse, Adorno ve Horkheimer'dan çok Marcuse tarafından) eleştirel olmayan bir biçimde uygulanmıştır. Doğu Avrupa bağlamında bile konformizmin derecesi 1953, 1956 ve 1957'deki toplumsal ayaklanmalarından Polonya'da 'Dayanışma' hareketinin doğuşu (ve bugünlerdeki kısmi zaferi-çev.) ve Marksizmin yaşayan ve öğreti olarak (yani etkili başat bir ideoloji olarak) bu ülkelerde yaşayan geniş bir kesim için etkisizlikten etkisini yitirmesi olgularının ışığı altında çok daha detaylıca incelenmelidir. Batılı kapitalist ülkelerde geç 1950'lerde (Marcuse'ü 'protesto çözümleri içindeki gençliğin egodüsel reddiyesi' olarak adlandırdığı radikal dönüşümün içindeki olanaklara ilişkin iyimser bir görüşe iten) önemli bir muhalefet patlaması da vardı. ⁽⁶¹⁾ Bu patlama Marcuse'ün fikirlerine rağmen Frankfurt Okulu'nun en büyük etkisini gösterdiği bir çevre de hazırlamıştı. Bugün, o zamanın fikirlerine karşı oluşan tepkiden on yıl sonra, muhtelif ülkelerde sosyalizmin canlanması, barış hareketinde ve protesto ve muhalefetin yenilenen formlarının özlü ve büyüyen biçimleri sözkonusudur.

Gerekli olan sosyolojik ve sosyo-psikolojik açıdan, bu kazanım ve protesto döngülerinin çok daha tutarlı bir değerlendirilmesi, mümkünse açıklanmasının yapılmasıdır. Frankfurt Okulu bu tür konulara çok az dikkat etmiştir. Tikel bir örnek alalım: Marcuse gençliğin 'egodüsel reddi'ne gönderme yapar ki bu yetersiz gözükmektedir, çünkü ne gençliğin toplumsal tavırlarındaki tarihsel çalkantılara ilişkin bir ipucu verir ne de millî, etnik ve sınıfsal farklılıklar tarafından oluşturulan çok farklı toplumsal oluşumları değerlendirilmeye almaktadır. Bu alandan çok daha verimli

olabilecek bir uğraşı çizgisi yeni 'kuşakların' tikel tarihsel ve toplumsal görünümünde biçimlendiği yolların bir incelemesi olarak gözükmektedir. (62) Marcuse'un içgüdüsel bir öge üzerindeki kişisel güveni, *Eros and Civilization*'daki Freud'un felsefi yeniden yorumlayışından türemektedir. Kitap, Freud'un mülakat amacına yönelmiş evrensel bir insan doğası düşüncesini kabul eder. Mutluluk geniş bir şekilde cinsel özgürlük ve yoğunlaşma çerçevesinde tanımlanmıştır. Ancak Marcuse 'haz ilkesi'nin 'gerçeklik ilkesi'ne ikincil kılınması anlamına gelen, bir uygarlığı yaratmak ve korumak için baskının zorunlu olduğu fikrini reddeder. O'na göre insan toplumunun tarihi boyunca cinselliğin bastırılması, öncelikle iktisadî kılık şartlarında özgül toplumsal egemenlik biçimlerini korumak üzere tasarlanan 'artık baskı' olmaktadır. Kılığın sona erişiyse birlikte bu artık baskı da sona erdirilebilir ve cinsel (libidinal) özgürlük o zaman diğer bütün toplumsal ilişkileri dönüştürebilir. Marcuse açıkça bu dönüşümün nasıl olacağını göstermemişir. Modern toplumlardaki büyük cinsel serbestiyet deneyimi bunun süregelen ekonomik ve sınıfsal egemenlikle kolayca uzaklaşabileceğini göstermektedir. Marcuse'un Freud'un kuramını yeniden inşa etmesi, bir bütün olarak, ampirik olarak temellenmemiş uygarlıklar tarihi ve insan doğası kavramından başka bir şey sunmamıştır.

Frankfurt Okulu'nun yapıtlarındaki üçüncü ilkesel tema olan 'kültür endüstrisi', sosyolojik ilgilere çok yakın olarak ilişkilendirilen bir temadır. Kültür endüstrisi düşüncesi çok tüketici terimlerde Adorno ve Horkheimer tarafından 'Kültür endüstrisi: kitle aldanımı olarak aydınlanma' denemesinde açıklanmıştır. (63) Burada 'tekellerin egemenliği altındaki bütün kitle kültürünün özdeşi olduğu' savunulmuş, aynı zamanda 'kültür ve eğlencenin karışımının' bir sonucu olarak 'ifsat olduğu' belirtilmiştir. Dahası, kültür endüstrisi ve reklamcılık öylesine birbirlerine karışmışlardır ki ikisi de 'insanların yönlendirilmesi için bir işlem' haline gelmiştir. Adorno ve Horkheimer, 'kültür endüstrisinde reklamcılığın zararını, tüketicileri, bu endüstrinin ürünlerini almaya ve kullanmaya onlar aracılığıyla görmelerine rağmen, zorladığı' (s. 167)

sonucuna varmışlardır. Bu değerlendirmenin iki özelliği dikkate değerdir. İlk elde, denemenin kendisinden diğer toplum tiplerindeki kültürel egemenliğinin etkisiyle kültür endüstrisinin ekisinin nasıl farklılaştığını tam olarak kavramak gücüne sahiptir. Sözgelimi, Kilise ortaçağ Avrupa'sındaki 'kültür endüstrisi' olarak değerlendirilebilir. Marx'ın 'her çağdaki egemen sınıfın fikirleri egemen fikirlerdir' şeklinde, iktisadî egemenliğin zorunlu sonucu olarak kavradığı bu görüngünün kapitalist toplumdaki özgün biçimi ne olmaktadır? Burada sorgulendiği şekliyle kültür endüstrisi tamamiyle bastırıcı bir etkiye mi sahiptir, yoksa Adorno ve Horkheimer'in bu olguyu sert bir şekilde eleştirmeleri, onların Amerikan ticari radyo, tv ve film endüstrisiyle karşılaşmalarıyla ortaya çıkan kültürel sokun bir sonucu olarak mı yorumlanmalıdır? Daha önce görüldüğü üzere, bu nokta, *One-Dimensional Man*'de, Marcuse'un ileri endüstriyel toplumunun ideolojisini değerlendirmesini derinden etkilemişti.

Bu tür soruların düşünülmesi, 'başat bir ideolojinin' etkilerinin tarihsel ve mukayeseli bir incelemesine olan ihtiyaca işaret ederek, ikinci bir sorunu (64) ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, kurulu bir kültürün gücü özellikle toplum içindeki muhalefet ve kopuşlar tarafından sınanmaktadır. Adorno ve Horkheimer bu deneme ve sonraki yazılarında etkili bir kopuşun olmadığı izlenimini verirler. Marcuse, *One-Dimensional Man*'de aynı karamsar görüşü tekrarlamıştır. Buna rağmen hemen bir kaç yıl sonra, 'öğrenci ayaklanmalarının ortasında, hiç olmazsa Marcuse yargısını gözden geçirmek zorunda kalacak ve gençliğin başkaldırısında ümitlenmek için bir neden bulacaktır. Özellikle Kuzey Amerika'da bu zamanda bir 'karşı kültür' düşüncesi belirgin bir ses kazanacak ve Theodore Roszak, kısa bir şöhret kazanan kitabında (65), 'karşı kültürün tanımlayıcı özelliklerinden birisini teşkil eden bir nokta olarak Marcuse'un (Norman Brown ve Paul Goodman'ın düşüncelerine çok daha sempatik bakmasına rağmen) düşüncelerine yaslanacaktı. Marcuse gibi Roszak da yeni kopuş hareketini, teknokratik topluma bir 'gençlik muhalefeti' olarak görmüş, ancak, bu hareketi, 'mütsel-dinsel

işçinin 'yeniden-doğuşu' olarak yorumlayarak Okulu'nun, özellikle eski Marksizm anlayışını marjinalleştirdiği Marcuse'in bakış açısına (Horkheimer felsefesine olmamakla birlikte) uzak düştüğü

Bir karşı kültür düşüncesiyle olan esas kopuş endüstrisi tarafından bütünüyle belirlenmiş bir ortaya çıkabileceğinin açıklanmasında yalmaktır. mümkün gözükmemektedir; ya kültür endüstrisinin birdenbire ortadan kalkışı ya da özümsemesi endüstrisinin gücünün açıklandığı iddia edilebilir. Bu taraftan bu kopuş, yirminci yüzyılın kapitalist toplumunda Frankfurt Okulu'nun tanımlandığından o kadar geniş bir alana yayılmıştır ki (Doğu Avrupa toplumlarında çok daha farklı ancak anlamlı bir biçimde) siyasal ve toplumsal hayatın canlanışında kendisini düzenli olarak açığa çıkarabilir denilebilir. Sonraki durumda bu kopuş toplumsal hayattaki temelinin bir değerlendirilmesi zorunlu olur. Burada marksist bir açıdan, bir karşı kültür hareketinin kapitalist bir toplumda sosyalist bir hareket olarak uzun zamandan beri var olduğu gözlemlenmiştir. Bu çok tutarlı bir biçimde toplumsal öğretisi Marcuse'in 'yeni uygarlığın' taşıyıcı işçi sınıfı hareketinin bir parçası olarak Gramsci tarafından açıklanmıştır. O zamanlar Avrupa işçi hareketinde yer alan bu karşı kültür hareketinin tarihsel değişikliklerini, uzundönem etkilerini değerlendirmeye başlanmaktadır. Frankfurt Okulu'nun kendisi, Avrupa devrimlerinin Birinci Dünya Savaşı sonrası burjuvazileri ve Almanya'da Nazilerin iktidara yükselmesiyle Okul'un bir riski içinde ortaya çıkmıştı. Okul'un önde gelen düşünürlerinin fikirleri Sovyetler Birliği'ndeki Stalinist rejimin sonraları Doğu Avrupa'da olmak üzere, istisnai ekonomik büyüme ve çok geniş olarak yayılan refah temelinde büyük toplumsal çatışmaların pasifize edilmesi ve görünür bir siyasal uzlaşmanın ortaya çıkmasıyla biçimlenmişti. Bu düşünürlerin 50'ler ve 60'lardaki varolan olayları eleştirmeleri (C. Wright Mills'in çok farklı toplumsal eleştirisinin yaptığı gibi)⁽⁶⁶⁾ savaş sonrası dönemin önemli ancak ihmal edilen boyutlarına dikkat

çekmiş, 60'ların sonunda özellikle üniversitelerdeki orta sınıf gençliği arasında güçlü bir karşılık yakalamıştı. Ancak geriye bakıldığında totaliteryan bir toplumsal örgütlenmeye yönelik eğilimlerin gücünü ve modern toplumlardaki kazanımların ve konformizmin derecesini, çünkü kısmen olguyu tarihsel bir bağlama koymaktaki ya da bu olgulara karşı karşıt güçlerin de varolduğunu belirlemekteki başarısızlıklarından dolayı, abartıkları düşünülebilir.

Savaş sonrası dönemde Batı Avrupa toplumlarında sosyalist ve komünist partilerin öncesi hiç bir dönemde elde edilemeyen düzeylerde üye sayılarını ve seçim desteğini bazı çalkantılarla birlikte çoğaltmaları önemli bir olgudur. Bu anlamda tarihsel olarak işçi sınıfı üzerine temellenen muhalefet ve kopuş hareketlerinin eskisinden daha çok yaygın oldukları söylenebilir. Buna karşılık, bu partilerin özde sosyalist (ya da işçi veya sosyal demokrat) partilerin varolan toplum biçimine artık radikal bir muhalefeti içermedikleri iddia edilebilir; ancak bu partiler muhalefetin temel öğelerini ve örgütlenme ilkelerini geniş olarak kabul ederler; kısaca bütünüyle reformist, kökten özgürleşmiş bir toplum ve sosyalizm amacından vazgeçen partiler oldukları iddia edilebilir. Bu karmaşık bir sorundur ⁽⁶⁷⁾ fakat şimdiki bağlamda Frankfurt Okulu'nun tüm olanlara taze bir ışık tutmaya ve kültürel ve toplumsal değişimin ana yönleri hakkında inandırıcı bir değerlendirme sağlamaya yetkin olup olmadığını öncelikle tartışmak zorundayız. Okul'un çözümlerinde esaslı boşluklar olduğu açıktır. Böylece savaş sonrası dönemde siyasal parti ve hareketlerin gerçek gelişmelerine işaret edilmemiştir. Bu çeşitli kuramın, bir taraftan kapitalizmin uzun dönemdeki evriminde sınıf çatışması ve diğer toplumsal çatışmaların değişen yoğunluğunda açığa çıkan kopuş ve kabullenmeler arasındaki değişen dengeyi ortaya koymakta, diğer taraftan ideolojilerin yayılması ve inşası süreçlerinin somut ayrıntılarını incelemekte başarısızlıkla sonuçlanan tarihsel ve ampirik olguların yalnızca bir boyutudur.

Geç kapitalist toplumlarda 'başat ideoloji'nin etkisi ve doğasını çok tutarlı ve ayırıcı bir biçimde inceleyen bir

çalışma, daha önceki toplumlarla karşılaştırıldığında ideolojik geçiciliği sağlayan mekanizmaların gelişirken ancak kısmen etkili olduklarını, yani ideolojik olarak işbirliği yapan iktisadi sınıfların kölesi olmaktan abartıldığını ve tikel bir örnek almak gerekirse 'mesela İngiltere'nin gerçekte birleştirici bir toplum olmadığı' sonucuna varmıştır. (64) Bu çalışmada zengin bir biçimde sunulan konular hiç olmazsa kültür endüstrisinin ve egemenliğin değişiminde oynadığı rolün gücü hakkında kapsamlı duyarlılığına değinilmekte ve öngörülür. Başat bir ideolojinin bir kapitalist toplumunda etkili olduğu süreç, gücünü hatırı sayılır bir şekilde negatif bir etimenden aldığı da eklenmelidir. Özgürleşim süreci kültür olarak sosyalizmin ve bunun çağrışımıyla Doğu Avrupa'nın (hepsinin üzerinde Sovyetler Birliği'nin) 'varolan' sosyalist toplumların 'totaliteryen' Stalinist ve 'otoriteryen' post-Stalinist dönemlerdeki çöküşünü açıklar.

Frankfurt Okulu düşünürlerinin sosyalizme seyrek olarak gönderme yaptıkları (ve genellikle Sovyetler Birliği'ni eleştirirken) bunun yerine radikal bir hareketin amacı olarak 'özgürleşim'i (emancipation) ve ledikleri de not etmeye değeri var. Bu tavır bir muhteva ve haklılık kaybı içermektedir. 'Geleceğin ahçı dükkanları için yemek tarifleri' yazma fikrini reddetmesine rağmen, gerçekte gelecek bir sosyalist toplumun kurumlarının bazı belirli göstergelerini Paris Komünü hakkındaki öngörülerini ve kooperatif üretimi çalışmalarında vermiştir. Sonrasında zaten Marksist ve sosyalist düşünce, sosyalizmin doğası ve sorunlarını, çok daha geniş olarak açıklanmıştır. Eleştirel kuramcılar sosyalizm hakkındaki bu tarihsel olarak biçimlenmiş ayrı düşünce birikimini görmezlikten gelmişlerdir. Marcuse'ün 'doğru ve 'yanlış' gerçeksiniimleri soyut bir şekilde tartışması (65) ve *Eros and Civilization*'da, özgürleşimci süreçle cinsel serbestiyet ve kişisel ilişkilerin güvenli bir şekilde dönüşümünün öncül öğeleri olduğu savı ayrı tutulursa, özgürleşim amacı tanımlanmadık bir şekilde kalmıştır. Sosyalizmin yeni bir uygarlığın çekici ve inandırıcı bir kavramı olarak tam bir şekilde yeniden kurulup kurulamayacağı, hangi toplumsal

güçlerin hangi toplumsal şartlar altında sosyalizmi yeni bir dirimsellikte kaynaştırıp kaynaştıramıyacakları geniş ve tartışılan bir konudur. (66) Ancak, baskın kapitalist dünyada sosyalist hareketin ve sosyalist hareketin demokrasiyle olan bağının tarihinin dikkate alınmadığında 'özgürleşim'in soyut şartlarında yeterince açıklanamıyacağı ortaya çıkmaktadır.

Frankfurt Okulu olgun döneminde birbiriyle ilintili üç öğeyi sunmuştur: Sosyal bilimlerde pozitivismin ya da çok daha geniş olarak bilimciliğin epistemolojik ve metodolojik bir eleştirisi, teknokratik-bürokratik yeni bir egemenlik biçiminin yaratılışında temel bir etmen olarak bilim ve teknolojinin ideolojik etkisine yönelik eleştirel bir tavır, ve kültür endüstrisi ya da daha genel olarak egemenliğin kültürel boyutlarıyla bir önüllenenim. Göstermeye çalıştığım gibi, bu çeşitli öğeler Frankfurt Okulu'na özgü değildi; Birinci Dünya Savaşı'ndan 1960'lara kadar olan bütün dönemde Avrupa'da ortaya çıkan diğer toplumsal ve felsefi düşünce oluşumlarıyla yakından ilişkililiydi: Süregelen ve devamlı yenilenen 'pozitivism karşı başkaldırı' varoluşçuluk ve fenomenoloji öğretilerinde ve Lukács ve Korsch'un Hegelci Marksizmiyle dolu ilk çalışmalarında ifadesini bulmuştu. Geniş-ölçekli endüstrileşme, teknokrasi ve bürokrasi Max Weber tarafından 'rasyonalizasyon' kavramında formüle edilmiş, sonraki sosyolojik metinlerde geliştirilmişti - özellikle bir önemli kaynağını Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* (67) arasındaki ayrımında bulan ve Lukács Marksizmi ve Simmel'in yapıtı aracılığıyla özellikle olmak üzere Frankfurt Okulu'yla etkili olan Alman kültürel eleştirel geleneğinde.

Frankfurt Okulu'nun bütün kuramına yayılan toplumsal-felsefi bakış açısı bir nesnel, yasa-yönlendirimli tarihsel süreç düşüncesine karşı bir 'özellik savunusu'ydü. Bu özelliği sebebiyledir ki 'sistem'e karşı yöneltilen 60'ların öğrenci hareketinde coşkulu bir karşılık uyandırdı. Ancak Yeni Sol ve öğrenci hareketleri diğer Marksist ya da *marxisant* öğretiler çeşitlenmesinden de esinlenmişti. Frankfurt Okulu'nun etkisi anlamlı ve yerel bir Marksist düşünce geleneğinin

olmadığı ya da geleneğin genişlemesine evcilleştirildiği İngiltere, ABD ve Batı Almanya gibi ülkelerde güçlüydü. Fransa ve İtalya'da geniş komünist partilerin bulunuşu ortodoks Marksist-Leninist düşüncenin varlığını yitince altına almıştı. Marksist kuramın yeni formları 1956'dan sonra gözden geçirilmeye ya da oluşturulmaya başlandığında esas düşünsel kaynaklar Gramsci (özellikle Fransa'da L. Goldmann'ın yapılarıyla) Lukács, Sartre ve bunları takip ederek, bir bilim olarak Marksizmin yeni bir türevini geliştiren Althusser'di. Bu zamanda Doğu Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan revizyonist Marksizm çok derin olarak Lukács ve Gramsci'nin düşüncelerinden etkilendi. Nihayet 1960'ların radikal toplumsal hareketleri güçlü bir şekilde Çin ve Küba devrimlerinden ve Maoizm öğretilerinden etkilenmişlerdi. Frankfurt Okulu buna göre Marksist ve radikal kurumların çok geniş eleştirel yenilenmesindeki yalnız bir düşünce oluşumu olarak, bu tür kuramların gelişimindeki yeri itibariyle de daha çok tartışma konusu olmaktadır.

NOTLAR:

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

2. *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Londra, International Sociological Association, 1959), Cilt 1, ss. 38-9

3. Russell Keat'in gözlemlediği gibi: 'Eleştirel kuramcılar tarafından pozitivism eleştirisine bağlanan büyük ehemmiyete rağmen, bu nokta üzerindeki çalışmalarından açıkça ortaya çıkan bir kaç şeyden biri de pozitivismin neyi içerdiğinin açık bir kavramsal yapıyla verilmeyişidir.' *The Politics of Social Theory* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), s. 2

4. Marcuse, *Reason and Revolution : Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: Oxford University Press, 1941), s.325.

5. Horkheimer, 'The Latest Attack on Metaphysics' ve 'Traditional and Critical Theory', *Critical Theory: Selected Essays* (New York, Herder and Herder, 1972) içinde.

6. Bkz. Otto Neurath, 'Unified Science as Encyclopedic Integration' *Foundations of the Unity of Science* içinde Otto Neurath, Rudolf Carnap ve Charles Morris (eds), (Chicago, University of Chicago Press, 1969), Cilt 1, ss. 127.

7. Horkheimer, *op.cit.*, s.183

8. *Ibid*, 207-8.

9. *Ibid*, ss.207-8.

10. *Ibid*, s.208

11. *Ibid*, s.209.

12. *Ibid*, s.210

13. *Ibid*, s.140-87. Özellikle Otto Neurath'ın *Empirical*

Sociology (1931) monografisini eleştirmektedir. Neurath, 'Marksizmi maddi bir temel üzerindeki sosyoloji' olarak koymuş, ve benim görüşüme göre inandırıcı olmayan bir şekilde bu açıklamanın ötesine gidilerek, 'fizikalist sosyoloji' olarak adlandırılan şeye varılmıştı.

14. Horkheimer, *op.cit.*, s.159

15. Bkz., özellikle Dördüncü Dünya Sosyoloji Kongresi'ndeki tebliği, 'Contemporary German Sociology' ve 'Scientific Experiences of a European Scholar in America', *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* Donald Fleming ve Bernard Bailyn (eds), içinde (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1969).

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

17. Popper'in sonradan işaret ettiği gibi tartışma yoktu ve onun tebliği ne konferansta ne de basılan kitaba ardıl olarak ciddi olarak tartışılmamıştı. Bkz., Karl R.Popper, 'Reason and Revolution' *European Journal of Sociology*, XI, 2(1970).

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

19. İngilizce'deki önemli çalışmalar için Kolakowski'nin yüksek eleştirel değerlendirmesi *Main Currents of Marxism* (Oxford, Oxford University Press, 1978), cilt III, ss.357-69 ve Gillian Rose, *The Melancholy Science: Introduction to the Thought of Theodor W.Adorno*. Bir bütün olarak Adorno'nun yapıtına sempatik olmakla birlikte eleştirel bir inceleme.

20. Bkz., Kalokowski, *loc.cit.*

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

22. Albrecht Welmer; *Critical Theory of Society* (New York, Herder and Herder, 1971) Bölüm II.

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

24. Brian Fay, *Social Theory and Political Practice*

(London, Allan and Unwin (1975).

25. *Ibid*, s.29-48.

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

27. Sonradan bir ciltle toplanmıştır. *The Counter-Revolution of Science* (Glencoe, The Free Press, 1952).

28. Hayck bunların Fransızca'dan alındığını kaydeder; *Ibid*, s.15.

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

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

31. *The Theory of Novel*'in yeni baskısına son söz. (London, Merlin Press, 1971).

32. Jay, *op. cit.*, s.292.

33. Bkz., Horkheimer'in denemesi 'Traditional and Critical Theory'nin son kısmı.

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

35. Adorno, 'Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft' *Gesammelte Schriften*, cilt 8, s.9-13.

36. Adorno, 'Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft' *Ibid*, ss. 354-370

37. Marcuse'ün 'teknolojik ussallık' kavramı Habermas ve Offe başta olmak üzere post-Frankfurter düşünürler tarafından eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilmiştir; bu düşünceye ilişkin yeniden-inşa etkinlikleri gelecek bölümde incelenecektir. Ayrıca bkz., William Leiss, *The Domination of Nature* (New York, George Brazillier, 1972) Ek.

38. Marcuse, 'Industrialization and Capitalism'.

39. Bu nokta üzerinde Alasdair Mac Intyre'in çeşitli yorumlarına bkz., *Marcuse* (London, Fontana(Collins, 1970), ss. 67-9.

40. *Ibid.*, s. 66

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

42. *Ibid.*

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

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

45. Amerikan deneyiminin benzer bir etkisi C. Wright Mills'in 'emek metafiziği' olarak adlandırdığı (yani işçi sınıfının tarihsel rolü düşüncesi) şeyi reddesinde de bulunabilir. Bkz., 'Yeni Sol' üzerine denemesi *Power, Politics and People* içinde (New York, Oxford University Press, 1963), s. 256. ABD'de sosyalist hareketin yokluğu için Werner Sombart'ın İngilizce tercümesinin Giriş'ine bkz., *Why is there no Socialism in the United States?* (London, MacMillan, 1976) ve John H. M. Lastett and Soymour Martin Lipset (eds), *Failure of a Dream? Essays in the History of American Socialism* (Garden City, New York, Anchor Press/Doubleday, 1974).

46. Bkz., James Burnham, *The Managerial Revolution* (London, Putnam and Co., 1943)

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

48. Bkz., Raymond Aron, *18 Lectures on Industrial Society* (London, Weidenfielt and Nicholson, 1967) ve *The Industrial Society* (London, Widenfield and Nicholson, 1967); Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Basic Books, 1973)

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

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

51. Ekonomik değişiklikler konusunda örnek olarak bkz., Keith Cowling, *Monopoly Capitalism* (London, MacMillan, 1982) ve Bob Jessop, *The Capitalist State* (Oxford, Martin Robertson, 1982) tarafından gerçekleştirilen 'tekelci kapitalizm' ve 'tekelci devlet kapitalizmi' çalışmaları. Yine bkz., 'ileri kapitalizmin' bir çözümlemesi olarak, Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London, Heinemann, 1976) Farklı sınıfsal yapı çözümlenmeleri için benim sınıf üzerine topladığım denemelerime bkz., *Sociology as Social Criticism* (London, Allen and Unwin, 1975) ve *Sociology and Socialism* (Brighton, Harvester Press, 1984) ve yine Nicholas Abercombie and John Urry, *Capital, Labour and the Middle Classes* (London, Allen and Unwin, 1983).

52. Schopenhauer'ın 'metafiziksel kötümserliği'yle ilişkin düşüncelerinde önemli ölçüde ifade edilmiştir. Bkz., özellikle 'Schopenhauers Aktualitat' üzerine denemesi, zikredildiği yer, Helmut Gumnior ve Rudol Ringguth, *Max Horkheimer* (Reinbek bei Hamburg, Rowolth, 1973), Horkheimer'in sonraki felsefesi hakkındaki son bölüm.

53. *Critical Theory*'ye önsöz, s. vii.

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

55. Gumnior and Ringguth, *op. cit.*, s. 123.

56. 'letze Spur von Theologie-Paul Tillich's Vermachtnis'. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (7 Nisan 1966)'da basılan bir konuşma.

57. *Werk und Wirken Paul Tillich's. Ein Gedenkbuch*, s. 16, zikredildiği yer Gumnior ve Ringguth, *op. cit.*, s. 131. Horkheimer'in dine karşı olan tavrının çok daha kapsayıcı bir şekilde (özelde Yahudilik ve Hristiyanlık'a tartışılması için

bkz., Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London, Routledge and Kegan Paul, 1978), ss. 234-57.

58. Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston, Mass., Beacon Press, 1955; Siyasal bir önsöz'le yeni baskısı, 1966)

59. Adorno *Ästhetische Theorie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1970) yine ayrıca editörlerin tartışmasıyla bkz. Andrew Arato ve Eike Gebhardt (eds) *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, Urizen Books, 1978), ss. 185-224.

60. Bkz., özelde *Marx's Concept of Man* (New York, Frederick Ungar, 1961) ve onun son çalışmalarından birisi, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, Holt, Rinehart ve Winston, 1973).

61. 'Siyasal önsöz'e bkz., *Eros and Civilization* (1966).

62. Bkz., özellikle Karl Mannheim'in 'The Problems of Generations', in *Essays on the Sociology of Knowledge* (London, Routledge and Kegan Paul, 1952, ss; antropolojik bir görüş için bkz., Margaret Mead, *Culture and Commitment: A Study of Generation Gap* (London, Bodley Head, 1970)

63. *Dialectic of Enlightenment*'de (New York, Herder and Herder, 1972), ss. 120-67

64. Çok daha eleştirel ve hoşlanılabilir bir şekilde ele alınması için bkz., Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (London, Allen and Unwin, 1980).

65. Theodore Roszak, *The Making of a Counter-Culture* (London, Faber, and Faber, 1970)

66. Bkz. J.E.T. Eldridge, *C. Wright Mills* (Chichester, Ellis Horwood, London, Tavistock Publications, 1983).

67. Bu durumun değişik boyutlarını 'The Political Role of the Working Class in Western Europe' üzerine bir denememde inceledim. Bkz. Tom Bottomore, *Sociology and Socialism* (Brighton, Harvester Press, 1984).

68. Abercrombie, Hill and Turner, *op.cit.*, bölüm 5.

69. 'İhtiyaç' kavramının çok özlü bir çözümlemesi için bkz. Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx* (London, Alison and Busby, 1976).

70. Bu konudaki farklı yorumlar için bkz. Bhikhu Parekh (der), *The Concept of Socialism* (London, Croom Helm, 1975); Leszek Kolakowski and Stuart Hampshire (eds.), *The Socialist Idea: A Reappraisal* (London, Weidenfeld and Nicholson, 1974).

71. Ferdinand Tönnies, *Community and Association* (London, Routledge and Kegan Paul, 1955).