

*Martin Jay*

# Diyalektik Imgelem

Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları [1923-1950]



İngilizce'den Çeviren: Sevgi Doğan



AYRINTI



## MARTIN JAY

1944 doğumlu Martin Jay, California Üniversitesi'nde Tarih Profesörüdür. Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori üzerine dünyanın önde gelen düşünürlerinden biri sayılır. Union College'ta master, Harvard'da doktora yapmıştır. Frankfurt Okulu üzerine verdiği tezini genişleterek 1973 yılında *The Dialectical Imagination* adıyla yayımlamıştır. Frankfurt Okulu'nun önemli şahsiyetlerinden biri olan Leo Löwenthal ile kurduğu yakın dostluğu sayesinde araştırması için hayati öneme sahip kişisel mektuplara ve belgelere ulaşabilmiştir. Bu kitap, Frankfurt Okulu ve düşünürlerinin Amerikan akademi dünyasına girişini ve ardından bütün dünyada yaygın olarak tartışılmasını sağlayan en etkili yapıt olarak kabul edilir.

Martin Jay'in yayımlanmış diğer kitapları şunlardır:

*Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (1984); *Adorno* (1984); *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (1985); *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays* (1988); *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism* (1993); *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (1993); *Cultural Semantics: Keywords of the Age* (1998); *Refractions of Violence* (2003); *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (2004); *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics* (2010); *Essays from the Edge: Parerga and Paralipomena* (2011).

Ayrıntı: 811  
*Ağır Kitaplar: 35*

Diyalektik İmgelem  
Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları  
[1923-1950]  
*Martin Jay*

Kitabın Özgün Adı  
*The Dialectical Imagination*  
*A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*

İngilizce'den Çeviren  
*Sevgi Doğan*

Yayıma Hazırlayanlar  
*Muharrem Açıkgöz & Gökçe Çiçek Çetin*

© 1996 The Regents of University of California  
Published by arrangement with University of California Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları  
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu  
*Sevinç Altan*

Kapak Tasarım  
*Orhan Deliorman*

Kapak Düzeni  
*Gökçe Alper*

Dizgi  
*Esin Tapan Yetiş*

Baskı ve Cilt  
*Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.*  
*Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul*  
*Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66*  
*Sertifika No.: 12156*

Birinci Basım 2014

Baskı Adedi 2000

ISBN 978-975-539-945-4  
Sertifika No: 10704

AYRINTI YAYINLARI  
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.  
Hobzar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü – İstanbul  
Tel.: (0212) 512 15 00 – 01 – 05 Faks: (0212) 512 15 11  
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

# Diyalektik İmgelem

Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları  
[1923-1950]

Martin Jay



## "AĞIR" KİTAPLAR DİZİSİ

KİTLE VE İKTİDAR  
*Elias Canetti*

İNSANLIĞIN MAHREM TARİHİ  
*Theodore Zeldin*

RUJ LEKESİ  
Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi  
*Greil Marcus*

BİZİ 'BİZ' YAPAN HİKÂYELER  
Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme  
*William Lowell Randall*

MARKSİZM, AHLAK VE  
TOPLUMSAL ADALET  
*R. G. Peffer*

İMPARATORLUK  
*Michael Hardt & Antonio Negri*

DİSİPLİN  
Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi  
*Ulrich Bröckling*

HEP YUVAYA DÖNMEK  
*Ursula K. LeGuin*

AHLAKİ PROTESTO SANATI  
Toplumsal Hareketlerde Kültür,  
Biyografi ve Yaratıcılık  
*James M. Jasper*

KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ  
*Richard Sennett*

CAZ KİTABI  
Ragtime'dan Fusion ve Sonrasına  
*Joachim-Ernst Berendt*

KURTLARLA KOŞAN KADINLAR  
Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler  
*Clarissa Pinkola Estés*

CİNSELLİĞİN TARİHİ  
*Michel Foucault*

SEKS İSYANLARI  
Toplumsal Cinsiyet,  
Başkaldırı ve Rock'n'roll  
*Simon Reynolds & Joy Press*

SÜRÜDEN DEVLETE  
Toplumsal Bağ Üzerine  
Psikanalitik Deneme  
*Eugène Enriquez*

ÇOKLUK  
İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi  
*Michael Hardt & Antonio Negri*

BİR AHLAK KURAMI  
Genel Etik & Bir Ahlak Felsefesi &  
Bir Kişilik Etiği  
*Agnes Heller*

MUTFAK SAVAŞI  
Damak Zevkinin Jeopolitiği  
*Christian Boudan*

İKTİSADİ ADALET VE DEMOKRASİ  
Rekabetten İşbirliğine  
*Robin Hahnel*

TARİH BOYUNCA KENT  
Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler  
ve Geleceği  
*Lewis Mumford*

AÇIKLAMALI DÜZÜLKE  
Çok Boyutlu Bir Macera  
*Edwin A. Abbott*

METİN ÇÖZÜMLEMELERİ  
*Yasemin G. Inceoğlu & Nebahat A. Çomak*

Dişillik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında  
KADIN VE BEDENİ  
*Yasemin G. Inceoğlu & A. Kar*

AVRUPA FİKRİ  
*Anthony Pagden*

ÇİÇEKLERİN KÜLTÜRÜ  
*Jack Goody*

ORTAK ZENGİNLİK  
*Michael Hardt & Antonio Negri*  
KÜRESEL DÜNYA  
*George Ritzer*

KARANLIĞIN KÜLTÜRLERİ  
*Bryan D. Palmer*

SİYASAL BİLİNÇDİŞİ  
*Fredric Jameson*

TATLI ŞİDDET  
Trajik Kavramı  
*Terry Eagleton*

ELEŞTİREL PSİKOLOJİ  
*Dennis Fox & Isaac Prilleltensky & Stephanie Austin*

FAŞİST İDEOLOJİNİN DOĞUŞU  
*Zeev Sternhell*

MEDYAYA KARŞI  
*George Gerbner*

## İçindekiler

— 1996 Basımına Önsöz .....	9
— Önsöz.....	27
— Giriş.....	29
— Teşekkür .....	36
1 Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün Oluşumu ve Frankfurt Dönemi.....	39
2 Eleştirel Teori'nin Doğuşu .....	92
3 Psikanalizle Bütünleşme.....	154
4 Enstitü'nün Otoriteye İlişkin İlk Çalışmaları .....	194
5 Enstitü'nün Nazizme İlişkin Analizi.....	235
6 Estetik Teori ve Kitle Kültürünün Eleştirisi.....	278
7 Enstitü'nün 1940'lardaki Ampirik Çalışmaları .....	345
8 Tarih Felsefesine Doğru: Aydınlanma'nın Eleştirisi.....	390
— Sonsöz.....	429
— Kaynakça .....	455
— Dizin .....	471

*Annem ve Babam  
Edward ve Sari Jay'e*



## 1996 Basımına Önsöz

1968 Ağustos'unda Berkeley'e ilk defa geldiğimde, yirmi dört yaşında bir master öğrencisiydim ve Leo Löwenthal tarafından, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nden gönderilen kişisel arşivine ait kapsamlı materyalleri incelemek amacıyla davet edilmiştim. Mektupların, basılmamış el yazmaların yıllarına odaklanırken, kişiler, olaylar ve fikirler hakkında sorduğum sorulara Löwenthal'ın sabırla verdiği yanıtları bir araya getirmeye uzun saatler harcarken, dış dünya sarsıcı bir dizi olayla altüst oluyordu. 21 Ağustos'ta Sovyetler Birliği ve müttefiklerine ait tanklar Prag'a girdi ve bu olay o yılın başlarında solcuların hayal gücünü süsleyen "İnsancıl Yüzüyle Marksizm" [Güler Yüzlü Sosyalizm] deneyimini de kesip atıverdi. Olayın ardından sadece birkaç gün sonra, "bütün dünya bunu izlerken" Chicago'daki Demokratik Parti Kongresi, hem Başkan Johnson'ın Vietnam'daki politikalarına hem de Parti'nin Başkan Adayı Hubert Humphrey'nin selefinin kötü yönetimini büyük bir ihtimalle sürdürecektir oluşuna öfkelenen protestocular tarafından sekteye uğratılmıştı.

Oturduğum apartman dairesinden, Löwenthal'ın ofisine günlük yürüyüşlerimi yaparken, Robert Kennedy'nin Berkeley'deki, artık terk edilmiş kampanya merkez bürosunun önünden geçiyordum. İki ay önce gerçekleşen Kennedy suikastı, zamanın sloganı olan "sistemin içerisinde çalışarak" temel değişimlerin gerçekleşebileceğine dair birçok umudun son bulması anlamına geliyordu. Berkeley kampüsü, öğrenciler ile o zamanın Eyalet Valisi Ronald

Reagan'ın sorumlusu olduğu devlet yönetimi yüzünden, dolurşa getirilen resmi merciler arasındaki cepheleşmenin tırmandığı bir yerdi. Bu yörede, Kara Panter Partisi direngen bir şekilde var olmaya devam ediyor ve o bahar Martin Luther King Jr.'ın öldürülmesinden sonra, yoksul mahalle ayaklanmaları şeklinde patlak veren ve saman alevi gibi parlayıp sönen radikal gerilimlere ev sahipliği yapıyordu.

Löwenthal'ın cömertçe elime teslim ettiği bir dolu belgeyle boğuşurken, bu koşulların baskısını da hissetmemek imkânsızdı. Frankfurt Okulu, burada ve yurtdışında, halkın bilincinde, hâlâ net olmayan New Left'in [Yeni Sol] teorik ilham kaynağı olarak var olmaya başlamıştı. Frankfurt Okulu'nun etkisi, aslında, o sıralar, akademinin sınırlarının ötesine de yayılıyordu.<sup>1</sup> Berkeley'e geldiğimde, size anlatmayı umduğum hikâyenin asıl kahramanlarından biri olan Herbert Marcuse, ölüm tehditleri yüzünden Löwenthal'ın Carmel Valley'deki yazlık evinde gizleniyordu. Sadece birkaç ay öncesine kadar, Paris'teki Mayıs "olayları" boyunca, öfkeli öğrenciler "Marx/Mao/Marcuse" isimlerinin yazılı olduğu pankartlar açmışlardı. San Diego kampüsündeki California Üniversitesi'yle anlaşmasını sonlandırma çabasında olan, California'daki Anti-Komünist Sağ'ın teşhir ettiği Marcuse, aynı zamanda Ortodoks Sol tarafından gittikçe artan düşmanca saldırıların da hedefi haline gelmişti. Marcuse'nin pek anlayamadığı eski öğrencisi ve Komünist Parti'nin lideri Angela Davis'e kadar genişlettiği ilkeli desteğe rağmen, devrimin öznesi olarak proletaryayı terk edişi yüzünden dışlanmıştı. Yine o tarihlerde benim için belirginleşen bir durum da, Marcuse'nin, onun açsözlü siyasal militanlığının telaşlandırdığı eski Enstitü meslektaşlarının çoğu için, rahatsızlık kaynağı haline gelmesiydi.

Bir yarıyılın ardından, Harvard'a geri dönüşümden birkaç ay sonra, Frankfurt ve İsviçre'deki Montagnola şehrinde araştırmayı

1. Frankfurt Okulu, kraliyet ailesinin dahi dikkatini çeker. Prens Charles Cambridge'te öğrenciyken, ondan sorumlu asistan Peter Lazlett kendisine, Marcuse'nin *One-Dimensional Man* [Tek-Boyutlu İnsan, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1990] çalışmasını okumasını tavsiye etmiştir. Bir görüşe göre, "Charles ona [Peter Lazlett'e], bu kitabı Avustralya'ya bir kraliyet gezisi sırasında 'babasıyla' birlikte okuduklarını söylemiştir. Baba ve oğul gün boyunca askeri birliği teftiş etmiş ve akşamları da burjuvanın mistifikasyonu (aldatmacası) üzerine okumalar yapmışlardı... Charles, öğrendiği şeye dair herhangi bir yorumda bulunmamıştı". Bryan Appleyard, "King of a Fragile New Europe?", *The Sunday Times*, Londra, 22 Temmuz 1990, s. 6.

sürdürmek için Avrupa'ya yapacağım yolculuğa hazırlanıyordum. 1969 yılının Ocak ayında yola çıkmadan kısa bir süre önce, New York'taki bir partide, Mark Rudd ile tanıştırıldım. Mark Rudd, o zamanlarda Weather Underground diye adlandırılan, her şeyi göze alarak, kendine zarar veren bir serüveni başlatan, Columbia öğrenci ayaklanmalarının ateşli lideriydi. Ona doktora tez projemi anlattığım vakit, küçümser bir şekilde, Adorno ve Horkheimer'in, devrimci davaya ihanet etmiş ödlele satılmışlar olduklarını belirterek karşılık verdi. Rudd hışımla, Adorno'nun Yahudi çağrışımı nedeniyle Wiesengrund adından vazgeçip, Adorno adını alışının, onun korkaklığının bir göstergesi olduğunu da sözlerine ekledi.

Şubat'ın başlarında, yerleştiğim Frankfurt'ta bu tarzdaki hassaslıkların çok yaygın olduğunu gördüm. Çok sayıda üniversite binasında, Marksist teori ve pratik konusunda uydurma derslerin verilmesine yol açan, süregelen bir "aktif grev" vardı. Sosyoloji Bölümü, Weimar'ın ilk yıllarında meydana gelen Spartaküs Ayaklanması'nda yer alan militanlardan dolayı "Spartaküs Bölümü" diye adlandırılmıştı. 31 Ocak'ta, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü radikal öğrenciler tarafından ele geçirilmişti; bu durum, binayı boşaltmaları için polisi çağıran Enstitü'nün yöneticileri, Adorno ve Ludwig von Friedeburg'u oldukça kaygılandırmıştı. Söz konusu durum, her ne kadar sadece utanç verici bir yanlış anlaşılma olarak ortaya çıkmış olsa da (çünkü öğrenciler sadece tartışmalarını yürütecekleri bir yer arıyorlardı), Frankfurt Okulu'nun o zamanki yönetimi ile onun istenmeyen yeni kuşağı arasındaki uçurum gittikçe büyüyordu. Kendisinin [öğrencilere, protestoculara] yönelttiği "sol faşizm" şeklindeki mantıksız suçlama yüzünden hâlâ eleştirilen Jürgen Habermas, ofisine zorla girebilecek öğrencilerin şehirlerarası görüşme yapmalarını engellemek için telefonun üzerine koyduğu kilidi bana gösterdiği vakit, bu etkilerin ne kadar güçlü olduğunu daha iyi anlamıştım. Adorno da gergin bir şekilde, "sözlü ipuçları" bırakma endişesiyle, yapacağımız konuşmaları banda kaydetmeme izin vermemişti.

Nisan ayında Frankfurt'tan İsviçre'ye birkaç haftalığına gitmeden önce, can sıkıcı bir olay vuku buldu. Alman Sosyalist Öğrenci Birliği'nden [Sozialistischer Deutscher Studentenbund - SDS] birkaç kadın, sahneye fırlayıp, baba katline ilişkin sembolik bir eylem olarak göğüslerini açarak Adorno'nun derslerinden birini yarıda kesti. Bu sembolik eylem, 1969 Ağustos'unda kalp krizin-

den ölen Adorno'nun kendi gerçek ölümünün sanki önceden bir canlandırmasıydı. Horkheimer ve Pollock'un, rahat bir emeklilik geçirdikleri Lugano'ya yakın Montagnola'nın güzel Ticino şehri, Berkeley ya da Frankfurt'un karmaşasından, şüphesiz, oldukça uzakmış gibi görünüyordu. Horkheimer ve Pollock'la, kapsamlı şekilde röportaj yapabildim ve daha önce içinde bulunduğum ortama nazaran daha sakin bir ortamda bana verdikleri materyaller üzerinde çalışabildim. Ancak böylesi görece izole bir yerde bile dünyanın genel hali, radikal vaatlerin ve gerici tehditlerin garip karışımıyla dolmuş gibi görünüyordu. Bir yılın ardından, tezimi bitirmek için Amerika'ya geri döndükten sonra, Pollock'tan şöyle bir mektup aldım:

Bu uzaklıktan, ABD'de şu anda vuku bulan şeyler, gerçekten çok hazin görünüyor. "Büyük Toplumun" (kastedilen şey oldukça ciddi bir şekilde diğer ülkelere göre hesaplanmış biçimiyle, Amerikalıların yaşamlarına ilişkin pozitif öğelerin değerlendirilmesi) çözülmesine dair bütün bu belirtiler, elde kalan özgürlüklerin yitirilmesinin yanı sıra, acımasız bir "Führer" yönetiminde az buçuk materyalist bir orta-sınıfın egemenliğine işaret eder ve bundan başka da hiçbir alternatife işaret etmez.<sup>2</sup>

Bu cehennem senaryosu şükürler olsun ki asla gerçekleşmedi; ancak Pollock'un uyarısını yukarıda bahsettiğimiz diğer olaylarla birlikte anımsamak, elinizdeki kitabın ikinci basımının okuruna, orijinal olarak yazıldığı ve başlangıçta kabul ettiği, *Diyalektik İmgelem*'in aşırı güçlü bağlamını hatırlama konusunda yardımcı olacaktır. Her ne kadar bahsettiğimiz günler, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*' adlı çalışmasını tamamlarken vuku bulan, 1806 Jena Savaşları'nın geçtiği günler kadar fırtınalı olmasa da, elbette kendimi günlük olayların baskısından uzak, akademik düşünce dünyasına özgü bilimsel bir ortamda da bulamadım.

1973 yılında, doktora tezim gözden geçirilerek basıldığında, 1960'ların sonlarındaki umutlar ve korkular hâlâ canlıydı: Vietnam Savaşı iki yıldan fazla bir zamandır aralıksız devam ediyordu ve Yeni Sol, eski gücünü henüz kaybetmemişti. Batı Marksizmi olarak bilinen entelektüel gelenek, bugünkü ve gelecekteki mücadelelere yararlı fikirler sağlayacak 1972 yılına ait bir Ame-

2. Friedrich Pollock'tan Martin Jay'e, Montagnola, 13 Mayıs 1970.

\* *Tinin Görünüşü*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1986. (ç.n.)

rikan antolojisinde "bilinmeyen boyut"<sup>3</sup> olarak tanımlanmıştı. Batı Marksizmine ait klasik metinlerin çevirisi, ilk o zamanlarda yapıldı (örneğin 1972 yılında Georg Lukács'ın *Geschichte und Klassenbewußtsein'i*,<sup>\*</sup> onu takip eden yıllarda Horkheimer ve Adorno'nun *Dialektik der Aufklärung'u*<sup>\*\*</sup>). Hâlâ ortaya çıkarılmayı bekleyen çok güçlü bir entelektüel zenginlik söz konusuydu. *New Left Review*, *Telos* ve *New German Critique* gibi dergiler, statükoyu altüst etme konusunda ileri sürdükleri fikirleri sunmak, açıklamak ve uygulamak için birbirleriyle adeta yarışıyorlardı.

Dolayısıyla *Diyalektik İmgelem*'in yanlı bazı eleştirmenlerinin, kitabın girişinde Okul'un tarihsel döneminin "artık miadını doldurduğu" tespitiyle bulduklarını düşündükleri "matemli" ton konusunda sabırsız olmaları hiç de şaşırtıcı olmasa gerek. Zaman zaman radikal olan Mark Rudd örneğini bir yana bırakırsak, bu eleştirmenlerin, Eleştirel Teori'nin bugünkü ve gelecekteki pratik mücadeleler için yararlı bir kaynak oluşturduğu konusunda hiçbir tereddütleri yoktu. Doğrusunu isterseniz, ben asla Eleştirel Teori yandaşlarının tartışmaya açık bazı argümanlarına yakın olamadım.<sup>4</sup> Yaratılıştan zaten militan eylemciliğe uygun biri de değildim; daima Yeni Sol'un aşırılıktan yana olan eğilimlerine kuşkuyla baktım ve "hareketin" belli bir fraksiyonuna dahil olmak konusunda direndim.

Ancak *Diyalektik İmgelem*, neredeyse hiç bilinmeyen ama bir o kadar da meydan okuyan bu eserler bütünü ortaya çıkarırken ve tasnif ederken duyduğum somut heyecanı ve tutkuyu okura aktarabilme umuduyla yazıldı. Geriye önemli eserler bırakmakla birlikte pek çoğu artık hayatta olmadığı için Okul'un en önemli

3. Dick Howard ve Karl E. Klare (Der.), *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin*, New York, 1972.

\* *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2006. (ç.n.)

\*\* *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Elif Öztarhan Karadoğan ve Nihat Ülner, Kabcacı Yayınları, 2010. (ç.n.)

4. 1969 yılının Eylül ayında Socialist Scholar'ın beşinci yıl konferansında, "The Metapolitics of Utopianism" adında bir konuşma yaptım. Bu makale, *Radical America* (Nisan 1970, 4, 3), *Dissent* (Temmuz-Ağustos 1970, 17, 4) dergilerinin editörleri ve *The Revival of American Socialism: Selected Papers of the Socialist Scholars Conference* (New York, 1971) çalışmasının editörü George Fischer tarafından seçilen farklı başlıklar altında basılmıştı. Ayrıca benim kendi derlememde de basılmıştı: *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration From Germany to America*, New York, 1986. Bu çalışmamda çoğulculuğun önemini küçümseyen bir tür estetik meta-politik olarak Marcuse'nin tümleyici kavramı olan "Büyük Reddediş" anlayışını eleştirdim.

şahsiyetlerinin miadını doldurduğu düşünülse de, bana öyle geliyor ki bu çalışmalar gelecekte kabul görecektir ve benimsenecektir. Elinizdeki kitap, Marksist teoriye dogmatik ve eleştirel olmayan bir yerden yaklaşan birçoklarının bakış açısını dışarıda bırakarak, en azından bir dereceye kadar, bu süreci kolaylaştırma beklentisiyle yazılmıştır.

Bu beklentim, Frankfurt Okulu'nun, kısa süre içinde tarihsel açıdan önem kazanmasıyla birlikte, modern dönemin de ilgisini çekmeyi başararak, en büyük hayallerimin de ötesinde gerçekleşmiş oldu. Sonuç olarak, *Diyalektik İmgelem*, sekiz dile çevrildi ve pek yakında Çince'yle birlikte dokuz dilde yayımlanmış olacak. *Diyalektik İmgelem*, Frankfurt Okulu'nu, uluslararası okur kitlesine tanıtmak konusunda mütevazı bir rol oynadı. Özellikle güncel tartışmaların tarafsız ya da bilimsel açıklamalara izin vermeyecek kadar hareketli olduğu Almanya'da, 1976 yılında basılan Almanca çevirisi, tarihsel açıdan önemli bir ilginin canlandırılmasına yardımcı oldu. (Aslında Frankfurt Okulu tam da o zamanlarda, sol terörizm suçlamasını yapan muhafazakârların günah keçisiydi.) Okul'un fikirlerine önceden hiçbir yakınlığı ya da Okul'un üyelerine karşı hiçbir kişisel sorumluluğu olmayan dışarıdan biri tarafından<sup>5</sup> yazılan bu kitap, Okul'un hem dostlarına hem de düşmanlarına ondan farklı dersler çıkarmaya imkân veren, masumane bir erdemle kaleme alındı. Daha ziyade hayal kırıklığı içindeki ya da maske düşürücü ruh halini yansıtan daha sonraki bazı çalışmaların konuyu ele alış tarzının aksine, bu çalışma ne mutlu ki, Almanların *Kammerdienerperspektive* anlayışından, yani "kirli çamaşırlarımızı yıkayan bir hizmetçinin aşağıdan bakışından" kaçınmıştır.

Eleştirel Teori'nin, 1970'lerde Batı Marksizminin toparlanması ve benimsenmesinden daha uzun süre yaşamış olması, *Diyalektik İmgelem*'in geleceği için oldukça önemliydi. Batı Marksizmine ait dönemin sona ermesiyle birlikte, Batı Marksizminin önemli isimlerinden Karl Korsch, Louis Althusser ya da Lucien Goldmann gibi kişiliklere yönelik ilgi, hızlı bir şekilde düşüşe geçti. Ancak 20.yüzyılın sonundaki teorik manzarada Frankfurt Okulu, kalıcı

5. Bu çalışma, ben Berkeley'de Löwenthal'a katılmadan, onun sıcak ve yakın dostluğunu kazanmadan önce yazılmıştı. Benim onun mirasıyla ilgili düşüncelerim için bakınız: *Telos* (45, Sonbahar, 1980) dergisinde yayımlanan, onun sekseninci doğum günü için *Festschrift*'e sunuşum ve yine *Telos* (93, Sonbahar, 1992) dergisinde yayımlanan "Leo Löwenthal: In Memoriam" adlı yazım.

bir aparat olmayı başarabildi. Benim tarihini ilk yazmaya başladığım dönemdekine nazaran şimdilerde daha yekpare bir görüntü sergilemekle birlikte, yine de Frankfurt Okulu'nun bu bütünlüğü tartışmalı olmuştur; ancak Eleştirel Teori'nin çalışmaları diğer teorik eğilimlerle ve onlara karıştığı anda, eleştirel düşüncenin genel itici gücünü, çeyrek yüzyıl sonra bile tayin etmek mümkün olacaktır.

Frankfurt Okulu'na devam eden alakanın en önemli nedeni, bu etiket altında yapılan çalışmaların zenginliği ve çeşitliliğidir. Bugün Marcuse, Horkheimer ve Fromm gibi Frankfurt Okulu'nun önemli bazı kişilikleri, araştırmaya başlamış olduğum döneme nazaran daha güçsüz görünürken,<sup>6</sup> Adorno ve Benjamin gibi diğerlerinin önemi ise artmıştır. Çalışmalarının her yeni çevirisi yapıldıkça, daha geniş okur kitlesine ulaşmışlardır. Weimar Dönemi'nin yasama ve yargı sorunlarına artan ilgiden sonra, bir zamanlar marjinal kabul edilen Franz Neumann ve Otto Kirchheimer gibi üyeler yeniden merak uyandırmıştır. Bu ilgi kısmen, hem solda hem sağda tartışmaya yol açan hukukçu Carl Schmitt'in hararetli alımlanması sayesinde gerçekleşmiştir.<sup>7</sup>

Okul'un daimi gücünün bir başka kaynağı, sadece Avrupa ve Amerika'da değil bütün dünyada, çok sayıda yandaşı tarafından ortaya konan çalışmaların dikkate değer niteliğidir.<sup>8</sup> Şu aralar

6. Bununla beraber, hiçbir surette onlar yok sayılmamışlardır. Örneğin, yakın zamanda çıkan şu derlemelere bakabilirsiniz: *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, Der. Michael Kessler ve Rainer Funk, Tübingen, 1992; *On Max Horkheimer: New Perspectives*, Der. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß ve John McCole, Cambridge, Mass., 1993; *Marcuse: From the New Left to the Next Left*, Der. John Bokina ve Timothy J. Lukes, Kansas, 1994.

7. Özellikle şu çalışmaya bakınız: William E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, Cambridge, Mass., 1994. Schmitt'in Frankfurt Okulu'yla olan bağlantısına ilişkin tartışma Ellen Kennedy tarafından başlatılmıştır. Onun şu çalışmasına bakınız: "Carl Schmitt and Frankfurt School." Ve bu tartışmaya verilen cevaplar için: Martin Jay, "Reconciling the Irreconcilable? A Rejoinder to Kennedy"; Alfons Söllner, "Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School" ve Ulrich K. Preuss, "The Critique of German Liberalism: A Reply to Kennedy". Bütün bu tartışmalar *Telos* (71, Bahar, 1987) dergisinde yer almaktadır. Ellen Kennedy'nin cevabını görmek için şu çalışmasına bakınız: Ellen Kennedy, "Carl Schmitt and the Frankfurt School", *Telos*, (73, Sonbahar, 1987).

8. Örneğin Latin Amerika'daki önemine ilişkin tartışma için şu çalışmaya bakınız: Martin Traine, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" Die Frankfurter Schule und Latienamerika*, Köln, 1994. Avustralya'da her ne kadar 1970'lerde oraya göç etmiş Budapeşte Okulu'nun üyelerinden esinlenmişler de, *Thesis Eleven* adlı dergi de

Almanya'da ikinci kuşak Frankfurt Okulu'ndan konuşmak oldukça olağan. Ve bu ikinci kuşağın en kayda değer üyeleri Jürgen Habermas, Alfred Schmidt ve Albrecht Wellmer gibi isimler. Buna ek olarak bir üçüncü kuşaktan da söz edebiliriz; bu üçüncü kuşak, Axel Honneth, Peter Bürger, Oskar Negt, Helmut Dubiel, Claus Offe, Alfons Söllner, Hauke Brunkhorst, Detlev Clausen, W. Martin Lüdke ve Christoph Menke gibi isimleri kapsıyor. Yaşamının son yıllarında Lukács, bir "Budapeşte Okulu" kurmuş olmasına ve Galvano della Volpe ve Althusser, kısa bir süreliğine taraftar yaratmış olmasına rağmen, karşılaştırılabilir hiçbir düşünce geleneği, bu kitabın izini sürmeye çalıştığı tarihin yaptığı gibi, kendini büyük bir gayretle ve daha az ortodoks tekrarlarla yenilemeyi başaramamıştır.

Bununla birlikte, Batı Marksizminin büyük paradigması ivmesini kaybettikten sonra bile, Eleştirel Teori'ye duyulan ilginin eksilmeden sürmesini sağlayan başka bir açıklama ise, Eleştirel Teori'nin, *Diyalektik İmgelem* ilk ortaya çıktığında, temelleri anlaşılabilir bir biçimde anlaşılabilen çağın endişeleri ve kaygılarıyla beklenmeyen bir uyum içinde olmasıydı. Sonunda anlaşıldı ki, 1973, burjuva toplumuna karşı mücadele etmek için Avrupa'ya özgü bu Marksist teoriyi keşfe çıkan, Amerikan Yeni Solu açısından daha fazla bir şey ifade ediyordu; aslına bakılırsa bu tarihin, sonu henüz belli olmayan başka bir anlatıyı başlatacak, çok daha farklı bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1973 yılındaki küresel kriz, İkinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra meydana gelen ilk ekonomik durgunluktu. OPEC'in benzin fiyatlarında yapmış olduğu ani artış yüzünden, benzin istasyonlarındaki daha da büyüyen uzun kuyruklar, belki de bu küresel krizin çarpıcı bir simgesi idi. Sonuç, çok karmaşık bir süreci basitleştirmek adına diyebiliriz ki, dünya ekonomik sisteminin radikal yeniden yapılandırılmasıydı. Bu yapılandırma nihayetinde Batı'daki "fiilen varolan sosyalizmin" iflasına ve Batı'nın Keynesçi-Fordist politikalarının yavaş yavaş terk edilmesine yol açacak ya da en azından bu bahsedilen durumlar yüzünden dikkat çekici bir hal alacaktı. David Harvey'nin, "esnek birikime" dayanan yeni sistemin yükselişi dediği şey, uluslararası finans sermayesinin şunlar üzerindeki öneminin artması anlamına geliyordu: Gittikçe

---

Eleştirel Teori'nin mirasına çok büyük bir ilgi gösterir. Japonya'da yakın zamanlarda kurulan *Ba-Topos* dergisi de benzer bir rol oynamaktadır.



zayıflayan ulus devlet; artan ucuz yabancı göçmen emeği üreten emek piyasasının küreselleşmesi ve sendikal hareketin zayıflaması; teknolojik yenilikler sayesinde zaman ve mekânın sıkışması; talebin zamansal ve mekânsal yer değiştirmesi yüzünden kapitalizmin aşırı birikim eğiliminin keskinliğini yitirmesi.<sup>9</sup> Hiçbir surette sabit ve sorunsuz işlememesine rağmen, 1973 yılında belirginleşmeye başlayan bu sistem, ne mekanizmayı (devletin mali ve para politikası gibi) yönlendiren bir bilinç tarafından kontrol edilebilir ne de Marksist proletaryanın mirasçısı kolektif bir sosyal aktör yaratarak, sistem içerisinde meydan okuyan krizler üretebilir gibi görünüyordu.

İlk bakışta, bu tarz gelişmeler, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün mirasına yönelik devam eden ilgiye çok az kaynak sağlıyor gibi görünüyordu. Yani ne Henryk Grossmann tarafından benimsenmiş geleneksel Marksist kriz teorisi ne Franz Neumann'ın tekelci kapitalizm ve devlet güdümlü ekonomi anlayışının bir karışımı olan nosyonu ne de Frederick Pollock'un devlet kapitalizmi ve "siyasal olanın önceliği" fikri yeni paradigmaya uygulanabiliyordu. Eğer Harvey, "kapitalizmin, emek piyasalarında, emek süreçlerinde ve tüketici piyasalarındaki dağıtım, coğrafik hareketlilik ve esnek reaksiyon *vasıtasıyla* ve kurumsal, üretimsel ve teknolojik yeniliğin ciddi etkilerinin eşliğinde, her zamankinden daha çok organize olmuş hale geldiğini"<sup>10</sup> iddia etmekte haklıysa, Claus Offe'nin "örgütsüz kapitalizme" ilişkin sonraki tartışması da, bu yeni paradigmayı açıklama konusunda yetersiz kalacaktır.

Aslına bakılırsa, kabul edilmelidir ki, 1973 sonrası kapitalizmin yeniden-yapılandırılmasını aydınlatan, ekonomi meselesiyle ilgili, Enstitü tarafından yapılmış çok az çalışma vardı.<sup>11</sup> Bununla birlikte, esnek birikimin, Fordist sistem sonrasındaki yükselişi, kültür ile olan bağlantısı düzeyinde, Frankfurt Okulu'nun kalıcı

9. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford, 1989) [*Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, 2012].

10. A.g.e, s. 159. Offe'nin tartışmasını şu çalışmada bulabilirsiniz: *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, Der. John Keane, Cambridge, Mass., 1985.

11. Küresel eleştiri için şu çalışmaya bakınız: Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, 1993, 3. Bölüm.

gücünü anlatmaya yardım edecektir. Çünkü eğer Harvey haklıysa, postmodernizm olarak bilenen şey, bir şekilde 1973 yılı civarında tarihlendirilen ekonomik değişiklikleri anlatan ve yansıtan –zaman zaman direnen– kültürel bir durumdur. Batı Marksizminin diğer birçok varyantından farklı olarak, Eleştirel Teori, bu yeni ortamı nispeten daha uygun bulacaktı; özellikle postmodernistler ve ikinci kuşak eleştirel teorisyenler arasındaki mücadele hattının daha keskin olarak ortaya çıktığı (Almanya'dan ziyade) Amerika'da. Politik ekonomiye ve pratiğe ilişkin sorunlar dışlandı, kültür ve estetik sorunlar ilgi odağı olmayı başardığı için, Okul'un bu alanlara ilişkin çeşitli ve geniş kapsamlı incelemeleri, yenilenen ilgiyi ve tartışmayı hareketlendirmiştir.<sup>12</sup>

Elbette ki Eleştirel Teori'nin mirasını, *basitçe*, postmodernizme ilişkin bir önsöze [*prolegomenon*] indirgemek yanlış olacaktır; bununla birlikte, gene de bu tartışmalı dönemi tanımlayabiliriz. Habermas'ın modernliğin tamamlanmamış projesini cesurca savunması,<sup>13</sup> Löwenthal'ın "post-histoire"<sup>14</sup> [tarih sonrası, tarihin sonu] gibi "rasyonel olmayan ve yeni-mitolojik" kavramlara karşı son uyarıları, Adorno'nun yüksek-düşük sanat ayrımı ve Kültür Endüstrisi'nin düzleştirme etkisine karşı Beckett, Kafka ve Schönberg gibi modernistlerin yanında yer almaktaki ısrarı; bütün bunların hepsi birçok açıdan, Frankfurt Okulu'nun, postmodernizmin öncüleri arasına toptan katılma direngenliği içine girdiğini gösterir. Fredric Jameson'ın ifade ettiği gibi, anlaşılan o ki, postmodernist kültürün asıl özelliğini öncelemiş olduğunu söyleyebileceğimiz şey (Adorno'nun genellikle takdir ettiği) Schönberg'in ilerici

12. Eleştirel Teori'nin alımlanmasına dair en son yapılan genel bir araştırma ve onun diğer düşünce okullarıyla karmaşık ilişkisi için şu çalışmaya bakınız: Peter Uwe Hohendahl, *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory*, Ithaca, 1991. Benjamin ve Adorno'nun çalışmasını estetiğin şimdilerde bir hayli tartışmaya açık tarihine yerleştiren bir analiz için bakınız: Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Cambridge, Mass., 1990) [*Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Hakkı Hünler vd, İstanbul, Özne Yayınları, 1998].

13. Habermas'ın konumunu tartışmaya girdiğim şu makalelerime bakabilirsiniz: "Habermas and Modernism" ve "Habermas and Postmodernism", *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*, New York, 1988.

14. Leo Löwenthal, "Against Postmodernism", Emilio Galli Zugaro ile Röportaj, *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*, Der. Martin Jay, Berkeley, 1987, s. 262. Löwenthal'ın postmodernizme karşı direnmesi konusunda daha fazla bilgi için bakınız: Kendi çalışmam olan "Erfahrungen und/oder Experimentieren: Löwenthal und die Herausforderung der Postmoderne", *Geschichte Denken: Ein Notizbuch für Leo Löwenthal*, Der. Frithjof Hager, Leipzig, 1992.

yeniliklerinden ziyade (Adorno'nun küçümsediği) Stravinsky'nin seçmeci öykünmesidir.<sup>15</sup> Üstelik "ideoloji eleştirisinin" Eleştirel Teori'deki merkezi rolü, bütün aşkın [*transandantal*] durumlara güvenilmez temelcilik diye saldıran ve ütopyacılığı doğası gereği yanılıcı olarak görüp alay eden, kinik bir aklı, eğer hâlâ akıl denebilirse, ideoloji eleştirisinin yerine tercih ederek, bu tarz bir eleştiri için gerekli herhangi bir *point d'appui*'den [destek noktası] yoksun olan –daha doğrusu onun olasılığını kasten küçümseyen– çoğu postmodern teori tarafından dışlanır.<sup>16</sup>

Gene de belli açılardan Okul'un ilk kuşağının, en azından birkaç üyesinin genel teorik yörüngesinin, postmodern eğilim için temel hazırlamış ve böylece çalışmalarının yeni bir okur kitlesine ulaşmış olduğu söylenebilir. Açıkça görülüyor ki, tek bir sınıf mücadelesiyle yaratılacak insan türünün büyük ilerlemesi öyküsüne dayanan, insanın yaklaşan kesin kurtuluşu kavramını, Frankfurt Okulu'nun isteksizce fırlatıp atması, özellikle bedelini ödeyerek kurtuluş anlayışıyla zirveye çıkan, herhangi bir meta-anlatının karakteristik postmodernist terk edilmesiyle uyum içindedir. Aslına bakılırsa Frankfurt Okulu'nun zamansallığı, onların ortaya çıkışına, düşüşüne ve tekrarlanmasına öncülük ettikleri karmaşık anlatılar, pek çok postmodernist düşünürün benimsediği anlatılar kadar karmakarışık ve çelişkilidir. Bu yüzden de, mit ve aklın iç içe girmiş olduğu karmaşık düşüncelerle, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde oldukça kapsamlı bir şekilde ayrıntılandırılan, araçsal ve teknolojik rasyonelliğin, Batı geleneğine ait radikal eleştirisinin, bütün akıl türlerine kuşkuyla yaklaşan postmodernist düşünceyle gizil olarak uyumlu olduğu görülecektir.<sup>17</sup> Aslında az önce bahsettiğimiz durum, Habermas gibi bu sonuca açıkça direnen, Okul'un ikinci kuşağındakiler tarafından kimi zaman bu şekilde ele alınmıştır.<sup>18</sup>

15. Fredric Jameson, *Postmodernism: Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, 1991, s.17.

16. Bu mesele üzerine canlı bir tartışma için şu çalışmaya bakınız: David Couzens Hoy ve Thomas McCarthy, *Critical Theory*, Cambridge, Mass., 1994.

17. Bu meselerle ilgili tartışmalar için şu çalışmalardaki makalelere bakınız: Andrew Benjamin (Der.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, Londra, 1989; Harry Kunneman ve Hent de Vries (Der.), *Enlightenments: Encounters between Critical Theory and Contemporary French Thought*, Kampen, Hollanda, 1993.

18. Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile ilgili başından sonuna kadar aynı güçle sürdürülen eleştirisi şu çalışmada yer almaktadır: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lecturers*, Çev. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass.,

Adorno'nun "negatif diyalektiği" ve Jacques Derrida'nın yapı-sökümü, tümleyici özdeşlik felsefelerinin ortak reddedişleri, ilk ilkelere ve kökenlere itimatsızlıkları, olumsuzlamanın idealist ideolojilerinden şüphelenmeleri ve temsiliyetin simgesel modları üzerindeki alegorik değerlendirmeleri dolayısıyla, sık sık karşılaştırılmıştır. Kararlı bir şekilde ütopyacı olan Adorno, yapı-sökücü tabiata<sup>19</sup> oldukça uyumlu olan çözümlenme olmaksızın yinelemeyi kabul etmemesine rağmen, "melankolik bilimi" bazılarına göre, Derrida'da yas tutmanın ilkesel reddi anlayışından çok da farklı değilmiş gibi görünüyordu. Hem Eleştirel Teori'de hem de Philippe Lacoue-Labarthe'in çalışmasında, iyi huylu öykünme [*mimesis*] gibi bir kavramın çokyönlü savunması, Lacan'ın ego psikolojisi eleştirisiyle kimi benzerliklere sahip olması dolayısıyla ilgi çekmiştir.<sup>20</sup>

Michel Foucault'un bedenine jeneolojik tarihi, normalleştirme ve disipline karşıtlığı, detaylara mikrolojik dikkati, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye ilgili olması; bütün bunlar Eleştirel Teori'nin ilgi alanlarına yakın duruyordu. Her ne kadar Foucault *Histoire de la sexualité* çalışmasında Marcuse'nin Freudcu Marksizmini, libidinal gerçekleşmenin tarih-ötesi [*trans-historical*] bir normunu varsaydığı için eleştirmiş olsa da, normatif cinselliğin egemen kavramlarının ortak olarak sorgulanmasında ve baskıcı hoşgörü eleştirisinde önemli paralellikler bulabiliriz.<sup>21</sup> Aslında

---

1987. Amerika'da belki de Richard Wolin'in çalışmasında, Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne eleştirisi ve Eleştirel Teori'de "Nietzscheci" ilk-post-yapısalcı uğrak, ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Richard Wolin'in şu çalışmasına bakabilirsiniz: *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, New York, 1992. Habermas'a karşı Adorno'nun coşkulu savunması İngiliz filozof tarafından yürütülmüştür: J. M. Bernstein, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, University Park, Pa., 1992 ve *Recovering ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, Londra, 1995.

19. Bu meseleyi derinlemesine inceleyen bir karşılaştırma için Bernstein'in *The Fate of Art* çalışmasına bakınız.

20. *Mimesis* meselesi için benim şu makaleme göz atabilirsiniz: "Mimesis und Mimetology: Adorno und Lacoue-Labarthe", Gertrud Koch (Der.), *Auge und Affekt: Wahrnehmung und Interaktion*, Frankfurt, 1995. Lacan'la ilgili bir karşılaştırma için bakınız: Peter Dews, *The Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londra, 1987. En son yapılan değerlendirme için bakınız: Joel Whitebook, *Perversion and Utopian: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass., 1995.

<sup>\*</sup> *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Tufan, Ayrıntı Yayınları, 1993. (ç.n.)

21. Örneğin şu çalışmaya bakınız: Paul Breines, "Revisiting Marcuse with Foucault: An Essay on Liberation meets *The History of Sexuality*" Marcuse, Der. Bokina ve

Foucault'nun kendisi bir zamanlar şunu kabul etmiştir: "Gençliğimde Frankfurt Okulu'yla tanışmış olsaydım, hayatım boyunca onları yorumlayabilmenin dışında başka hiçbir işle meşgul olmazdım. Benim üzerimdeki etkileri dolayısıyla geçmişe dönük kaldı; onların yapmış olduğu katkılara, ben artık entelektüel 'keşiflerin' yaşında değilken ulaşabilmişim."<sup>22</sup>

Bir diğer heyecan uyandıran savaş da, Walter Benjamin'in tartışmaya açık mirası üzerinden başlatılmıştır. Burada Paul de Man, Samuel Weber, Rainer Nägele ve Werner Hammacher gibi yapısökümcüler, Benjamin'i, büyük ölçüde kendi terimleri üzerinden okumaya çabalamışlardır.<sup>23</sup> Benjamin'in ilk yazıları, Derrida'nın ilgisini çekmiştir. Özellikle de Benjamin'in, insan (ve insancıl) olan emsalinin eşitlikçi düzeylemesine panzehir olarak, ilahi adalet kavramının hâlâ mistik olan çağrışımıyla ve ilk şiddet meselesiyle ilgili olması dolayısıyla, *Kritik der Gewalt* adlı çalışmasıyla alakadar olmuştur.<sup>24</sup> Post-yapısalcılar için Georges Bataille gibi sürrealistlerin öneminin büyük ölçüde kabul edildiği bir dönemde, Benjamin'in Fransız sürrealizmine olan anlaşılmaz borcu hatırlanmıştır.<sup>25</sup> Benjamin'in, ismin ve şeyin bir ve aynı şey olduğu Âdeme özgü *Ursprache*'ye [orijinal bir dil] olan inancının yanı sıra, düşüncesinde inatla varolan kurtarıcı anı, yapısökümün çok sayıdaki kökenlere ve bitiş noktalarına olan kuşkucu yaklaşımıyla uzlaştırmak son derece zordur. Ancak buna rağmen Benjamin'i, daha sonra ortaya çıkan bu düşünürlerle birlikte, en

---

Lukes. Bu derlemedeki diğer pek çok makale Marcuse'yi postmodernizm hakkında tartışmaya yeniden yerleştirmeye girişir.

22. Foucault, "Adorno, Horkheimer, and Marcuse: Who is a 'Negator of History?'", *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, Çev. R. James Goldstein ve James Cascaito, New York, 1991, s. 119-120. Foucault bir keresinde yazara, *Diyalettik İmgelem*'in 1977 yılındaki Fransızca çevirisinin, benzerlikler konusunda onun ilk gözünü açan çalışma olduğunu anlatmıştı. Foucault ile Frankfurt Okulu'nu karşılaştırmak sık görülen bir uğraş haline geldi. Örneğin bakınız: Axel Honneth, *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Çev. Kenneth Baynes, Cambridge Mass., 1991 ve Michael Kelly (Der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge Mass., 1994.

23. Örneğin şu çalışmadaki makalelere bakınız: *Benjamin's Ground: New Reading of Walter Benjamin*, Der. Rainer Nägele, Detroit, 1988.

\* *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Çev. Ece Göztepe, Ferit Burak Aydar, Zeynep Direk, Metis Yayınları, 2010. (ç.n.)

24. Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Der. Drucilla Cornell ve diğerleri, New York, 1992.

25. Örneğin bakınız: Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of the Surrealist Revolution*, Berkeley, 1993.

azından gerilimli bir takımyıldızına yerleştirmek söz konusu olduğunda, geriye bıraktığı metinlere, ne kadar karmaşık olsalar da, bakmak yeterli olacaktır.

Bu çalışma, Eleştirel Teori ile postmodernizm arasındaki bütün paralelliklerin ve karşıtlıkların ciddi bir analizinin sunulacağı yer değildir. Ancak şunu söylemek yeterli olacaktır: Yeni Sol sonrası alımlama bağlamı, Frankfurt Okulu'nun en azından geride bıraktığı mirasın kullanılmasının sürdürülmesine genel olarak sıcak bakmıştır. Frankfurt Okulu'ndan geriye kalan bu miras, Richard Bernstein'ın çağdaş düşüncenin "yeni takımyıldızı" diye adlandırdığı şeyde, güçlü "yıldızlar" haline gelmiştir.<sup>26</sup> Jean-François Lyotard'ın kabul ettiği gibi, "Derrida, Serres, Foucault, Levinas ve Deleuze gibi isimler akılda bulundurulurken, Adorno'yu şimdi okuduğumuzda –bilhassa *Ästhetische Theorie, Negative Dialektik ve Minima Moralia*– düşüncemizde postmodern bir beklenti ister istemez oluşacaktır, her ne kadar bu beklenti hâlâ büyük ölçüde suskun ve reddedilmiş olsa da".<sup>27</sup>

Elbette kabul edilmesi gereken şeylerden biri de, bazıları için, yeni bağlamı içerisinde Eleştirel Teori'nin, kimi postmodern teorilerin nihilist, göreceli ve Aydınlanma-karşıtı yansımalarına karşı siper görevi görmüş olmasıdır. (Lyotard'ın yukarıda alıntılanan notlarda ima ettiği) Adorno'nun, postmodernizme yönelik beklenen reddinin nedeni, (nihayetinde "gerçek toplum" olarak anlaşılan) sosyal adalet ve doğrulukla ilgili sorunlara inatla kafa yormasından ya da onları gerçekleştirmek için siyasal bir araç arama umudunu yitirmemesinden kaynaklanır. Eleştirel Teori'nin günümüzdeki temsilcileri –mesela *Constellations* adındaki yeni derginin editörleri Seyla Benhabib ve Andrew Arato gibi– inatla modernlik projesinin sürdürülebilirliği hususunda Habermas'ın izinden ilerliyorlar. Onlar, bu modernlik projesini, elbette kurtarıcı ve ütopyacı önerilerin üzerindeki örtüyü kaldıran ve bu amaçları başaracak bir yol olarak değerlendiriyorlar.

Bununla birlikte eğer postmodernist direniş ve olumlamalardan biri arasındaki ayrımı kabul edersek, o zaman ilki mantıken,

26. Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical/Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, 1991.

\* *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 2012. (ç.n.)

27. Jean-François Lyotard, "A Svelte Appendix to the Postmodern Question", *Political Writings*, Çev. Bill Readings ve Levin Paul, Minneapolis, 1993, s. 28.

en azından onun daha ortodoks Marksist olan yükü denize fırlatılır fırlatılmaz, beklenmedik bir şekilde, Frankfurt Okulu'nun akla yatkın yan ürünlerinden biri olarak değerlendirilecektir. Hatta Jameson gibi, Marksizmden daha öteye gitmeyi reddeden postmodernistler bile, "güçlü ve muhalif akımların hâlâ var olduğu bir dönemde", bir zamanların "güvenilir müttefiki" olarak ve şimdilerde ise "1990'ların diyalektik modeli" olarak karşılarında en azından Adorno'yu bulabilmişlerdi. "Adorno'nun iç-gözlemsel ya da reflektif diyalektiği, birey ile sistem arasındaki ilişki eğer akışkan ya da çözülmüş değilse, yeni küresel dünya düzeninin boyutları ve eşitsizliğinden ötürü, bu ilişkinin tam açıklanmamış görüldüğü bir duruma uygun düşüyordu."<sup>28</sup> Habermas'ın, bir zamanlar Adorno'nun, "hibernasyon [kış uykusu] stratejisi" dediği şey, bir kuşak öncesinin Mark Rudd'larının küçümseyerek kovduğu korkaklığa değil de, bitmek bilmeyen siyasal olayların meydana geldiği, bir kış boyunca varlığını sürdüren radikal entelektüel bir modele daha çok benziyordu.

Akademinin, Frankfurt Okulu'nun, örnek oluşturduğu türdeki eleştirel düşünmenin neredeyse son sığınağı durumuna geldiği ve eleştirel düşünmenin pratik gerçekleşmesine yönelik fırsatların adeta ortadan kaybolduğu türünden düşünceler şimdilerde daha yaygın hale geldi. 1960'larda bir umutla "kurumlar içinde uzun soluklu yürüyüş" çağrısında bulunulan şey, karşı tarafta çok fazla ilgi uyandırmaksızın, pek bir beklentinin olmadığı sonsuz bir duraklamaya dönüşerek, takip eden on yıl içinde tıkanıp kaldı. Belki de, ortalığı telaşa veren sağ kesim, aksine "uzun soluklu yürüyüş projesinin" paradoksal başarısını ciddiye almış ve proje "siyasi doğruluğun" sözde hayaletine karşı, bu kesimin çoğunlukla historik olan mücadelesini gayrete getirmeye yardım etmişti. Yel pazenin diğer ucunda, Yeni Sol'un akademikleşmesi, siyasal tükenmişliğin bir sembolü olarak muhtemelen yakınıp duracaktı. Bu yorumlarımızın doğruluğu ne olursa olsun,<sup>29</sup> Eleştirel Teori'nin,

28. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, Or, The Persistence of the Dialectic*, New York, 1990, s. 249-252.

\* Rudi Dutschke'nin kullandığı parolalardan biri: Devrimciler, onun dediği gibi, sürekli devrimciler (*Permanenzrevolutionäre*) fabrikalarda, devlet kurumlarında ve benzeri yerlerde devrimci fraksiyonlar kurma çabasıdadırlar; onlar bu kurumlardan atılırlar ama yine bu kurumların içine girerek mücadelelerine devam ederler; dolayısıyla bu mücadele "kurumlar içinde uzun soluklu bir yürüyüştür". (y.h.n.)

29. Bu soruna dair görüşlerim için bakınız: "Class Struggle in Classroom? The Myth

çağdaş akademik yaşamda merkezi teorik bir itki olarak, beklenmedik biçimde güvenli ve hatta belki de ironik olarak kuralsal [*canonical*] statü kazanmayı başarmış olduğu kuşku götürmez bir gerçektir.

Aslına bakılırsa, yakın zamanlarda Osaka'daki meslektaşlarım tarafından, Japonya'daki okur kitlesi için Frankfurt Okulu'nun Amerika'daki yandaşlarının makalelerinden oluşan iki ciltlik derlemeyi yayımlamam istendiğinde, Frankfurt Okulu'nun nasıl bu kadar merkezi bir rol oynadığı çabucak anlaşılır hale geldi. İmkânları dahilinde bu çalışmaya katkıda bulunanlar arasında şu kurumlar yer alıyordu: Harvard, Cornell, Stanford, Columbia, Rice, Northwestern, Texas Üniversitesi, Chicago Üniversitesi, New School ve diğer önde gelen enstitülerdeki felsefe, siyaset bilimleri, tarih, Alman edebiyatı ve sosyoloji bölümleri. Sadece akademinin bağımsız ve inatçı kültür eleştirmeni Russell Jacoby gibi istisnai bir durum bile kuralı kanıtlıyordu. Frankfurt Okulu Amerika'da ilk ortaya çıktığı dönemlerde izole edilmiştir ve bu, elinizdeki kitapta belgelenmiştir; elbette bu izole edilme durumu geçmişe ait bir şey olarak işlenmiştir. Geleneksel kurumsal bağlamlarda ortaya çıkan, olumlu fakat çoğu zaman can sıkıcı olan, yabancılaşma fikri artık geçerli değildir. Eleştirel Teori'nin gelişimi için bu yabancılaşmanın önemini, *Diyalektik İmgelem* ortaya çıktıktan sonra yazdığım bir makalemde inceledim.<sup>30</sup> Adorno'nun *Flaschenpost* [şişeye denize bırakılan mesaj] kavramı ya da "Avrupa'da patlak veren barbarlık selinin" içerisine bırakılan mesaj dolu şişeler, neyse ki daha az barbar olan zamanlarımızdaki pek çok sahile ulaştı. Frankfurt Okulu'nun mirası ve şu anda onla ilgili olanakların devam eden keşfi, kamunun önünde şimdi yargılanabilir. Habermas, hepimizi kamu alanının istikrarsız ve yaşamsal varoluşu ya da bizim en azından akademik topluluk diye adlandırdığımız kamu alanının önemli bir alt-alanı hususunda uyarmıştı. Böylesi

---

of American 'Seminarism', *Salmagundi*, 85-89, Kış-Bahar, 1990. Aynı zamanda Stephen T. Leonard tarafından da tartışılmıştır. Her şeye rağmen Eleştirel Teori, eleştirel pedagoji, feminizm ve kurtuluş teolojisi gibi alanlarda anlamlı pratik etkiler üretmeyi başarmıştı. Onun *Critical Theory in Political Practice* (Princeton, 1990) adlı çalışmasına bakabilirsiniz. Ayrıca, daha önceki derlemeye de bakabilirsiniz: *Critical Theory of Public Life*, Der. John Forester, Cambridge, Mass., 1985.

30. "Urban Flights: The Institute of Social Research between Frankfurt and New York", *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Berkeley, 1993.



bir "başarının," kapitalizmin kültürel aygıtlarının ehlileştirme gücüne hayranlık duyduğu elbette reddedilemez; ancak sadece marjinaliğin, kendiliğinden ve her koşulda, apaçık erdem olduğunu varsayanlar, belli bir yararı kabul etmekte başarısız olmuşlardır.

Aynı şeyler Okul'un kendi tarihi için de söylenebilir. Ve bu tarih, birçok farklı ülkeden gelen bir dizi akademisyen tarafından araştırılmaya ve tekrar yazılmaya devam etmiştir. Yeni arşiv içerikli belgeler ortaya çıktığından ve hayatta kalmış en son üyeler de artık yaşamadıklarından, elinizdeki çalışmada anlatmaya giriştiğim hikâye karmaşık bir hal almış ve ince bir fark kazanmıştır. Nazi Almanya'sından entelektüel göçün öteki boyutlarıyla, Batı Marksizmi bünyesindeki rakip akımlarla ve 20.yüzyılın alternatif teorik gelenekleriyle ilgili yapılan karşılaştırmalı araştırma, Frankfurt Okulu'nu her zamankinden daha fazla görünür hale getirmiştir. Burada isimlerini zaten zikrettiğimiz bazılarının yanı sıra Susan Buck-Morss, Gillian Rose, David Held, Helmut Dubiel, Ulrike Migdal, Alfons Söllner, Barry Katz, Russell Berman, Wolfgang Bonß, Douglas Kellner, Richard Wolin, Miriam Hansen, Rose Rosengard Subotnik, Willem van Reijin, Gunzelin Schmid Noerr ve Stephen Eric Bronner gibi akademisyenler, hikâyenin çoğu ayrıntısını detaylı bir şekilde anlatmış ve yeni perspektifler katmışlardır. Hatta şu anda Okul'un kuşe kâğıda basılmış bir "fotobiyografisi" mevcuttur. Bu fotobiyografi onların yaşam hikâyeleriyle birlikte ilgili bütün şahsiyetlerin fotoğraflarını içermektedir.<sup>31</sup>

Gene de hikâyenin genel taslakları büyük ölçüde bozulmamış halde kaldı. Bu yüzden birkaç somut düzeltme bir kenara, elinizdeki kitabın orijinal metniyle oynamak ve yakın zamanda ortaya çıkarılan bütün yeni bilgileri dahil etmek ya da Okul'un mirasıyla ilgili bir dolu yeni yorumla başa çıkmak gibi cazip uğraşlara hiç girmedim. 1986 yılında, Rolf Wiggershaus'un Adorno'nun ölümüne kadar hikâyeyi işlediği, neredeyse 800 sayfalık ayrıntılı tarihsel incelemesi ne mutlu ki İngilizce'ye çevrildi.<sup>32</sup> Ancak kitabın bu 800 sayfası bile, kitabın ele aldığı şahsiyetler ve fikirler üzerinde gerçekleştirilmiş ve gerçekleştirilmeye devam eden

31. Wilhem van Reijen ve Gunzelin Schmid Noerr (Der.), *Grand Hotel Abgrund: Ein Photobiographie der Kritischen Theorie*, Hamburg, 1988.

32. Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Çev. Michael Robertson, Cambridge, Mass., 1994.

çalışmaların bütününe gerçek değerini verememiştir. *Diyalektik İmgelem*'deki<sup>33</sup> bazı eksikliklere başka yerde değinmeye kalkışırken, şu anda bunun ne kadar zor bir görev olduğunu anlıyorum. Çünkü Frankfurt Okulu, kendi has tarihsel bağlamını aşmakta başarılı olduğu gibi, eğer *fin-de-siècle* [yüz yıl sonu] sosyalizmi diye adlandırdığımız belirsiz ve sorunlu karışımın başlıca dayanaklarından biri olmaktan da inatla sağ kurtularak, altmışların ve seksenlerin farklı kaygılarıyla yankı bulabilmişse, 21. yüzyılda hâlâ bize öğreteceği beklenmedik şeyleri var demektir.

Berkeley, Temmuz 1995

---

33. *Adorno* (Cambridge, Mass., 1984) adlı çalışmamda onun kariyeriyle ilgili genel bir taslak sağlamaya çalıştım. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, 1984) çalışması, Eleştirel Teori'nin bütünsellik [*totality*] kavramı hakkında derin düşüncelerini bir bütün olarak Batı Marksizminin uzun geçmişine yerleştirmeye çabalamıştır. *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York, 1985) çalışması Enstitü'nün tarihiyle ilgili görüşleri ve aynı zamanda Siegfried Kracauer gibi diğer göçmenlere ilişkin dağınık haldeki makaleleri bir araya getirmiştir. *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal* (Berkeley, 1987) çalışması Löwenthal'ın metinleri ve röportajları ile ilgili bir yayındır.

## Önsöz

Aralık 1971

Sayın Jay,

Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tarihiyle ilgili kitabınız hakkında benden önsöz yazmam istendi. Bu ilginç çalışmanızı okuduktan sonra, bu ricayı geri çeviremedim; bununla birlikte sağlık sorunlarımdan dolayı, önsöz niteliğindeki bu kısa mektup ile kendimi sınırlamak zorundayım. Her şeyden önce, çalışmanızın her bir bölümünde göstermiş olduğunuz özeniniz için size çok teşekkür etmek isterim. Sizin betimlemeniz olmaksızın unutulup gidecek olan birçok şey, sizin sayenizde korunmuş olacaktır.

(Friedrich Pollock'un kitabı *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion, 1917-1927* [Sovyetler Birliği'nde Plan Ekonomisi Deneyimleri, 1917-1927] ya da akabinde basılan kolektif bir çalışma olan *Studien über Autorität und Familie* [Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler] gibi çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda) Almanya'dan ayrılmadan önce, Enstitü'nün kendini adadığı çalışma, o zamanki resmi eğitim sistemiyle kıyaslandığında aslında yeni bir şeyin göstergesiydi. Enstitü, bir üniversitenin sunmadığı araştırma fırsatlarını sunmayı amaçlıyordu. Hermann Weil'in desteği ve oğlu Felix'in girişimi sayesinde, geçiş dönemindeki olumsuz olanı formüle etmenin akademik kariyerden daha anlamlı olduğu yönündeki inançla, sosyal teoriye ilgisi olan ve farklı bilimsel arka plana sahip bir grup insanın bir araya gelme-

siyle bu girişim başarıya ulaştı. Onları bir araya getiren şey ise, varolan topluma eleştirel yaklaşımlarıydı.

Yirmili yılların sonuna doğru ve elbette otuzlu yılların başıyla birlikte, Nasyonal Sosyalist bir zaferin ihtimaline ve aynı zamanda buna ancak devrimci eylemlerle karşı konulabileceğine ikna olmuştuk. Bu durumun, bir dünya savaşını beraberinde getireceğini o zamanlar henüz tahayyül edemiyorduk. Aklımıza gelen şey, sadece kendi ülkemizde gerçekleşecek bir ayaklanmaydı ve bundan dolayı Marksizmin bizim düşüncemizde kesin bir anlamı vardı. Cenevre üzerinden Amerika'ya göç ettikten sonra, toplumsal olayların Marksist yorumu elbette baskın çıkmıştı; ancak bu hiçbir şekilde, dogmatik bir materyalizmin genel anlayışımızda belirleyici olduğu anlamına gelmiyordu. Politik sistemler üzerinde düşünmek bize şunu öğretmişti: Adorno'nun ifade ettiği gibi, "Mutlak olana dair talebi kesin bir talep olarak düşünmemek, hal böyleyken, hiçbir şeyi güçlü doğruluk kavramına başvurarak çıkarmamak" gerekliydi.

Bu dünyadansa bütünüyle başka bir dünyaya (*ein ganz Anderes*) başvurmak, esasında toplumsal-felsefi güdüye işaret etmiş oluyordu. Sonuç olarak, bu, belirli metafizik eğilimlerin daha olumlu bir değerlendirmesine neden oluyordu çünkü ampirik "bütün, doğru olmayandı" (Adorno). Son sözü söyleyecek olanın, dünyevi nefret olmadığına ilişkin umut, elbette bilimsel-olmayan bir arzuydu.

Enstitü'yle bir zamanlar ilişkilendirilmiş olanlar, hâlâ hayatta olduklarına göre, kendi fikirlerinin bir tarihini kitabınızda göreceklerinden ötürü size kesinlikle müteşekkir kalacaklardır. Aynı zamanda hayatta olmayan Fred Pollock, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Franz Neumann ve Otto Kirchheimer gibi düşünürler adına da, size, sevgili Jay, çalışmanız için şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

En içten selamlarımla...

Marx Horkheimer  
Montagnola, İsviçre

## Giriş

**M**odern dünyada entelektüelleri, yabancılaşmış, çevresine uyum sağlamakta güçlük çeken ve hoşnutsuz kişiler olarak değerlendirmek olağan bir hal almıştır. Bununla birlikte bu bakış açısından rahatsız olmak şöyle dursun, entelektüellerimizi giderek daha çok toplumdan dışlanmış, ısrarcı kimseler, marjinal insanlar olarak görmeye alıştık. Fark gözetmeden en derin metafizik korkuların yanı sıra, en bayağı hazımsızlıklara işaret etmek amacıyla kullanılan "yabancılaşma" kavramı, zamanımızın başlıca ifadesi haline gelmiştir. En zeki gözlemciler için bile, gerçeklik ile yapmacık tavrı ayırt etmek zor bir hal almıştır. Yabancılaşma, onun etkilerinden mustarip olduklarını gerçekten ileri sürenlerin korkusuna karşı, kültür piyasasında oldukça kârlı bir meta olduğunu kanıtlamıştır. Uyumsuzlukları ve acılarıyla modern sanat, iyi yatırımlar gördüklerinde bunu hemen fark eden kültür tüketicilerinin artan bir şekilde açgözlü ordusunun temel beslenme biçimi haline gelmiştir. Avangard, eğer hâlâ kullanılabiliriyorsa bu terim, kültür yaşamımızın, korkulan değil de kutlanan, baş tacı edilen bir süsü olmuştur. Başka bir örneği alırsak, neredeyse bir kuşak öncesinin yeni soluğu gibi görünen varoluş felsefesi, şimdilerde kolayca işlenen birtakım klişelere ve acı bir şekilde boş hareketlere dönüşmüştür. Bu bozulmanın gerçekleşmesinin nedeni, analitik felsefecilerin varoluş felsefesinin kategorilerinin anlamsızlığını ortaya koymalarından kaynaklanmıyordu. Daha çok kültürümüzün, varoluş felsefesinin en uyuşmaz düşmanlarını içine

alma ve dağıtma konusundaki esrarengiz yeteneğinin sonucuydu. Son olarak, üçüncü bir örnekten bahsetmek gerekirse, sözde karşı kültürün çok ses getiren ortaya çıkışından sonraki birkaç yılda, 1972 yılında, yeni çocuğun, eğer beşikte boğulmamışsa, kendisinden önceki büyüklerinin yolunda kolayca evcilleştirildiğini gösterdiği açıktır. Burada da soğurma ve asimilasyon mekanizması kendisini oldukça etkili biçimde göstermiştir.

Bütün bunların sonucu şuydu: Ciddi bir şekilde eleştirel görevlerini üstlenen entelektüellerin, kültürün onların protestolarını hissizleştirme kapasitesine karşı gelmeleri gerekiyordu ve bunu da giderek sert bir karşı çıkışla yapmalıydılar. Verilecek bir yanıt, her zamankinden daha çok kültürel aşırılığa, daha önce kültürel hoşgörünün sınırları olan şeyin ötesine giderek, şoke etme ve kışkırtma arzusuna çılgınca bir kaçış olacaktı. Ancak bu sınırlar, öngörülenden çok daha büyük bir esneklik göstermişti çünkü dünün müstehcenlikleri sık sık bugünün beylik laflarına dönüşürülmüştü. Safça kültürel bir çözümün zihindeki yetersizliği yüzünden, pek çok eleştirel entelektüel, kendi kültürel protestolarını onun politik karşılığıyla bütünleştirme çabasında olmuştu. Radikal politik hareketler, tipik olarak da sol hareketler, geleneksel olarak geçmiş yıllarda yapılmış olduğu gibi, içinde bulunduğumuz zamanda da hoşnutsuz entelektüelleri cezp etmeye devam etmişti. Fakat bu tür ittifakları sürdürmek çoğu kez güçtür, bilhassa iktidardaki sol kanat hareketlerin gerçeklikleri görmezden gelinemeyecek kadar çirkin bir hal aldığı vakit. Sonuç olarak radikal entelektüellerin, farklı solcu [gruplara] bağlılıklarındaki gelgitler, modern entelektüel tarihin daimi temalarından biri olmuştur.

Bu dalgalanma, sadece sol entelektüellerin karşılaştığı daha temel bir ikilemden de kaynaklanmaktaydı. Aşırılıklarını sırf politik ilişkilerini reddederek kültür alanıyla sınırlayanların elitizmi, zorunlu olarak belirli herhangi bir suçluluk duygusuna neden olmaz. Bununla birlikte, politik katılımı seçen radikal entelektüel için, eleştirel uzaklığı koruma arzusu, özel bir sorunu ortaya çıkarır. Bir bütün olarak sadece toplumdan değil fakat aynı zamanda zaferine güven duyduğu hareketten de ayrı kalmak, ciddi sol görüşlü entelektüellerin hayatlarında, asla yok olmayacak keskin bir gerilime yol açacaktır. Son yıllarda Yeni Sol'u karakterize eden elitizmin kalıntılarını kovmayı amaçlayan bitmek bilmeyen öz-eleştiri, bu kaygının sürekliliğine tanıklık edecektir. En kötü

ihtimalle bu öz-eleştiri, *aşağılık bir şeye olan özlem (nostalgie de la boue)* hissine yol açacak; en iyi ihtimalle teori ve pratiği birleştirmek için, kusurlu bir dünyada böylesi bir birlik adına olasılıkları göz önünde bulunduran ciddi bir çabaya neden olacaktır.

Fakat sıklıkla oksimoronik çağrışımlarıyla ilgili "aktivist entelektüel" ifadesini arındırma arzusunda unutulmuş şey, çok özel bir anlamda da olsa, entelektüellerin zaten birer aktör olmalarıydı. Entelektüel, değişik biçimlerde düşüncesini dışsallaştırmakla, daima *simgesel* bir eylem içindedir. "Fikir insanları" ancak bu insanların fikirleri bir vasıta aracılığıyla diğerleriyle ilişkiye girebildiğinde kayda değer olacaktır. Entelektüel yaşamın eleştirel keskinliği, büyük ölçüde, sembol ve daha iyi bir kelime bulunmadığı için, gerçeklik denilen şey arasında varolan uçurumdan kaynaklanmaktadır. Paradoksal olarak bu uçuruma köprü kurmak için, kendilerini bir aracıya dönüştürmeye çabalayarak, entelektüeller, onun sağladığı eleştirel perspektifi kaybetmekle karşı karşıya kalırlar. Genellikle kötüye giden şey propaganda şeklinde yozlaşmış çalışmalarının niteliğidir. Eleştirel entelektüel, bir bakıma, mesleğinin kurduğu dürüstlük standardına bağlı kaldığı zamankine nazaran, bilinçli olarak partizan olduğu zamankinden daha az *bağımlıdır (engagé)*. Yeats'in bize hatırlattığı gibi, "insan zihni, mükemmel yaşam ile çalışma arasında seçim yapmaya zorlanmıştır".<sup>1</sup> Radikal entelektüel, fildişi kulesini terk etmesi için değişimin popüler gücüyle çok yakından özdeşleştiğinde, mükemmel olanı başarmayı da tehlikeye atıyor. Koşulsuz dayanışma ve direngen bağımsızlık olmak üzere iki ateş arasında kalan bu entelektüel orta bir yol bulup ilerlemek zorundadır; aksi takdirde başarısız olacaktır. Bu orta yolun ne kadar şüpheli olabileceği, çalışmanın öznelere olarak seçilmiş radikal entelektüellerden öğrenilecek önemli derslerden biri olacaktır.

Institut für Sozialforschung'un (Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü)<sup>2</sup> bazı üyelerinden oluşan Frankfurt Okulu adlı [çev-

1. William Butler Yeats, "The Choice", 1932.

2. \* [Bu çeviride "Enstitü" kısa adlandırmasıyla her zaman Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü kastedilmiştir. (ç.n.)] Ayrıca bu tabir 1933 yılından sonraki dönemde "Frankfurt Okulu'yla" eşanlamli olarak kullanılacaktır. Bununla birlikte hatırlanması gereken şey şudur: Özgün bir okul kavramı, Enstitü, Frankfurt'tan ayrılmaya mecbur bırakıldıktan *sonrasına* kadar gelişme göstermemiştir (terimin kendisi, Enstitü, 1950 yılında Almanya'ya geri dönene kadar kullanılmamıştır). Giriş Bölümü'nde açıklığa kavuşturulacağı gibi, Weimar Dönemi Enstitü'sü, daha sonraki yıllarda or-

re] aslında çağımızın sol entelektüel ikileminin en özlü biçiminin sunulması olarak görülebilir. Sadece bazı meslektaşları, baskın kültürün ve bu kültürün sözde muhaliflerinin soğurucu gücüne onlar kadar duyarlıydılar. Enstitü'nün, bütün varoluşu boyunca ve özellikle 1923-1950 yılları arasındaki dönemde yaşadığı asimilasyon [*cooptation*] ve entegrasyon korkusu, Enstitü'nün üyelerini son derece tedirgin etmişti. 1933 yılından sonra, tarihi zorunluluklar, entelektüel göç kapsamında onları Orta Avrupa'dan sürgüne zorlamış olsa da, birlikte çalışmaya başlamalarından beri, dış dünya ile ilişkileri göz önüne alındığında zaten sürgünlerdi. Bununla birlikte pişmanlıktan uzak bu statü, onların entelektüel üretkenliklerinin *sine qua non*'u [vazgeçilmez koşul] olarak kabul edilmiş, hatta korunmuştur.

Teorik bütünlüklerini ısrarla riske atmayı reddetmeleri ve aynı zamanda kendi fikirlerini gerçekleştirecek toplumsal bir aktör belirleme çabalarından dolayı, Frankfurt Okulu üyeleri, Okul'la bağlantılı sonraki entelektüel kuşağı uğraştıracak birçok benzer meseleyle, onlardan önce karşı karşıya kalmıştı. Büyük ihtimalle bu sebepten dolayı, ilk yıllarda birlikte yapmış oldukları çalışma, Avrupa'da ve yakın zamanda Amerika'da savaş sonrası Yeni Solcuların hayal gücünü harekete geçirmişti. Uzun zamandır baskısı tükenmiş çalışmaların korsan yayınları, 1950'de Enstitü'nün Frankfurt'a geri dönüşünden sonra, Enstitü'yle kurdukları bağlantı sayesinde ilgileri artan sabırsız Alman öğrenci hareketi arasında dolaşımdaydı. Enstitü'nün periyodik yayın organı *Zeitschrift für Sozialforschung* (Toplumsal Araştırmalar Dergisi) için yazılan makalelerin yeniden yayımlanma talebi, 1960'larda şu derlemelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur: Herbert Marcuse, *Negations*<sup>3</sup> ve Marx Horkheimer, *Kritische Theorie*<sup>4</sup>. Bu çalışmalar, Enstitü'nün Theodor W. Adorno, Leo

---

taya çıkmış olduğu gibi, kendi Marksist anlayışında, tarihçiye, teorik perspektifini Frankfurt Okulu'nun perspektifiyle tanımlamaya izin vermek konusunda fazlasıyla çoğulcuydu. [Weimar Enstitüsü ile Frankfurt Okulu arasında yeterince iyi bir ayırım yapma konusundaki başarısızlık, onun tarihinin kimi yaklaşımlarına zarar vermiştir. Bakınız: Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, New York, 1968. Bu çalışmada Enstitü, Weimar Dönemi boyunca "sol-Hegeliciliğin çekirdeği" olarak yanlış bir şekilde betimlenmiştir (s. 41)].

3. Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968. Bu çalışma Almanca'da *Kultur und Gesellschaft*, (2 cilt halinde) (Frankfurt, 1965) olarak yeniden yayımlanan birçok makaleyi içermektedir.

4. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, Der. Alfred Schmidt, 2 cilt, Frankfurt, 1968.



Löwenthal, Walter Benjamin ve Franz Neumann gibi üyelerinin yazılarından oluşan, çoktan yeniden basılmış derlemelerine eklenmiş oldu.<sup>5</sup> Elinizdeki bu çalışmada, Enstitü'nün Almanya'ya döndükten sonraki tarihine ilişkin kapsamlı bir yorum yapmak niyetinde olmasam da, şuna dikkat edilmelidir: Enstitü'ye son zamanlarda yöneltilen ilgi, Okul'un ilk çeyrek yüzyılına göreceli belirsizliği içerisinde yapılan çalışmalarının tekrar ortaya çıkması sayesinde canlanmıştır.

O döneme ilişkin bir tarihin anlatımına daha önceden hiç girilmemesinin nedenini kavramak hiç de zor olmayacaktır. Frankfurt Okulu'nun gerçekleştirdiği çalışma, pek çok farklı alanı kapsıyordu. Bu farklı alanların her birinin eksiksiz bir analizi, müzikolojiden sinolojiye kadar her alanda uzman bir bilim insanları ekibine ihtiyaç duyulmasını gerektirecekti. Kısacası, böylesi bir projeyi gerçekleştirmek, başka bir Frankfurt Okulu'nun varlığını gerektirecekti. Tek başına bir tarihçiyi bekleyen tehlikeler demek ki gün gibi ortada. Bu tehlikeler, kuşkusuz, projeye başlamaya karar vermeden önce, benim açımdan içinde bulunduğum bazı tereddütlerin kaynağıydı. Bununla birlikte kararımı verdiğim ve kendimi Enstitü'nün çalışmasına kaptırdığım zaman, şunu keşfettim: Özel disiplinlerde eksik olduğum uzmanlığı, en kapsayıcı yaklaşımımın telafi ediyordum. Çünkü şunu anladım ki, Frankfurt Okulu'nun kendisinde, farklı alanlardaki hemen hemen bütün çalışmalarını etkileyen özsel bir tutarlılık vardı. Kısa süre içinde şunu öğrendim: Erich Fromm'un sado-mazoşist eğitimde olan karakterle ilgili tartışması ve Leo Löwenthal'ın Norveçli yazar Knut Hamsun'ı değerlendirmesi birbirini aydınlatıyordu; Theodor W. Adorno'nun Stravinsky'ye dair eleştirisi ile Marx Horkheimer'in Scheler'in felsefi antropolojisini reddi birbiriyle

5. Walter Benjamin, *Schriften*, Der. Theodor W. Adorno ve Gershom Scholem, 2 cilt. Frankfurt, 1955; Theodor W. Adorno, *Prismen*, Frankfurt, 1955; İngilizce: *Prisms*, Çev. Samuel ve Shierry Weber, Londra, 1967; *Versuch über Wagner*, Frankfurt, 1952 ve *Dissonanzen: Musik der verwalteten Welt*, Frankfurt, 1956; Leo Löwenthal, *Literature and the Image of Man*, Boston, 1957 ve *Literature, Popular Culture, and Society*, Englewood Cliffs, N.J., 1961, Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Der. Herbert Marcuse, New York, 1957. Enstitü'nün şu üyeleri tarafından yapılan çalışmaların yakın zamandaki derlemeleri şunlardır: Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, New York, 1970; Otto Kirchheimer, *Politics, Law, and Social Change*, Der. Frederic S. Burin ve Kurt L. Shell, New York, 1969 ve Leo Löwenthal, *Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Neuwied ve Berlin, 1971.

çok yakından ilişkiliydi; Herbert Marcuse'nin tek-boyutlu toplum kavramı, Friedrich Pollock'un devlet kapitalizmi modeline dayanıyordu ve benzerleri. Ayrıca şunu da keşfettim: Örneğin Fromm ile Horkheimer ya da Pollock ile Neumann arasında bazı meselelere ilişkin anlaşmazlıklar ortaya çıktığı vakit, bu anlaşmazlıklar, genel bir söz dağarcığı içerisinde ve iyi kötü ortaklaşılan kabulelerin geçmişine aykırı şekilde ifade ediliyordu. Enstitü'nün gelişmesinin genel taslağı, bu yüzden, bazı sorunlara dair yüzeyselliği zorunlu kılmış olmasına rağmen, savunulabilir bir çalışmayı ortaya koymuştur.

Üstelik böylesi bir projenin zamanlaması bana çok önemli geliyordu. Franz Neumann, Walter Benjamin, Otto Krichheimer ve Henryk Grossmann gibi en önemlileri arasında isimlerini sayabileceğimiz olan Enstitü'nün bazı üyeleri artık hayatta olmasalar da, diğer birçokları hâlâ hayattaydı; dinçti ve tarihin onları önemli işler başarmış kişiler olarak kaydedeceği ve dolayısıyla onlara yönelik bir ilgiyi mümkün kılacak kariyerlerinin önemli bir aşamasındaydılar. Her durumda Enstitü'nün tarihine duyduğum ilgiye yönelik başlangıçtaki ifademe olumlu tepki verdiler. Kitabın teşekkür kısmında bu çalışma için aldığım yardımlardan bahsedeceğim.

Enstitü'nün tarihinin yeniden inşa edilmesi konusunda almış olduğum yardımlara rağmen, buradan çıkarılacak sonuçlar yine de hiçbir şekilde bir "saray tarihçiliği" olarak görülmemelidir. Aslına bakılırsa, çeşitli vukuatlarla ilgili çoğu kez aldığım çelişkili raporlar ve Enstitü'nün önceki üyelerinin sundukları, birbirlerinin çalışmalarına ilişkin farklı değerlendirmeler, zaman zaman hangi versiyonu seçeceğini bilmeyen *Rashomon* Japon filmindeki gözlemci gibi hissettirdi bana kendimi. Son tercihlerim, bütün bilgi kaynaklarımı memnun etmeyecektir; fakat umarım bu bilgi kaynakları, mümkün merteye pek çok tartışmalı noktayı kontrol etmek konusundaki girişimimden memnun kalacaklardır. Buna ek olarak, Enstitü'nün başarısına dair benim kendi değerlendirmem onun üyelerinin değerlendirmeleriyle aynı olmayacaktır. Çalışmalarının çoğuna olan hayranlığım inkâr edilemez; hak ettiğini hissettiğim yerlerde eleştiriden kaçınmadığım, umarım, aynı ölçüde ortadadır. Frankfurt Okulu'nun eleştirel ruhuna sadık kalmak, söyledikleri ya da yaptıklarının hepsinin kayıtsız şartsız bir kabulünden daha çok onun bir övgüsü gibi görünecektir.

Bana dayatılan tek yükümlülük ihtiyata ilişkindir. Horkheimer ile Löwenthal arasındaki son derece değerli yazışmalara ulaşmam, hâlâ hayatta olanları incitecek mektup arkadaşları tarafından anlaşılabilir bir tereddütle karşılanmıştı. Şüphesiz nadir olarak uygulanan bu tarz bir kontrol, hayatta olan insanlar hakkında yazmamdan doğan tek dezavantajdı. Tarihçi için, sorularını doğrudan çalışmasının konusuna yönlendirebilmesi nadirdir. Böyle yapmakla, belgelerin gösteremediği şeyleri sadece öğrenmekle kalmadım, aynı zamanda Enstitü üyelerinin yaşamlarının içine de girebildim ve daha direkt bir yoldan, sürgünde olan entelektüeller olarak, kişisel deneyimlerinin etkisini değerlendirebildim. Metnimin büyük kısmı, Frankfurt Okulu'nun fikirlerine ayrılmış olsa da, umarım bu deneyimlerin bazıları ve onların fikirlerle olan ilişkileri anlaşılır bir şekilde yansıtılabilmiştir. Birçok yönden bunlar, iyi ya da kötü, tarihsel dönemleri miadını doldurmuş olan sıra dışı bir kuşağın emsalsiz deneyimleridir.

## Teşekkür

**D**iyalektik İmgelem'i yazmanın en tatmin edici yanlarından biri, Frankfurt Okulu'nun tarihinde önemli roller almış pek çok kişiyle tanışma şansına sahip olmaktı. Bunların arasında Frankfurt Okulu'nun tarihi ve entelektüel birikimini eleştirenlerin yanı sıra bunu savunanlar da vardı. Bu tarih ve entelektüel birikim daima çekişmeyi teşvik edici olmuştur. Hem eleştirenlerden hem de savunanlardan farklı şeyler öğrendim ve yazılı olarak minnettarlığımı dile getirmekten memnuniyet duyuyorum. Aynı şekilde, kitabın hazırlanma aşamasında farklı biçimlerde destek veren arkadaşlarıma, hocalarıma ve meslektaşlarıma teşekkürlerimi sunmak isterim.

Bana tüm nezaketiyle röportaj veren, Enstitü'nün ilk isimleri şunlardı: Marx Horkheimer, Herbert Marcuse, (1969 yazında ölümünden kısa bir süre önce) Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Karl August Wittfogel, Paul Massing, Ernst Schachtel, Olga Lang, Gerhard Meyer, M. I. Finley ve Joseph ve Alice Maier. Ayrıca Harvard'dayken, Tarih Bölümü'nde doktora tezi olarak elinizdeki çalışmayı hazırladım ve bittikten sonra Horkheimer, Marcuse, Fromm ve Wittfogel, zaman ayırarak taslağın bölümleri üzerine yorumda bulundular. Bunun yanı sıra Jürgen Habermas, Alfred Schmidt ve Albrecht Wellmer gibi Frankfurt Okulu yandaşlarının çok yakın zamandaki kuşağı, sorularımı kendilerine yöneltmeme razı oldular. Gerçek anlamda hiç tanışmamış olsak da, Enstitü'nün çalışmalarına büyük katkıları bulunmuş Felix J. Weil ile Enstitü'nün birçok yönü hakkında kapsamlı ve heyecanlı mektuplaşmalarımız oldu. Felix J. Weil'in taslağın bölümlerine tepkisi, bazı meseleler hakkındaki kimi yorumlarımız bir biçimde uzlaşmasa da, benim için paha biçilmezdi. Ayrıca Gretel Adorno ve Gladys Meyer bana çokça yardımcı olan birer mektup arkadaşıydı.

İşbirlikleri benim beklentilerimin çok ötesinde gelişen, Enstitü tarihinin üç katılımcısı vardı. Bunlardan ilki Friedrich Pollock'tu; Mart 1969'da İsviçre'deki Montagnola şehrinde, Enstitü'de geçirdiği yaklaşık elli yılı adeta yeniden yaşayarak, saatlerini benimle geçirdi. Cambridge'e geri döndükten sonra bile, çalışmamla ilgili gelişmeler hakkında yazışmalarımızı sürdürdük. Friedrich Pollock, 1970 yılının Aralık ayındaki ölümünden önce, detaylı olarak incelemesine sunabildiğim, elinizdeki çalışmanın bölümlerine ilişkin fikirlerini titizlikle belirtti. Profesör Pollock'un, Enstitü'nün başarısına olan katkısı o kadar muazzam bir onurdu ki, ona taslağın tamamını gösterememiş olmaktan dolayı son derece üzgünüm.

İkinci katılımcı Leo Löwenthal ise, araştırmamın daha başında konuştuğum, Frankfurt Okulu'nun ilk üyelerinden biriydi. Berkeley'de 1968 yazında, Horkheimer'la karşılıklı yazışmalarında benim atladığım bağlantıları sabırla anlatarak, cömertçe bana zamanını ve materyalleri ayırdı. Daha sonraki yıllarda, Löwenthal'ın çalışmama olan ilgisi yoğunluğunu sürdürdü ve Pollock gibi o da, bölümlerin ilk taslağına ilişkin, büyük bir özenle ve duyarlılıkla yorumda bulundu. Özel meselelere dair yorumlarımız bazen farklı olsa da, Löwenthal asla kendi fikirlerini bana dayatmaya çalışmadı. Berkeley'e vardığım andan itibaren, taslağın tamamlanmasına ilişkin destek ve öğüt vermeye devam etti. Araştırmamın bütün avantajları arasında onun arkadaşlığı, benim en çok değer verdiğim şeylerden biriydi.

Son olarak, Paul Lazarsfeld, çalışmamın seyri boyunca beni sürekli cesaretlendirdi ve bilgece nasihatlerde bulundu. Hiçbir zaman Enstitü'nün iç çevresinin bir üyesi olmamasına rağmen, Paul Lazarsfeld, Enstitü'nün çalışmalarıyla ilgilenmiş ve otuzlu yılların ortasından itibaren Enstitü'nün meselelerine dahil olmuştu. O dönemden kalan ve koruduğu belgeleri ve mektupları cömertçe benim kullanımına sundu. Üstelik onun Frankfurt Okulu'na olan teorik uzaklığı, farklı bir şekilde, Enstitü'nün çalışmalarına ilişkin, yoksun olduğum perspektifi kazanmamı sağladı.

Kısacası, Enstitü'nün hayatta kalan üyelerine olan borcum oldukça büyük. Çok ciddi hastalığına rağmen, Profesör Horkheimer'in ön-söz niteliğindeki metni yazmaya hazır olmasından başka hiçbir şey bunu daha çarpıcı sembolize edemez.

Bu kitabın oluşmasında katkıda bulunan diğerlerine de şükranlarımı bildirmek isterim. İlk hocalarım arasında yer alan ve tez danışmanlığımı yapan H. Stuart Hughes'un, çalışmamın seyri boyunca

göstermiş olduğu yardımlardan burada bahsetmeden geçemeyeceğim. Ayrıca Alman entelektüel tarihine olan ilgimi ilk uyandıran Fritz K. Ringer'a taslağı özenle ve ciddiyetle eleştirdiği için çok şey borçluyum. Zaten onlara olan derin şükranlarımı bildiklerini umarak Cambridge'deki arkadaşlarıma bir kez daha, yazılı olarak teşekkürlerimi sunmak isterim. Paul Breines, Michael Timo Gilmore, Paul Weissmann ve Lewis Wurgaft, eleştirel bir gözle kitabın bölümlerini okumanın ötesinde, yüksek lisans kariyerim boyunca bana destek oldular. Ayrıca Frankfurt Okulu'na olan ortak ilgimiz dolayısıyla tanıştığımız ve bana önerilerde bulunan yeni arkadaşlarıma da çok şey borçluyum: Matthias Becker, Edward Breslin, Susan Buck, Sidney Lipshires, Jeremy J. Shapiro, Trent Shroyer, Gary Ulmen ve Shierry Weber. Aynı zamanda, Frankfurt Okulu'nun çalışmalarıyla ilgilenmiş, aralarında Evertt C. Hughes, George Lichtheim, Adolph Lowe ve Kurt H. Wolff gibi isimlerin yer aldığı büyük bilim insanlarıyla konuşma şansı yakaladım ve bundan fazlasıyla yararlanmış oldum.

Berkeley'de birlikte olduğum yeni meslektaşlarım kısa süre içinde, bana büyük bir yaşama gücünün, akademisyenler camiasında hâlâ bulunabileceğini gösterdiler. Elinizdeki kitap, bilhassa şu isimlerin yaptığı yorumlar sayesinde gelişti: Fryar Calhoun, Gerald Feldman, Samuel Haber, Martin Malia, Nicholas Riasanovsky, Wolfgang Sauer ve Irwin Scheiner. Ayrıca, tereddütsüz coşkusu ve güçlü editoryal yeteneği ile bana büyük yardımları dokunan, Little, Brown Yayınevi'nden William Phillips'e teşekkürlerimi sunmak isterim. İyi daktilograflarım, Annette Slocombe, Lexington, Massachusetts'ten Boyano Ristich ve Berkeley'deki Uluslararası Çalışmalar Enstitüsü'nün personeli, indeks konusunda bana yardımcı olan Boris Frankel gibi isimler, kitabın yayıma hazırlanması konusunda çok değerli katkılar sundular. Son olarak, yüksek lisans kariyerim boyunca bana finansal destek veren Danforth Foundation'a teşekkürlerimi sunmaktan memnuniyet duyarım.

*Diyalektik İmgelem*'in ne ölçüde kolektif bir proje olduğunu aktarmak hevesiyle, umarım, bu teşekkür listesini gereğinden fazla uzun tutmamışımdır. Metnin güçlü görünen yönlerinden çoğu bu olgudan kaynaklanırken; zayıf yönlerin sorumluluğu ise bizzat bana aittir.

M. J.

# 1

## Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün Oluşumu ve Frankfurt Dönemi

**B**irinci Dünya Savaşı'nın neden olduğu en etkili değişimlerden biri, en azından entelektüeller üzerindeki etkisi düşünül-  
düğünde, sosyalizmin ağırlık merkezinin Dođu'ya kaymasıydı. Orta Avrupa'daki taklitçilerinin dramatik başarısızlığının tersine, Bolşevik Devrimi'nin beklenmeyen başarısı, kendini önceden Avrupa Marksizminin merkezine yerleştiren Almanya'nın sol kanat entelektüelleri için ciddi bir ikilem yarattı. Kaba hatlarıyla bu entelektüellere sunulan sečenekler řu şekilde sıralanabilir: İlk olarak, bu entelektüeller ılımlı sosyalistleri ve onların daha yeni kurdukları Weimar Cumhuriyeti'ni destekleyebilirlerdi; bu da devrimden vazgeçiş ve Rus deneyimini küçümseme demekti. İkinci olarak, Moskova'nın liderliğini kabul edip, yeni kurulmuş Almanya Komünist Partisi'ne katılabilir ve Weimar'ın burjuvaziyle girdiği uzlaşmayı sekteye uğratabilirlerdi. Savař yüzünden ve ılımlı sosyalistlerin iktidara yükselişiyle birlikte öncelikler değişmiş olsa da bu alternatifler, onlarca yıl řu ya da bu şekilde sosyalist tartışmaların merkezinde yer aldı. Bahsi gečen entelektüellerin önünde üçüncü bir yol daha vardı; ancak bu yol, savaşın ve sonuçlarının sebep olduğu Marksist kabullerden radikal bir kopuş anlamına geliyordu. Bu son alternatif, geçmiş hatalardan dersler çıkarma ve geleceği hazırlama eylemi ikili umuduyla, Marksist teorinin temellerinin ayrıntılı biçimde yeniden gözden

geçirilmesi idi. Böylesi bir durum, kaçınılmaz olarak Marx'ın felsefi geçmişinin yeterince aydınlatılmamış alanlarına geri dönülmesi sürecini başlatmıştı.

Dolayısıyla bundan sonraki analizde ortaya atılacak can alıcı sorulardan biri, teorinin pratikle ilişkisi, daha doğrusu Marksist terminolojiden tanışık olduğumuz *praksis* terimi olacaktı. Genel hatlarıyla tanımlamak gerekirse, *praksis*, insanın kontrolü dışındaki güçlerin neden olduğu dıştan güdümlü davranış tarzından farklı olan bir çeşit kendi kendini yaratma eylemi için kullanılıyordu. *Praksis* kavramı köken olarak, Aristoteles onu *Metaphysics*'inde<sup>1</sup> ilk kullandığında salt düşünce temelli *theoria*'nın karşıtı olarak değerlendirilmesine rağmen, Marksist kullanımında teoriyle kurulan diyalektik ilişki içerisinde ele alınmıştır. Aslına bakılırsa, *praksisin* salt eyleme karşı olan ayırt edici özelliğinden biri, onun teorik değerlendirmelerle donatılmasıydı. Devrimci eylemin amacı da teori ve *praksisi* birleştirmek olacaktı; teori ve *praksisin* birlikteliği kapitalizmin koşullarında varolan durumla taban tabana zıttı.

Sosyalist hükümetlerin ilk defa başa geçtiği savaş sonrası dönemde, bu amacın aslında ne kadar problemlili olduğu gittikçe açık hale gelecekti. Sovyet liderliğindeki sosyalist iktidar görevini, sosyalist amaçların gerçekleştirilmesinden çok hayatta kalma savaşı olarak görüyordu; bu da zamanın koşulları düşünüldüğünde gayet normaldi ama böyle bir amaç ihanete uğramış bir devrimdense hiç devrim olmamasını yeğleyen Rosa Luxemburg gibi sosyalistlerin hiç de hoşuna gitmeyecekti. Çok farklı perspektiflere sahip olmalarına rağmen, Weimar Cumhuriyeti'ndeki sosyalist liderlik de, kendi kaçınılmaz amacını, sosyalizmin uygulanmasından çok, yeni hükümetin hayatta kalmasını sağlamak olarak görmekteydi. Carl Schorske'nin<sup>1</sup> işaret ettiği gibi, İkinci Reich sona ermeden önce saflarını iyice belli eden sendika bilinci, Alman toplumunda devrim yapmaya yarayacak olanakların gerektiği gibi değerlendirilemediği anlamına geliyordu. Bolşevikleşmiş Komünist Parti (KPD) ile devrimci olmayan Sosyalist Parti (SPD) arasındaki ayrım, Weimar Cumhuriyeti'nde işçi sınıfını bölmüştü; bu bölünme, Marksist teorinin masum olduğunu hâlâ savunanlar için can sıkıcı bir manzaranın göstergesiydi. Bazıları şu ya

<sup>1</sup> *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2012. (ç.n.)

1. Carl Schorske, *German Social Democracy, 1905-1917*, Cambridge, Mass., 1955.



da bu hiziple uzlaşma girişiminde bulunmuştu. Fakat en yaratıcı çalışması olan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin 1923'te yayımlanmasından çok kısa bir süre sonra, onu inkâr etmeye zorlanan Georg Lukács olayının göstermiş olduğu gibi, bu durum, Parti dayanışması uğruna entelektüel dürüstlüğü'nün çoğu kez kurban edilmesi demekti.

Kişisel eğilimler, Parti'den daha çok teoriye yönelik bir bağlılığa yol açtığı zaman, bu teori ile *praksisin* birlikteliğinin bir süreliliğine askıya alınması demek olsa bile, teorik yenilik açısından sonuçlar son derece verimli olabilirdi. Bu noktada elinizdeki çalışmanın asıl iddialarından birisi şudur: Birlikte iş yapabilmeleri sayesinde elde ettikleri teorik başarılarının başlıca nedenlerinden biri, bazı dezavantajlarına rağmen, Frankfurt Okulu olarak adlandırılan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü oluşturan kişilerin göreceli özerkliği idi. Weimar Dönemi'nde çok fazla etkisi olmamasına rağmen, hatta sürgünden sonraki dönemde daha az etkisi olsa da, savaş sonrası yıllarda Frankfurt Okulu, Avrupa Batı Marksizminin yeniden canlanmasında büyük bir güç olacaktı. Buna ek olarak, 1960'ların sonunda Amerika'da Herbert Marcuse'nin bir anda gelişen popülerliği sayesinde, Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori'si (*Kritische Theorie*), aynı zamanda Amerika'daki Yeni Sol üzerinde de önemli bir etkiye sahip olacaktı.

En başından beri, bağımsızlık fikri, teorik yenilik ve özgür toplumsal araştırma için zorunlu önkoşul olarak görülüyordu. Şansa bakın ki, bu gibi koşulları sağlayacak araçlar elde mevcuttu. 1922 yılında Felix J. Weil, kurumsal bir çerçevede, bu amaçların hayata geçirilebileceği fikrini ortaya atmıştı.<sup>2</sup> Weil, Almanya doğumlu bir tahlil tüccarı olan Hermann Weil'in tek çocuğuydu. Hermann Weil, 1890'da Almanya'dan ayrılmış ve Arjantin'e yerleşmişti; orada Avrupa'ya tahlil ihraç ederek büyük bir servet sahibi olmuştu. Felix 1898'de Buenos Aires'te doğmuş ve dokuz yaşında Frankfurt'taki Goethe Gymnasium'a gönderilmişti ve sonra da orada yeni kurulan üniversitede okumuştur. Weil, üniversite'deki sol davalara ilk defa, Tübingen'de geçirdiği 1918-1919 yılları arasında dahil olmuştu; bunun dışındaki dönemde, Weil, siyaset bilimlerinden *magna cum laude* [çok iyi] derecesine doktora alana kadar Frankfurt'ta kaldı. Sosyalizmin hayata geçirilmesine

2. Weil ile ilgili biyografik bilgiye, 1970-1971 yılları arasında bana gönderdiği bir dizi mektup sayesinde ulaştım.

dair pratik sorunlar üzerine olan tezi<sup>3</sup>, Karl Korsch'un editörlüğünü yaptığı bir monografi dizisinde yayımlandı. Karl Korsch onu Marksizmle ilk tanıştıran kişiydi. Babasının zenginliğinin yanı sıra, annesinden kalan fonlardan da yararlanan Weil, Almanya'daki birkaç radikal girişimi desteklemeye başladı.

Bu girişimlerden ilki, 1923 yazında Thüringen'in Ilmenau kasabasında düzenlenen, *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Birinci Marksist Çalışma Haftası) etkinliğiydi. Weil'a göre bu "etkinliğin amacı, Marksizmin içerisindeki farklı akımlara, Marksizm üzerine tartışma fırsatı tanındığı takdirde, 'doğru' ya da 'saf' bir Marksizme ulaşılabilme umudu" olduğunu göstermekti.<sup>4</sup> Bu etkinliğin uzun haftalık oturumlarına katılanlar arasında şu isimler bulunuyordu: Georg Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, Karl Schmückle, Konstantin Zetkin (tanınmış sosyalist lider Clara Zetkin'in iki oğlundan daha genç olanı), Hede Gumperz (önce komünist *Rote Fahne*'nin editörü Julian Gumperz'le, daha sonra Gerhart Eisler ile evlendi ve son evliliğini Paul Massing ile yaptı)<sup>5</sup> ve saydığımız bu isimlerin eşleri, Hedda Korsch, Rose Wittfogel, Christiane Sorge ve Kate Weil. Bu oturumlarda çoğunlukla Korsch'un henüz basılmamış "Marxism and Philosophy" adlı çalışması tartışılıyordu. Weil, EMA [*Erste Marxistische Arbeitswoche*] ile ilgili şöyle diyordu<sup>6</sup>: "EMA tamamıyla gayri resmi bir etkinlikti ve sadece entelektüelleri kapsamaktaydı; en ufak hizipçi bir niyet ya da sonuç

3. Felix Weil, *Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne)*, Berlin-Fichtenau, 1921.

4. Her iki tarafın da alıntılama izni verdiği 10 Ocak 1971 tarihli Weil'in Paul Breines'e gönderdiği mektuptu. Konferansın bir başka katılımcısı Karl August Wittfogel, 1923'te Paskalya Yortusu'ndaki yedinci pazar gününde E. M. A'nın gerçekleştiğini söyleyerek Weil'in verdiği tarihi kabul etmiyordu. Weil Enstitü'nün bu tarihte zaten faaliyette olduğuna işaret ederek bu itirazı pek dikkate almamıştı.

5. Hede Massing daha sonra Sovyetler Birliği için casusluk yapmış ancak 1930'ların sonunda bu ilişkiyi reddetmişti. 1948'de Alger Hiss davasında tanıklık etmişti ve kendi deneyimlerini aktardığı *This Deception* (New York, 1951) adlı bir kitap yazmıştı. Ruslar için casusluk yapmanın ne demek olduğuna ilişkin etkileyici hatıraların yanı sıra, Julian Gumperz, Paul Massing ve Richard Sorge gibi isimlerin aralarında bulunduğu Enstitü'nün çeşitli üyelerinin, bazen romantik bir şekilde yazılan, ayrıntılı portrelerini içeriyordu. Hede Massing, Amerikan işçi sınıfında anti-semitizm ile ilgili çalışmaya dahil olduğu 1944-1945 yılları arasında Enstitü için röportaj yapmıştı.

<sup>6</sup> *Marksizm ve Felsefe*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1991. (ç.n.)

6. Weil'in Breines'e yazdığı, 10 Ocak 1971 tarihli mektup.

taşımıyordu." Ondan daha iddialı olan bir alternatif onun yerini alınca, *Zweite Marxistische Arbeitswoche* (İkinci Marksist Çalışma Haftası) ile ilgili beklentiler suya düştü.

Frankfurt Üniversitesi'ndeki birkaç arkadaşının cesaretlendirmesi sayesinde, Weil'in EMA boyunca tasarladığı kalıcı bir kurum fikri daha da netleşti. Arkadaşlarından biri olan Friedrich Pollock, Ilmenau'daki tartışmalara katılanlar arasındaydı. Pollock 1894'te Freiburg'da, asimile edilmiş bir Yahudi işadamının oğlu olarak dünyaya gelmiş ve savaşa gitmeden önce ticaret alanında eğitim almıştı. Savaşın sona ermesinden sonra, artık ticaretle ilgilenmiyordu ve Münih, Freiburg ve Frankfurt'taki üniversitelerde ekonomi ve politika alanlarında eğitim gördü. 1923'te Frankfurt'ta, Marx'ın para teorisi üzerine verdiği tezle, ekonomi bölümünden doktorasını *summa cum laude* [üstün başarı] derecesiyle aldı. Savaşın önce, 1911'de Pollock, daha sonra Enstitü'nün tarihindeki en önemli şahsiyetlerden biri olan Max Horkheimer'la tanıştı ve Horkheimer, Weil'in bir toplumsal araştırmalar enstitüsü kurma konusundaki planını Pollock'la birlikte destekledi.

Pollock'tan dokuz ay küçük olan Horkheimer, 1895 yılında Stuttgart'ta doğmuştu. Tanınmış bir Yahudi fabrikatör olan babası Moritz'in teşvikiyle, Horkheimer da askerlik hizmetini yapmadan önce ticaret eğitimi almıştı. Horkheimer, 1913-1914 yılları arasında Pollock'la Fransızca ve İngilizce öğrenmek için gerçekleştirdiği Brüksel ve Londra ziyaretlerini uzatırken, bu meselelerle ilgili babasının tavsiyesine kulak vermişti. Fakat Horkheimer kendisini hiçbir zaman salt gelecek vaat eden bir işadamı olmaya adanmamıştı. Bununla ilgili kanıtları bahsi geçen dönem boyunca yazmış olduğu (fakat yayımlanmayan) bir dizi romanda bulabiliriz. 1918'den sonra, Horkheimer, Pollock'un da gittiği üç ayrı üniversitede, daha disiplinli entelektüel bir eğitim alabileceği bir ortam arayışındaydı. Başlangıçta, Gestalt psikolojisini savunan Adhemar Gelb yönetiminde psikoloji alanında çalışan Horkheimer, kendisinininkine benzer bir projenin kısa süre önce başka bir yerde yapılmış olduğu haberi Frankfurt'a ulaştıktan sonra, başka bir alana yöneldi. Bu yeni alan felsefeydi ve yeni danışmanı Hans Cornelius'tu.

Cornelius, Enstitü'yle asla doğrudan bir ilişki içine girmiş olmasa da, Horkheimer ve arkadaşları üzerindeki etkisi dikkate değerdi. Gelecek bölümde, Eleştirel Teori'nin öğelerini tartıştığı-

mızda, Cornelius'un bu etkisi daha iyi anlaşılacaktır. 1922 yılında, Cornelius'un danışmanlığında Kant üzerine verdiği tezle doktor unvanını, *summa cum laude* dereceyle aldı.<sup>7</sup> Horkheimer üç yıl sonra Kant üzerine bir başka eleştirel çalışmayla "yeterlilik derecesi de kazanmış" ve Mayıs 1925'te Kant ve Hegel üzerine *Privatdozent* olarak ilk dersini vermişti.<sup>8</sup>

Horkheimer'in Pollock'la olan ilişkisi, Enstitü'nün mihenk taşlarından biriydi ve burada bir nebze bahsedilmeyi hak ediyor. Bu ilişkinin iç yüzünü anlamak için, Ludwig Marcuse'nin otobiyografisindeki bir pasaja göz atabiliriz. Herbert ile hiçbir ilişkisi olmayan Ludwig Marcuse, Cornelius himayesi altındaki iki genci

7. Max Horkheimer, "Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft" (yayımlanmadı), 1922.

<sup>7</sup> Dr. Weil'a, yaklaşık olarak 1920'lerde akademideki hiyerarşik sistemde yer alan bu ve (aşağıda kullanılan) ilişkili Almanca terimlerin tam bir açıklamasını sağladığı için minnettarım: "*Privatdozent* akademik kariyerde ilk basamaktı. ABD'de yardımcı doçente karşılık geliyordu. Yardımcı doçent olmak için, doktora derecesini aldıktan sonra genellikle profesörün, bölüm dekanının ya da bir *Seminar*'ın (çalışma grubunun) asistanı olarak görev alan bir aday, iki profesör tarafından desteklenen yeni bir yeterlilik tezi, yani *Habilitationsschrift*, sunmak zorundaydı ve daha sonra bu tezi bütün bölüm profesörlerinin önünde, *Disputation*'da [tez tartışması] savunmak zorundaydı. (Frankfurt Üniversitesi'nde bu tarzda beş bölüm vardı: felsefe, hukuk, ekonomi ve sosyal bilimler, tıp ve doğa bilimleri.) Aday geçtiği takdirde bölüm tarafından *venia legendi* ile derecelendiriliyordu. Yani "ders vermesine" izin veriliyordu. Bununla birlikte, bu derece belirli bir alanla sınırlanmıştı. *Privatdozent* bir memur (*Beamter*) olmadığı gibi kendisine herhangi bir maaş da verilmiyordu, sadece dersi için öğrenim ücretinden bir pay alabiliyordu.

Daha sonraki adım *Ausserordentliche Professor*, yani doçentlik aşamasıydı. Doçent, memuriyet süresi ve maaşıyla kadrolu bir memurdu; okul ücretinden de pay alıyordu. *Doktoranden* olanları [doktora öğrencileri] destekleyebiliyor ve sınavlara girebiliyordu fakat bölüme ait toplantılarda söz hakkı olsa da, oy kullanma hakkına sahip değildi.

*Ordentliche Professor*, *Ausserordentliche Professor*'un bütün haklarına sahipti; toplantılarda oy kullanmak da buna dahildi. Fakat *Ausserordentliche*'nin tersine istediği herhangi bir konuda, hatta kendi alanın dışında ders verebiliyordu (örneğin sanat tarihi kürsüsünde bulunan biri, eğer çok istiyorsa aerodinamik dersi verebiliyordu). Profesör, elbette kadrolu bir memurdu ve (genellikle minimum bir garantisi olan) okul ücretinden pay alıyordu ve bir üniversitenin ücretli asistanı olarak hizmet hakkı vardı. Profesörün göreve başlarken ettiği yemin aynı zamanda, eğer yabancıysa ve daha önceden bir yazılı tercihte bulunmamışsa, ona Alman vatandaşlığı da getiriyordu (Grünberg Avusturyalı kalmayı ve çok sonraları Horkheimer Amerikalı kalmayı tercih etmişti)." (8 Haziran 1971 tarihli mektup)

8. Horkheimer'in *Habilitationsschrift* çalışmasının başlığı: *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925). Horkheimer'in ilk dersinin açıklaması, Madlen Lorei ve Richard Kirn'in *Frankfurt und die goldenen zwanziger Jahre* (Frankfurt, 1966, s. 97) çalışmasında bulunabilir.

ofisine getirdiği yirmili yılların ortasında, bir Frankfurt gazetesinde drama eleştirmeniydi. Himayesine aldığı bu adamlardan biri, "çekici, sıcakkanlı biri olan Max Horkheimer ve onun çekingen, dıştan ciddi görünümlü arkadaşı Fritz Pollock'tu".<sup>9</sup> Marcuse'nin, Pollock'un karakteri hakkında üstü kapalı olarak belirttiği nitelikler şunlardı: Kendini geri planda tutma ve Horkheimer'a koşulsuz bir bağlılık içerisinde olma. Altmış yıllık arkadaşlıkları ya da Pollock'un 1970 kışındaki ölümüne kadar geçen yıllar, bu bağlılığın bir göstergesiydi. İki arkadaş, kısa aralıklarla ayrı kalmalarına karşın, yetişkinlik dönemleri boyunca yakın olmayı bashedılar. Pollock, Horkheimer'a bilimsel araştırmaları için maksimum zaman sağlamak adına, yaşamlarının sıradan detaylarını çoğu kez düzenleyen pragmatik ve tedbirli realist görevini üstlenmişti. Horkheimer, küçükken etrafındakiler tarafından oldukça korunan bir çocuktü ve olgunluk yılları boyunca Pollock, çoğu zaman Horkheimer ile dışarıdaki sert dünya arasında tampon görevi görüyordu. Horkheimer, bir gözlemcinin hatırlattığı kadarıyla<sup>10</sup>, çoğu kez karamsar ve sinirli biriydi. Pollock ise tersine, kararlı hatta obsesifti. Enstitü'nün başarısının kaynaklarından biri de, Pollock ve Horkheimer'ın kişiliklerinin bu bütünleyiciliğiydi. Pollock'un bilimsel kariyerindeki zaaf lar bir dereceye kadar göze aldığı bir bedeldi. Yirmili yıllarda hiç kuşkusuz bu, öngörülmesi zor bir sonuçtu.

Aslında hem Pollock hem de Horkheimer ve belki de Weil kendi alanlarında başarılı kariyerler umut ediyorlardı. Ancak, son derece katı olan Alman üniversitesinin sistemine giriş, onların geniş olan ilgi alanlarını bir disiplinle sınırlandırmalarını gerektirecekti. Ayrıca, gerçekleştirmek istedikleri radikal bilim insanı örneği kurulu akademik hiyerarşide pek rağbet gören bir şey değildi. Ne Marksist ne de geleneksel olan Cornelius bile, meslektaşları arasında en çok dışlanan kişiydi. Dolayısıyla Weil'in kişisel fonlarla varlığını sürdürece k bağımsız bir toplumsal araştırmalar enstitüsü fikri, üniversite yaşamının normal kabul edilen biçimlerini bertaraf etmenin en mükemmel yolu muş gibi görünüyordu. Alman üniversitelerinin standart ders programlarında yok sayılmış işçi hareketi ve anti-semitizm gibi konular daha önce hiç denen-

9. Ludwig Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, Münih, 1960, s. 114.

10. 19 Temmuz 1971'de Gerhard Meyer ile Meredith New Hampshire'da yapılan görüşme.

memiş bir bütünlükle çalışılabilirdi.<sup>11</sup> Bu bağlamda Felix'in babası Hermann Weil'a eldeki planla gidildi ve Hermann Weil, 120.000 mark değerinde yıllık gelir sağlayan ilk bağışta bulunmayı kabul etmişti (enflasyonun sona ermesinden sonra 30,000 dolara denk geliyordu). Pollock, bu gelirin değerini, 1970'lerdeki değerinin dört katı olarak tahmin ediyordu. O tarihte, Enstitü'nün bekâr bir asistanı ayda yaklaşık 200 marka (ya da 50 dolara) geçinebiliyordu. Başlangıçtaki ödenek zamanla, Weil'dan ve başka kaynaklardan gelen ek sermaye bağışlarıyla tamamlandı. Ancak bildiğim kadarıyla, Enstitü'nün aleyhinde konuşan kimseler, daha sonraki yıllarda kimi zaman bu uygulamaya yönelik suçlamalarda bulunmuş olsalar da, herhangi bir siyasi kaynağın desteğine dair kanıt yoktu. Her halükârda, Hermann Weil'ın bağışları, çok büyük olmasa da, enstitünün oluşumuna ve finansal açıdan bağımsız kalmasına, gelecek tarihi boyunca büyük bir avantaj sağladığı bir kurumun idamesine imkân vermişti.

Hem finansal hem de entelektüel bağımsızlık, kurucuların hedefi olmasına rağmen, onlar yakın bir zaman önce kurulmuş olan Frankfurt Üniversitesi'yle (1914) bazı ortaklıklar aramanın mantıklı olabileceğini düşünmüşlerdi. Enstitü'yü, Institut für Marxismus (Marksizm Enstitüsü) diye adlandırma fikrinden, çok kıskırtıcı bulunduğu için vazgeçilmişti ve alternatif bir Ezop dili aranıyordu (bu arayış Frankfurt Okulu'nun tarihinde son değildi). Weil, Eğitim Bakanlığı'nın önerdiği Felix-Weil-Institut für Sozialforschung [Felix Weil Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü] ismini kabul etmemişti. Çünkü Weil "Enstitü'nün, kurucuların paralarından dolayı değil de, bilimsel bir disiplin olarak Marksizme yapılan katkılar üzerinden tanınmasını ve belki de nam salmasını istiyordu".<sup>12</sup> Bu sebeplerden dolayı Enstitü'yü basitçe, Institut für Sozialforschung olarak adlandırmaya karar verdiler. Ayrıca Weil "yeterlilik almayı" ve *Privatdozent* olmayı ya da daha sonradan Enstitü'nün müdürlük makamına geçmesini sağlayacak olası akademik bir kariyer yapmayı reddetmişti; çünkü "pek çok insanın, benim '*venia legendi*' [ders verme yeterliliği] ya da daha sonra bir kürsü 'satın aldığım' fikrine inandırılması mümkündür"<sup>13</sup> diyor-

11. Bunlar, Enstitü'ye bağış yapmaya ikna etmek için Hermann Weil'a önerilen projelerdi (Friedrich Pollock ile İsviçre, Montagnola'da, 1969 Mart'ında yapılan görüşme).

12. 31 Ocak 1971 tarihli, Weil'dan bana gelen mektup.

13. *A.g.e.*

du. Üniversitede devlet tarafından maaş verilen, profesör unvanına sahip olmak, aslına bakılırsa, Eğitim Bakanlığı'yla varılan anlaşmada açıklandığı kadarıyla, Enstitü'nün müdürlük makamı için şart koşulmuştu. Weil, aday olarak Aachen'daki Technische Hochschule'de ekonomist olan Kurt Albert Gerlach'ı önermişti. Weil, Enstitü'nün mali ve idari organı olan Gesellschaft für Sozialforschung'un (Toplumsal Araştırmalar Derneği) kontrolünden sorumluydu.

Gerlach, Enstitü'nün kurucularıyla, burjuva toplumuna dair estetik ve politik memnuniyetsizlik konusunda ortaklaşıyordu. Gerlach, estetik memnuniyetsizliği Stefan George çevresiyile kurulan bağlantılar üzerinden, politik memnuniyetsizliği ise İngiltere'de okuduğu birkaç yıl boyunca [ılımlı sosyalistler olan] Fabian'larla tanışıklığı üzerinden geliştirmişti. Onun politik yönelimleri kesin olarak sol eğilimliydi. Seneler sonra Pollock, Gerlach'ı partili olmayan sosyalist olarak hatırlayacaktı;<sup>14</sup> oysa F. W. Deakin ve G. R. Storry gibi İngiliz tarihçiler, Richard Sorge ile ilgili çalışmalarında şöyle bir ifadede bulunmuşlardı: "Sorge gibi Gerlach'ın da, o dönemlerde Komünist Parti'nin bir üyesi olması muhtemeldir."<sup>15</sup> Gerlach'ın kesin olarak politik görüşü her ne olursa olsun, Weil onu önerdiğinde, Gerlach ekonomi ve sosyal bilimler bölümünce profesör ve Eğitim Bakanlığı'nca Enstitü'nün ilk yöneticisi olarak kabul edilmişti. 1922 yılının başlarında, Gerlach "Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Kuruluşuna Dair Bildiriyi" [Memorandum]<sup>16</sup> yazmıştı. Bu bildiriye, Enstitü'nün hedeflerinin bir özetini sunuyordu. Daha sonra kısaca, kendisinin anarşizm, sosyalizm ve Marksizm üzerine bir dizi giriş dersi vereceğini bildiriyordu. Ancak dersler asla verilmedi çünkü Ekim 1922'de Gerlach hiç beklenmedik bir şekilde, otuz altı yaşında diyabetten vefat etti. (Gerlach sekiz bin ciltlik kitaplığını Weil'a bırakmıştı ve Weil da bu kitaplığı Enstitü'ye devretmişti.)

Gerlach'ın yerine geçecek kişi aranırken, genç kurucu üyelerden biri üniversitede kürsü sahibi olana kadar, geçici yönetici olarak daha yaşlı kimselere yönelmişlerdi. Gustav Mayer, ilk olasılıklardan biriydi. Kendisi sosyalizmin tanınmış tarihçilerinden

14. Mart 1969 tarihli, Pollock görüşmesi.

15. F. W. Deakin ve G. R. Storry, *The Case of Richard Sorge*, Londra, 1966, s. 32.

16. *Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main*, Frankfurt, 1925, s. 13.

biri ve Engels'in biyografisini yazan kişiydi. Mayer'in hatırladığı kadarıyla, görüşmeler Enstitü'nün entelektüel yaşamını bütünüyle denetim altında tutmayı arzulayan Weil'in yüzünden olumsuz sonuçlanmıştı. Mayer daha sonra Weil'i *Edelkommunist* (aristokrat bir komünist) olduğu için kovacaktı.<sup>17</sup> Eğer bahsettiğimiz bu olay doğruysa, Weil'in ısrarı belli ki kısa sürmüştü; çünkü bir sonraki aday, aslında işi almış olan, kendi otoritesini çok çabuk kabul ettirmişti. Weil'in entelektüel meseleler üzerindeki etkisi, doğrusunu söylemek gerekirse hiçbir zaman çok büyük olmamıştı.

Son seçenek olarak Gerlach'ın yerini alması düşünülen kişi ise Carl Grünberg'di. Carl Grünberg, Viyana Üniversitesi'ndeki hukuk ve siyaset bilimleri profesörlüğü görevini bırakması ve Frankfurt'a gelmesi yönünde ikna edilmişti.<sup>18</sup> Grünberg, Romanyalı Yahudi bir aileden geliyordu ve 1861 yılında Focsani'de doğmuştu (daha sonraları Viyana'daki kürsüsünü almak için Katolikliğe dönmüştü). 1881'den 1885'e kadar, Avusturya'nın başkentinde hukuk okumuştü ve sonrasında yine burada, hukuk kariyerini akademik kariyeri ile birlikte yürütmüştü. 1909 yılında, Viyana'da profesör oldu ve bir sonraki yıl, genelde *Grünberg Arşivi* olarak bilinen, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*'u yayına hazırlamaya başladı.

Politik olarak Grünberg'in sosyalist olduğu her zaman söyleniyordu ve gözlemcilerden birinin adlandırmasıyla "Avusturya Marksizminin babasıydı".<sup>19</sup> Ancak bu tanımlama, bahsedilen hareketin tarihçisi için tartışmalı bir konuydu ve şu şekilde ifade ediyordu: "Bu tanımlama, ancak Avusturya Marksizmini temsil edenler Viyana Üniversitesi'nde onun öğrencileri oldukları sürece doğrudu; fakat bu, Grünberg'in Avusturya Marksistleri arasında sayılabileceği anlamına gelmiyordu çünkü onun çalışması, öncelikle tarihsel özellikteydi ve teori ile pratiği bir araya getirmeye adanmamıştı."<sup>20</sup> Grünberg'in teorik meselelere göreceli kayıtsızlığı Frankfurt'a geldikten sonra da sürmüştü gibi görünüyordu. Her ne kadar dergisi, nadiren teorik bir makale çıkarsa da, (örneğin 1923

17. Gustav Mayer, *Erinnerungen*, Zürih ve Viyana, 1949, s. 340-341.

18. Grünberg'in hayatıyla ilgili bilgi için bakınız: *Osterreiches Biographisches Lexicon, 1915-1950*, c. II, Graz-Köln, 1957-1959.

19. Gustav Nanning, *Carl Grünberg und die Anfänge des Austromarxismus*, Graz, 1968, s. 94.

20. Norbert Leser, *Zwischen Reformismus und Bolshevismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Viyana, Frankfurt ve Zürih, 1968, s. 177.



yılında Karl Korsch'un önemli çalışması "Marksizm ve Felsefe" ve üç yıl sonra Georg Lukács'ın Moses Hess eleştirisi yayımlansa da)<sup>21</sup>, dergi öncelikli olarak tarihsel ve daha çok Engels-Kautsky geleneğinde diyalektik olmayan, mekanik Marksizmin temel ilkelere öğrettiği ampirik çalışmalara ayrılmıştı. Weil'in teoriye yönelik ilgisi hiçbir zaman çok farklı olmadı ve Grünberg, burjuva toplumunun radikal bir incelenmesine adanmış, disiplinler-arası Enstitü'nün amacına kesinlikle katılıyordu. Bu yüzden Gerlach'ın halefi sorunu, Enstitü'nün faaliyete geçmeye hazır olmasıyla birlikte tatmin edici bir şekilde çözülmüştü. Aklıma gelmişken belirtmekte fayda var: Grünberg, bir Alman üniversitesinde kürsü sahibiydi ve Marksist olduğunu açıkça dile getirmiş biriydi.

Enstitü'nün resmi kuruluşu, Eğitim Bakanlığı'nın kararıyla ve Bakanlık ile Gesellschaft für Sozialforschung arasındaki anlaşmanın ardından, 3 Şubat 1923 yılında gerçekleşmişti. Profesör Drevermann'ın, Senckenberg Doğa Bilimleri Müzesi'nin salonlarını geçici mekân olarak kullanma teklifini kabul eden Enstitü, Weil'in hatırladığı kadarıyla, "tahtadan, uyduruk masaların üzerinde, içi kitap dolu, kapağı açık, sallanan kutular, büyük bir balinanın, otçul bir dinazorun ve ihtiyozorun [yarı balık yarı kertenkele olan canlı] iskeletleri arasında" hemen faaliyete başlamıştı.<sup>22</sup>

Mart 1923'te binanın inşaat çalışmalarına, üniversite civarında, Bockenheimer Landstrasse'ye yakın Viktoria-Allee 17'de başlanmıştı. Weil'in seçtiği mimar Franz Röckle, boş, küp şeklinde ve beş katlı bir binayı *Neue Sachlichkeit* (Yeni Nesnellik) tarzında tasarlamıştı; daha sonra bu tasarım avangard Weimar çevresinde moda haline gelmişti. Enstitü üyeleri daha sonraki yıllarda, mimarisinin Eleştirel Teori'nin çokça alaya aldığı<sup>23</sup> sade "nesnellığın" ruhunu yansıttığı bir binaya Enstitü'nün yerleştirilmesine dair ironinin farkına varmışlardı. Bütün bunlara rağmen, otuz altı kişilik okuma salonu, on altı küçük çalışma odası, dört seminer salonu ve yetmiş beş bin cildi kapsayacak büyüklükte kütüphaneyle, Enstitü yeni binasında hizmet vermeye hazırды.

21. Georg Lukács, "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik", *Grünberg Arşivi* XII, 1926.

22. 8 Haziran 1971 tarihli, Weil'dan bana gelen mektup.

23. Örneğin bakınız: Heinrich Regius, "Die neue Sachlichkeit", *Dämmerung*, Zürich, 1934 [*Alacakaranlık*, Çev. İlknur Aka, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2009], s. 216. Heinrich Regius, Horkheimer'in takma adıydı; bu takma isimler Almanya'da kitapların dağıtılması için gerekiyordu.

22 Haziran 1924'te, Enstitü'nün yeni tamamlanmış binası resmen açıldı. Grünberg bir açılış konuşması yaptı.<sup>24</sup> Konuşmasının başında, Almanya'daki yükseköğrenim sisteminde bilim ve araştırma yerine öğretimi öne çıkaran o zamanki mevcut yönelimin aksine, araştırma yönelimli bir akademinin gerekliliğine vurguda bulundu. Enstitü her ne kadar bazı eğitimler verse de, sadece statükoya hizmet etmek üzere hazırlanan "Mandarinler"<sup>25</sup> için bir eğitim kurumu haline gelmekten kaçınıyordu. Alman üniversitelerinin, uzmanlaşmış eğitimin merkezi haline gelme eğiliminde olduğuna (örneğin "Mandarinler" için varolan kurumlar gibi) işaret ederek, Grünberg, Alman tarihinde sürekli var olmuş bir soruna parmak basıyordu. En az bir yüzyıl öncesinde, Wilhelm von Humboldt, pratik eğitime yönelik "üniversiteler" ile saf araştırmayı geliştiren "akademiler" arasına bir sınır çizmeye çalışmıştı.<sup>26</sup> Bununla birlikte yıllar geçtikçe, eleştirel "akademi", Almanya'daki yükseköğrenim için bir model olarak görülen üniversiteye yönelik düzenleme tarafından açık bir şekilde kenara itildi. Enstitü, başından beri kendini bu eğilime karşı koymaya adanmıştı.

Grünberg, Enstitü'yü yakın zamanlarda kurulmuş diğer araştırma kurumlarından ayıracak, idari alandaki farkları ayrıntılıyla belirterek konuşmasını sürdürmüştü. Yeni kurulan ve Christian Eckert, Leopold von Wiese, Max Scheler ve Hugo Lindemann'ın yönettiği Kölner Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften'da [Köln Sosyal Bilimler Araştırma Enstitüsü] olduğu gibi, liderlik konusunda meslektaşların eşit oranda sorumluluk sahibi olmaları yerine, Frankfurt Enstitüsü "diktatörce" bir denetimle tek yöneticiye sahip olacaktı. Enstitü'nün üyelerinin bağımsız hareket edebileceği garanti edilmiş olsa da, Enstitü'nün içerisindeki doğru yönetim biçimi, kaynaklarının doğru bir şekilde dağılımı ve varolan enerjinin doğru yerde toplanması noktasında ortaya çıkacaktı. Sonraki yıllarda, Enstitü'nün işlerinin yürütülmesinde Max Horkheimer'in otoritesi açıkça hissedilecekti. Her ne kadar sürekli güçlü kişiliğine ve entelektüel kimliğine atıfta bulunulsa

24. Carl Grünberg, "Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924", *Frankfurter Universitäts-Reden XX*, Frankfurt, 1924.

25. Parantez içinde belirtmek gerekirse, bu terimin Grünberg tarafından kullanımının, Fritz Ringer'in *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969) çalışmasında ele aldığı kullanımın tam tersi olduğu söylenebilir.

26. Wilhelm von Humboldt, *Schriften*, Der. W. Flemmer, Münih, 1964, s. 307.

da, Horkheimer'in güçlü konumu aslında, tasarlanmış olduğu üzere, Enstitü'nün yapısına dayanıyordu.

Grünberg açılış konuşmasını, bilimsel bir yöntem olarak Marksizmle olan kişisel bağlılığını açıkça ifade ederek sonlandırmıştı. Nasıl ki liberalizm, devlet sosyalizmi, tarihselci okul, başka yerlerde kurumsal mekânlara sahipse, aynı şekilde Marksizm de Enstitü içerisinde başat ilke olacaktı. Grünberg'in materyalist analiz anlayışı anlaşılırdı. Bu anlayışını şu şekilde savunuyordu: "Materyalist analiz son derece tümevarımsaldır; sonuçları mekânda ve zamanda bir geçerlilik iddiasında bulunmaz ancak sadece göreceli ve tarihsel olarak koşullu bir anlama sahiptir."<sup>27</sup> Doğru Marksizm dogmatik değildir; ebedi yasaların peşinde de değildir, diyerek devam etmişti. Eleştirel Teori, daha sonra geliştirerek, bu ikinci iddia konusunda fikir birliği içindeydi. Ancak Grünberg'in tümevarımsal epistemolojisi, Horkheimer'in ve grubun diğer üyelerinin onayını alamamıştı. Bununla birlikte, Enstitü'nün tarihindeki ilk birkaç yılda, Grünberg'in yaklaşımı baskın çıkmıştı. *Grünberg Arşivi*, bir yandan ara sıra, Pollock'un Werner Sombart ile ilgili çalışması ve Horkheimer'in Karl Mannheim üzerine yazdığı makale gibi teorik çalışmalar basarken, diğer yandan işçi hareketinin tarihine vurgu yapmaya devam ediyordu.<sup>28</sup>

Grünberg'in yönetimde olduğu yıllardaki tutum, Horkheimer'in yönetici olarak onun yerini aldıktan sonra şekillenen tutumdan çok farklıydı. Grünberg döneminin tutumu, Enstitü'de öğrenci olan Oscar H. Swede'in, Amerikalı Marksist Max Eastman'a 1927 yılında gönderdiği bir mektupta anlatılıyordu. Enstitü'nün Marksizme yaklaşımının göreceli ortodoksluğu, genç Swede'i düş kırıklığına uğratmıştı; orada geçirdiği saatlerden bahsederek şöyle yazıyordu:

Ortodoks dine ve ikonografik literatüre tapınmaya kendini adanmış genç kuşakla birlikte, Marksist bir enstitüde, insanı çileden çıkararak tartışmalara saatler harcıyorduk; ayrıca yazı tahtası, Marx'ın sermaye fonksiyonlarının ayrımlarına ilişkin 1000 c + 400 v şeklinde, üzerinde matematiksel oynamalar yapılan kalıplarla doluydu. Aman tanrım! Seminerlerin tartışmalarını ve Hegelci diyalektikle ilgili öğrenci çevresini dinlemek için

27. Grünberg, "Festrede", s. 11.

28. Friedrich Pollock, *Sombarts "Widerlegung" des Marxismus*, Leipzig, 1926, a *Beiheft of the Grünbergs Archiv*; Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologie Begriff?", *Grünberg Arşivi* XV, 1930.

saatlerimi harcadım; sorunların, eften püften "felsefi" anlayışlarla (şimdiye kadar çözüldüyse bile) artık çözülemeyeceğini gösteren tek bir ses dahi çıkmıyordu. Göreliliğin, Newton'un mutlak materyalizmin yerine, istikrarsız fikirleri yerleştiren burjuva ideolojisinin bir başka üssü olduğuna ve Freudizm'in [metinde aynen böyle] ile Bergsonizm'in arkadan gelen hain saldırılar olduklarına ve bir elde kılıç diğer elde "Geschichte der Historiko materialismus", savaşın yürütülebileceğine ikna olmuş. Coşkulu genç bir dinleyici kitlesinin karşısında olan yönetici [Grünberg] bile, Marksist M.I.H'nin (Materialist Interpretation of History) [Tarihin Materyalist Yorumu] doğasında varolan çelişkilerle karşı karşıya kalmış; ellerimiz bağlı bir şekilde oturabileceğimiz ve kapitalist çürümüşlüğün pisliğinde serpilen milenyum bekleyebileceğimize ilişkin mantıksal sonuca karşı savunmalar icat etmeye mecbur bırakılıyordu. Ancak gerçek şuydu: Ek[onomik] belirlenimcilik ne savaşı ne de yaratıcı güçleri üretebilirdi; eğer açlık, soğuk ve düşük ücret diyarlarından saflarımıza katılacak insanlara kaldıysak, komünizm denen bir şey olmayacaktı.<sup>29</sup>

Sonuç olarak, Frankfurt Okulu'nu oluşturacak Enstitü'nün sonraki yöneticileri, Grünberg döneminin yaratıcılıktan yoksun Marksizmine dair Swede'in tahammülsüzlüğünü paylaşıyordu; fakat yirmili yıllar boyunca, öğrencilerin "Café Marx" olarak adlandırdıkları yerde çok az teorik yenilik ortaya çıkmıştı. Enstitü'nün geldiği konumun tipik belirtisi, David Ryazanov'un yönetimi altında Moskova'da Marx-Engels Enstitüsü'yle sürdürdüğü yakın ilişkide kendisini gösteriyordu.<sup>30</sup> SPD'nin Berlin'deki merkezinden kuryeyle haftalık olarak getirilen, Marx'a ve Engels'e ait basılmamış el yazmaları [Enstitü'de] kopyalanarak, toplu yapıtlarda, yani ünlü MEGA'da (Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe) yayımlanmak üzere Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü'ne gönderiliyordu.<sup>31</sup>

Bu sırada Enstitü, farklı geçmişlere ve ilgi alanlarına sahip genç asistan grubunu bir araya getirmeye başladı. Enstitü'nün

29. 1 Ekim 1927 tarihli, Oscar H. Swede'den Max Eastman'a gönderilen mektup, Eastman derlemesinden, El Yazmaları Bölümü, Lilly Library, Indian Üniversitesi. Irvine California Üniversitesi'nden Jack Diggins'a bu mektubu dikkatime sunduğu için minnettarım.

30. 1930'da Franz Schiller övgü dolu bir makale yazmıştı: "Das Marx-Engels Institut in Moskau", *Grünberg Arşivi* XV.

31. Enstitü'nün çalışmalarının bu yönü, Marx'ın Fransız işçilerinin 1830'dan 1848'e kadarki durumuyla ilgili şimdiye kadar bilinmeyen belgeyi ortaya çıkaran Hilde Rigaudias-Weiss tarafından göçten sonra da devam ettirildi (*Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Paris, 1936).

sonraki gelişmesi açısından çok önemli olmayan ancak her zaman Enstitü'yle birlikte anılan en enteresan kişiliklerden biri Richard "Ika" Sorge'ydi. Richard Sorge'nin, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ve İkinci Dünya Savaşı boyunca Uzakdoğu'da Ruslar için casusluk yaptığı sırada yaşadığı garip bir olay, burada tekrar anılmayı gerektirecek kadar meşhurdu. Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands'ın [Bağımsız Sosyal Demokrat Partisi] ve çok geçmeden, yani 1918 yılından sonra Kommunistische Partei Deutschlands'ın [Almanya Komünist Partisi] üyesi olan Sorge, aynı zamanda Aachen'da Gerlach'ın doktora öğrencisiydi. Sorge, akademik çalışmalarını Parti adına, Ruhr maden işçilerinin illegal örgütlenmesi gibi faaliyetleriyle birleştirmişti. 1921 yılında, Gerlach'ın boşandığı eşi, Christiane'yle evlendi. Bu durum, şaşırtıcı bir şekilde profesörüyle olan arkadaşlığına zarar vermedi. Gerlach, Frankfurt'a gittiğinde, Sorge sonraki yıl peşinden gitti. Enstitü'nün ilk yöneticisi olarak düşünülen kişinin ani ölümünden sonra, Sorge, kısa bir süreliğine bu asistan grubuyla kalmış ve kütüphaneyi düzenleme görevini üstlenmişti. Aslında bu hoşlanmadığı bir işti ve Parti 1924 yılında Moskova'ya gelmesini istediğinde, Frankfurt'tan ayrılmak istememesi onun sadakatini açık belirtisiydi. Her halükârda, Deakin ve Storry'e göre, Sorge'nin Enstitü'yle olan bağlantısı, Parti adına gerçekleştirdiği çalışmalar için "göstermelik bir şeydi ve bir maskeden ibaretti".<sup>32</sup> 1940'larda casus olarak kamuya ifşa edilmesine kadar, diğerleri çok önemli gizli kariyerini bilmiyorlardı.<sup>33</sup>

Şu da var ki, her ne kadar kurucu üyeler, Enstitü'yü herhangi bir parti bağlantısından uzak tutmaya resmen niyetlenmiş olsalar da, Enstitü'deki diğer asistanlar açıkça sol politikayla ilişkilidiler. Karl August Wittfogel, Franz Borckenau ve Julian Gumperz gibi isimlerin hepsi Komünist Parti üyesiydiler. Politik aktivizm, nitelik kendi başına grup tarafından reddedilme sebebi değildi. Bununla birlikte, 1923 yılında Thüringen'de SPD-KPD Koalisyonu Hükümeti'nde adalet bakanı görevini üstlenen ve 1926 yılına kadar KPD içerisinde önde gelen sol muhalif bir şahsiyet olan Karl Korsch olayındaki gibi, politik aktivizm bir engelin kanıtıydı. Wittfogel, Enstitü'nün ilk yıllarında Korsch'un rolünün merkezi bir rol olduğunu hatırlıyordu; ancak hayatta kalan diğer bütün

32. Deakin ve Storry, *Richard Sorge*, s. 32.

33. Montagnola'da gerçekleştirilen, Mart 1969 tarihli Pollock görüşmesi.

üyeler, onun bu yorumuna katılmıyordu. Korsch, Enstitü'nün bazı seminerlerine katılmış, göçten önce ve sonra basılması için bazen eleştiri yazıları yazmıştı; fakat hiçbir zaman ona tam bir üyelik teklif edilmemişti.<sup>34</sup> Bunun nedenleri, kuşkusuz oldukça karmaşıktı; fakat Korsch'un, daha sonraki yıllarda gittikçe felsefi teoriden uzaklaşmasına neden olacak *praksise* vurgusunun elbette rolü vardı. Bu yüzden diğerleri, onun karakterinde çok fazla kararsızlık görüyorlardı.<sup>35</sup>

Dönem dönem, Horkheimer'in, KPD'nin muhtemel bir üyesi olabileceği meselesi ortaya atılıyordu. Fakat bu görüşü destekleyecek somut deliller yok gibiydi; yazılarında ve eylemlerinde, o zamanki üyeliğini tamamen reddetmesini mantıklı kılan çok fazla kanıt vardı. 1919 yılında, Münih'teki öğrencilik günleri boyunca Horkheimer ve Pollock birlikte, Bavyeralı edebiyatçıların kısa sürmüş devrimci etkinliklerinin katılımcı olmayan tanıklarıydılar. Her ne kadar Horkheimer ve Pollock, beyaz terörün [*white terror*] solcu kurbanlarının saklanmasına yardım etmiş olsalar da, kendileri devrime katılmamışlardı; devrimin zamanından önce gelişmiş olduğunu ve gerçek bir toplumsal değişim için gerekli olan nesnel koşullardan yoksun olduğundan bunun kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünüyorlardı.<sup>36</sup> Bolşevik merkezîyetçiliğine eleştirilerinden dolayı, Horkheimer'in politik açıdan ilk sempati duyduğu kişi, Rosa Luxemburg olmuştu.<sup>37</sup> 1919 yılında, Luxemburg'un öldürülmesinden sonra, Horkheimer peşinden gidebileceği hiçbir politik lider bulamayacaktı.

Horkheimer, göç dönemi öncesinde çok az yazdığı somut politik analizlerinden birinde, 1934 yılında, aforizmalardan ve kısa makalelerden oluşan ve *Alacakaranlık*<sup>38</sup> olarak (bu Almanca kelime, *Dämmerung*, hem seher vakti hem de alacakaranlık anlamına gelmektedir) bilinen derlemede yer alan "Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse" [Alman İşçi Sınıfının Acizliği] adlı

34. 1944 gibi geç bir tarihte, Enstitü'nün yayımlanmamış tarihi "Ten Years on Morningside Heights"ta, Korsch "Üye" olarak listeleme eklenmişti; ancak sanırım bu çok şey ifade etmiyor. Bu tarih, Löwenthal'ın kişisel koleksiyonunda yer alıyor.

35. Weil, onu "takımla birlikte çalışmaktan aciz, tipik bir yalnız adam" olarak adlandırıyordu (5 Haziran 1971 tarihli, bana yazılan mektup).

36. Mart 1969 tarihli, Pollock görüşmesi.

37. 7 Haziran 1971 tarihli, Matthias Becker'dan bana gelen mektup. Becker, Montagnola'da tuttuğu ve henüz kamuya açmadığı, Enstitü'nün belgelerinin geçerli vasisidir.

38. H. Regius, *Dämmerung*, s.122-130.

makalesinde, çeşitli işçi partilerine dair şüpheli yaklaşımlarının nedenlerini açıklamıştı. Horkheimer şunu savunuyordu: Çalışan, bütünleşmiş işçi sınıfı eliti ile mevcut formunda kapitalizmin yarattığı öfkeli, hakkı yenmiş, işsiz kitleler arasında varolan ayırım, motivasyondan yoksun bir Sosyal Demokrat Parti ile teorik aptallık yüzünden zayıflatılmış bir Komünist Parti arasındaki benzer ikili karşıtlığa neden olmuştu. SPD'nin çok fazla "sebebi" vardı; çoğunlukla zora oynayan Komünistlerin ise çok az sebebi vardı. Horkheimer, karamsar bir şekilde, iki durumun uzlaşma şansının, "son analizde ekonomik süreçlerin seyrine" bağlı olduğunu söyleyerek şunu dile getiriyordu: "Her iki partide de, insanlığın geleceğinin bağlı olduğu gücün bir parçası vardı."<sup>39</sup> Bu yüzden Enstitü hiçbir zaman, ne Grünberg'in yönetimi altında ne de Horkheimer döneminde, belli bir partiyle ya da sol fraksiyonla yoğun bir siyasi bağ kuracaktı. 1931 yılında, Enstitü'nün üyelerinden biri, Enstitü'nün işçi sınıfı hareketiyle olan ilişkisini şu açılardan betimliyordu:

Üniversitede herkesin erişebileceği *tarafsız* bir enstitüdür. Enstitü'nün önemi, şu olguda yatmaktadır: İlk defa dünyanın en önemli ülkelerinde, işçi hareketini ilgilendiren bütün kaynaklar bir aradaydı. Bilhassa kongre tutanakları, parti programları, tüzükler, gazeteler ve periyodik yayınlar gibi kaynaklar... Batı Avrupa'da her kim işçi hareketiyle ilgili akımlar üzerine çalışmak yahut yazmak isterse bize *gelmeli*; çünkü biz bu hareketin tek toplanma noktasıyız.<sup>40</sup>

Enstitü'nün, kendini politikaya adanmış üyeleri kabul etmesinin sebebi, onların politik olmayan çalışmalarından dolayıcıydı. Enstitü'nün saflarında yer alan aktivistlerden en önemlisi, Karl August Wittfogel'di.<sup>41</sup> Wittfogel, Lutherci bir öğretmenin oğluydu; 1896 yılında, Hannover'in küçük bir kasabası olan Woltersdorf'ta doğmuştu. Savaştan önce Alman gençlik hareketinde aktif olan Wittfogel, savaşın sona ermesiyle, gittikçe radikal politikanın

39. A.g.e., s.130.

40. Henryk Grossmann'dan Paul Mattick'a gönderilen mektup. Bu mektup, Grossmann'ın *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* (Frankfurt, 1969) çalışmasının ekinde yer alıyordu, Mattick'in "Sonsözü"yle birlikte: s. 85-86 (italik asıl metinde var).

41. Wittfogel ile ilgili biyografik bilginin kaynağı, 21 Haziran 1971'de New York'ta onunla yapılan bir görüşme ve G. L. Ulmen'in zarif bir şekilde yayımlanmadan önce görmeme izin verdiği *Karl August Wittfogel: Toward an Understanding of His Life and Work* adlı, yakında basılacak olan biyografi çalışmasıdır.

içinde yer almaya başlamıştı. 1918 Kasım'ında, Almanya Bağımsız Sosyal Demokrat Partisi'ne ve iki yıl sonra, onun Komünist haleflerine katıldı. Wittfogel, Moskova'daki genel durumundan kaynaklı sapmalar yüzünden sıkıntıda olmasına rağmen, Weimar Dönemi boyunca enerjisinin büyük çoğunluğunu Parti çalışmasına yöneltmişti.

Komünist politikayla, oldukça zaman alan, güçlü bağlarının yanı sıra, Wittfogel, etkili bir akademik kariyer yürütmeyi başarmıştı. Karl Lamprecht'ten etkilendiği Leipzig'de, Berlin'de ve son olarak Carl Grünberg'in tezini yürütmeyi kabul ettiği Frankfurt'ta okumuştur. Daha sonraki yıllarda, asıl ilgi alanı olacak konuya, yani Asya toplumuna yönelmeden önce, hem burjuva bilimiyle hem de burjuva toplumuyla ilgili çalışmaları basılmıştı.<sup>42</sup> Gerlach ve Weil, daha 1922 yılında Wittfogel'dan, açmayı planladıkları Enstitü'ye katılmasını istediler. Bununla birlikte, eşi Rose Schlessinger çoktan Enstitü'nün kütüphanecilerinden biri olmuşken, Wittfogel ancak üç yıl sonra bu teklifi kabul edecekti.

Yeni meslektaşları, Marx'ın asyatik üretim tarzı dediği anlayışa Wittfogel'in yaptığı katkıya saygı duysalar da, Wittfogel'in çalışmasının onlarıkiyle gerçek anlamda bütünleşmesi pek mümkün değildi. Horkheimer'a ve Marksist teorinin geleneksel yorumuna meydan okuyan Enstitü'nün diğer genç üyelerine göre, teorik meseleler konusunda Wittfogel naif biriydi. Wittfogel'in yaklaşımını düpedüz pozitivistti ve küçümseme hali belli ki karşılıklıydı. 1932'de, Carl Peterson takma adıyla kitaplarından birini değerlendirmek zorunda kalması bunun bir simgesi idi; çünkü başka hiç kimse bu konuda yazmaya talip değildi.

1931'de, *Wirtschaft und Gesellschaft in China* adlı çalışması, elbette Enstitü'nün himayesinde basıldı; fakat o zaman Wittfogel, kalıcı çalışmalarının üssünü, Berlin'e taşımıştı. Burada pek çok başka araştırmasının arasında *Die Linkskurve*'ye, estetik teori üzerine bir dizi makaleyle katkıda bulunmuştu. Bu makaleler, "Almanya'da Marksist bir estetiğin prensiplerini ve temellerini sunan ilk çaba olarak" betimleniyordu.<sup>43</sup> Yirmilerde, Piscator ve başkaları tarafından sahnelenen birkaç oyun yazmış olan Witt-

42. Karl August Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft* (Berlin, 1922) ve *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Viyana, 1924); onun Çin üzerine ilk kitabı, *Das erwachende China* (Viyana, 1926) adlı çalışmasıydı.

43. Helga Gallas, *Marxistische Literaturtheorie*, Neuwied ve Berlin, 1971, s. 111.



fogel, Lukács'ın daha sonraki savlarını önceden gören karmaşık Hegelci bir estetik geliştirmişti. Enstitü'deki meslektaşlarına olan mesafesinin bir başka göstergesi de, Frankfurt Okulu'nun asıl estetikçileri Löwenthal, Adorno ya da Benjamin üzerinde herhangi bir etkisinin görülüyor olmasıydı. Horkheimer ve meslektaşlarına göre, Wittfogel, Çin toplumunu araştıran biriydi; daha sonra kendisinin "hidrolik toplum" ya da "Doğu despotizmi" olarak adlandırdığı analizlerini destekliyorlardı ama hepsi bu kadardı. Onun aktivizmini bir çeşit utanç olarak görüyorlardı; Wittfogel da, onların politik tarafsızlığını aşağılamakta geri kalmıyordu.

Nasıl ki Wittfogel, gerek göçten önce gerek göçten sonra, Enstitü'nün iç çevresinin bir üyesi olarak nitelendirilemezse, aynı şey kesin olarak Franz Borkenau için de söylenebilir. Borkenau 1900 yılında Viyana'da doğmuştu; 1921 yılından 1929'da yaşadığı hayal kırıklığına kadar Komünist Parti'de ve Komintern'de aktif olarak yer almıştı. Grünberg'in himayesindekilere biri olması muhtemel olsa da, Borkenau'nun Enstitü çevresine nasıl girdiğine dair soruyu yanıtlamak zor. Onun politik bağlılığı, öyle görünüyor ki Wittfogel'inkisi kadar güçlüydü ama bilimsel etkinliği bir şekilde sınırlıydı. Enstitü'de zamanının çoğunu, kapitalizmin yükselişine eşlik eden ideolojik değişimleri araştırarak geçiriyordu. Bu araştırmalarının sonucu, Enstitü'nün yayınlar dizisinde, bazı gecikmelerden sonra 1934'te, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* adıyla piyasaya sürülen bir cilt oldu.<sup>44</sup> Şimdilerde bu çalışma neredeyse tamamen unutulmuş olsa da, Lucien Goldmann'ın son çalışması *The Hidden God*'la güzel bir karşılaştırması yapılmıştı.<sup>45</sup> Borkenau'nun asıl savı şuydu: En iyi örneğini Descartes'ın çalışmasında bulabileceğimiz soyut ve mekanik bir felsefenin ortaya çıkması, imalat sanayindeki kapitalist sistemde, soyut emeğin yükselişiyle çok yakından ilişkiliydi. Bu durum, nedensel olarak tekyönlü bir ilişki olarak anlaşılmaktan çok karşılıklı güçlendirme şeklinde kavranacaktı. Çok geçmeden, *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde, onun diğer meslektaşlara

44. Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris, 1934.

45. New York 1964. Karşılaştırma için bakınız: George Lichtheim, *The Concept of Ideology*, New York, 1967, s. 279. 16 Şubat 1969'daki konuşmalarımız esnasında Lichtheim, Borkenau'nun dehasına vurgu yapmış ve Enstitü'nün ona haksızlık yaptığını ileri sürmüştü.

olan mesafesini resmen onaylayan ve Borkenau'nun ana tezini eleştiren bir makale yayımlandı.<sup>46</sup>

Bu makalenin yazarı Henryk Grossmann'ın, 1926 yılından 1940'lara kadar Enstitü işlerinde yer alan bir şahsiyet olmasına rağmen, Enstitü'nün entelektüel gelişiminde ağır bir top olarak tanımlanması çok zordu. Grünberg'e yaş ve entelektüel eğilimler açısından, genç olan bazı üyelerinden daha yakın olan Grossmann, 1881 yılında, daha sonra Avusturya'nın Galiçya'sının bir parçası olmuş Krakow'da doğmuştu ve Yahudi, zengin bir maddenci aileden geliyordu. Savaştan önce Krakow'da ve Viyana'da ekonomi okumuş; Viyana'da Böhm-Bawerk'le birlikte çalışmıştı. Yaptığı çalışmalar arasında, on sekizinci yüzyılda Avusturya'nın ticaret politikaları ile ilgili tarihsel bir çalışma bulunuyordu.<sup>47</sup> Savaşın ilk dönemlerinde topçu subayı olarak hizmet verdikten sonra, 1918'de Habsburg İmparatorluğu çökene kadar, Avusturya idaresindeki Lublin'de birçok makama sahip olmuştu. Savaştan sonra yeniden yapılandırılan Polonya'da kalmayı seçen Grossmann, Polonya'nın milli servetiyle ilgili ilk istatistiksel araştırmayı yönetmeyi istemişti ve 1921'de ilk Polonya Nüfus Müdürlüğü'ne atanmıştı. Onu takip eden yılda Varşova'da ekonomi profesörü olmuş; 1925'te Pilsudski Hükümeti'nin onun sosyalist anlayışından kaynaklı memnuniyetsizliği yüzünden makamını bırakıp ülkeden ayrılmak zorunda kalmıştı. Grossmann'ı savaştan önce Viyana'dan tanıyan Grünberg, daha sonra onu Frankfurt'a çağır-mıştı; Frankfurt'ta, üniversitede yardımcı doçentlik, Enstitü'de ise Grünberg'e yardımcı asistanlık onu bekliyordu.

Ekonomi tarihi konusundaki olağanüstü bilgisiyle çok büyük bir âlim olan Grossmann'ı tanıyanlar<sup>48</sup> onu Orta Avrupa akademisinin simgesi olarak hatırlıyorlardı: Düzgün, çok titiz ve centilmen. Bununla beraber, Grossmann, Engels ve Kautsky'nin monistik materyalist görüşünün hâkim olduğu yıllarda kendi Marksizmini özümsemişti. Grossmann bu yoruma sıkıca bağlı kalmıştı ve dolayısıyla daha genç Enstitü üyelerinin diyalektik ve yeni-Hegeli materyalist anlayışlarına fazlasıyla soğuk bakıyordu.

46. H. Grossmann, "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie", *ZFS* IV, 2, 1935.

47. Grossmann, *Österreichs Handelspolitik, 1772-1790*, Viyana, 1916.

48. Montagnola'da (Mart 1969) Pollock'la, Berkeley'de (Ağustos 1968) Leo Löwenthall'a ve New York şubesinin eski sekreteri Alice Maier (Mayıs 1969) ile yapılan görüşmeler.

Her halükârda Grossmann'ın Horkheimer'in çalışmalarına olan duyarsızlığı üzerinde çok durulmamalıdır. Örneğin 18 Temmuz 1937 tarihinde, Paul Mattick'e şöyle yazmıştır:

*Zeitschrift*'in son sayısında, Horkheimer'in yeni (mantıksal) ampirizmin keskin, temel bir eleştirisi olan, özellikle başarılı bir makalesi yayımlandı. Okumaya değer bir makaleydi çünkü farklı sosyalist çevrelerde, Marksist materyalizm ampirizmle karıştırılmaktaydı; çünkü bu ampirizme, sözde metafizik olmayan bir eğilim olarak sempati gösteriliyordu.<sup>49</sup>

Wittfogel ve Borkenau'nun politik görüşü gibi Grossmann'ınki de, kısmen Sovyetler Birliği'ne yönelik duygusal bir coşkuya dayanıyordu; fakat Polonya Komünist Partisi'nin bir üyesi olduğu halde, Frankfurt'a geldikten sonra o partinin Alman muadilinin hiçbir zaman fiili bir üyesi olmadığını iddia etmek zor görünüyor. Wittfogel ve Borkenau'nun aksine, Grossmann, yaklaşık on yıl boyunca Amerika'daki sürgünde bile, komünizme dair sonradan bir hayal kırıklığı yaşamadı; oysa benzer geçmişlerden gelen diğer birçokları, geçmişlerini reddediyorlardı.

Grossmann'ın *Zeitschrift*'teki makalesinde, Borkenau'nun kitabıyla ilgili tartışması, feodal ideolojiden burjuva ideolojisine geçişin zamanlamasına (Borkenau'ya karşı Grossmann bu zamanlamayı yüz elli yıl olarak belirler) ve değişimi etkilemesi bakımından teknolojinin önemine ilişkindi; Descartes'tan ziyade Leonardo, onun paradigmatik figürüydü. Bununla birlikte, Grossmann asla alt yapı ile üst yapı arasındaki temel nedensel ilişkiyi sorgulamadı. Dolayısıyla, *Zeitschrift*'te 1935 yılında yazdığı makalede, anladığı biçimiyle Marksizmin ortodoks kabullerine bağlılığını ifade etmeye devam etti; fakat bu tamamen değişimden yana olmadığı anlamına gelmiyordu çünkü Borkenau'nun kapitalist üretim biçimlerine olan vurgusuna karşılık, değişime neden olan teknolojik güce vurgusu bunu gösteriyordu. Ortodoks Marksizmin öğretilerine bağlılığının çok daha önemli bir ifadesini, 1926-1927 yılları arasında Enstitü'de verdiği dersler serisinde bulabiliriz. Bu dersler 1929 yılında, *Das Akkumulation und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*<sup>50</sup> adı altında bir kitapta toplanmıştı (Enstitü'nün *Schriften* dizisinin ilk cildi).

49. Grossmann'ın şu çalışmasından alıntılanmıştır: *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, s.113.

50. Grossmann, *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929.

1890'larda Eduard Bernstein, *Die Neue Zeit*'ta basılan makalelerinde, artan proleter yoksullaşması kehanetine ampirik itirazlar ortaya koyduğundan beri, kapitalizmin içeriden kaçınılmaz yıkılışı sorunu, sosyalist çevrelerdeki tartışmanın merkezinde yer aldı. Sonraki otuz yıl boyunca, Rosa Luxemburg, Heinrich Cunow, Otto Bauer, M. J. Tugan-Baranovski, Rudolf Hilferding ve diğerleri, ampirik ve teorik bir stratejik noktadan meseleyle mücadele ettiler. Fritz Sternberg'in *Der Imperialismus* çalışması, Grossmann'ın katkısından önceki son büyük katkıydı. Bu çalışma, emperyalizmin kapitalizmin ölümünde tek oyalayıcı faktör olduğu yönündeki Luxemburg'un tezini daha iyimser bir yöne kayarak değiştirmişti. *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz*, bahsi geçen sorunla ilgili daha önceki literatürün mükemmel bir analiziyle başlıyordu. Daha sonra, çeşitli yazılarından seçilen, Marx'ın kendi görüşlerini takip ederek, Grossmann, Marx'ın tahminlerinin doğruluğunu kanıtlamak için, Otto Bauer'in tümdengelimli bir sistem olan matematiksel modeli üzerinden ilerlemişti. Grossmann'ın bahsettiği yoksullaşma, proletaryanın yoksullaştırılması değildi; aşırı birikim yapma eğilimlerinden dolayı, belirli ve sabit bir zaman diliminde, kâr oranında kaçınılmaz bir düşüşe neden olan, kapitalistlerin yoksullaştırılmasıydı. Sermayenin daha etkili kullanımı gibi karşı eğilimleri kabul etmesine rağmen, Grossmann kendinden emin bir şekilde, kapitalistlerin, kapitalist sistemin nihai krizini hafifletebildiklerini ancak önleyemediklerini iddia ediyordu. Açıkçası, öngörülerinin gerçekleşmediği, Grossmann'ın savının bütün sonuçlarını burada ele almaya gerek yok.<sup>51</sup> Bununla birlikte, şunu ifade etmeye izin verin: (öznel devrimci *praksise* karşı nesnel güçleri vurgulayan bütün Marksist yorumların çıkarımlarına benzeyen) tezinin temelde pasif olan önerileri çağdaşlarının bazıılarını etkilemişti.<sup>52</sup>

51. Kitabın yakın zamanlardaki ele alınış biçimi için Martin Trottman'a bakınız: *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann*, Zürich, 1956. Mattick'in *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* çalışmasının "Sonsöz"ündeki tartışması daha olumlu bir değerlendirmeydi.

52. Örneğin bakınız: Alfred Braunthal, "Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie", *Die Gesellschaft* VI, 10, Ekim, 1929. Mattick, *Nachwort to Marx, die klassische Nationalökonomie* çalışmasında bu tarz eleştiriye bir hayli saldırıda bulunuyordu vs (s. 127).

Enstitü'nün önde gelen diğer ekonomisti Pollock, Grossmann'a başka bir nedenden meydan okumakta gecikmedi. El emeği dışındaki emeği yok saymasından dolayı, Marx'ın üretken emek kavramının yetersizliğine vurguda bulunan Pollock, yirminci yüzyılda gittikçe önem kazanan hizmet sektörüne işaret ediyordu.<sup>53</sup> Pollock, artıdeğerin, sistemin yaşamını uzatacak metayı üretkenlerin yanı sıra, bu sektörlerdeki işçilerden de çıkarılabileceğini savunuyordu. Bununla beraber, Grossmann'ın duruşu temel olarak değişmeden kaldı; o ve Pollock, Grossmann İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Enstitü'den ayrılana kadar, ekonomik meseleler konusunda karşıt görüşlerde kalmayı sürdürdüler. Pollock'un, Enstitü'nün *Schriften* dizisinin ikinci cildi olan *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)*<sup>54</sup> adlı çalışması dikkatli bir şekilde okunduğunda, satır aralarında tartışmaya ilişkin başka kanıtlar bulmak mümkün.

David Ryazanov, Pollock'u, onuncu yıldönümü kutlamaları sırasında Sovyetler Birliği'ne davet etti. David Ryazanov, 1920'lerde Frankfurt'ta biraz zaman geçirmiş ve *Grünberg Arşivi*'ne arada bir makale yazarak katkıda bulunmak suretiyle ilişkisini sürdürmeye devam etmişti.<sup>55</sup> Sovyetler Birliği'nde, Marx-Engels Enstitüsü'nün yöneticisi olarak bilimsel çalışmaları takdir edilmesine rağmen, Ryazanov, politik olarak, Bolşevik-öncesi sosyal demokrasi dönemindeki atalarına benzeyen garip bir kişi olarak görülüyordu. Parti politikasını sık sık eleştirmesine rağmen<sup>56</sup>, Ryazanov, Pollock'un ziyaretinin ardından, Volga Almanlarıyla birlikte onu sürgüne gönderen Stalin dönemine kadar hayatta kalmayı başardı. Bu göç, şakayla karışık şöyle betimleniyordu: Stalin'in Marksist bilime tek gerçek "katkısı". Ryazanov'un arkadaşlığı vesilesiyle, Pollock, yolculuğu sırasında, Sovyet planlamasıyla ilgili asıl alan araştırmalarına ilaveten, Bolşevik Parti içerisinde gittikçe küçülen muhalefetin üyeleriyle konuşabildi. Birkaç aydan sonra,

53. Marx'ın hizmet sektörünün yok sayılmasıyla ilgili bir tartışması ve üretim üzerine yaptığı vurgusu için bakınız: George Kline, "Some Critical Comments on Marx's Philosophy", *Marx and the Western World*, Der. Nicholas Lobkowitz, Notre Dame, Ind., 1967.

54. F. Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)*, Leipzig, 1929.

55. D. B. Ryazanov, "Siebzig Jahre 'Zur Kritik der politischen Ökonomie'", *Grünberg Arşivi XV*, 1930.

56. 1922'de On Birinci Parti Kongresi'nde muhalif kalan davranışıyla ilgili bir tasvir için bakınız: Adam Ulam, *The Bolsheviks*, New York, 1965, s. 544-546.

Frankfurt'a döndüğünde edindiği izlenimler kısmen olumluydu. Bu sebepten, Pollock'un kitabında itinayla, Devrim'in politik sonuçları üzerine ve 1920'lerin zorunlu kolektivizasyon anlayışıyla ilgili yorum yapmaktan kaçınmıştı. Ele aldığı asıl mesele –piyasadan planlı ekonomiye geçiş– hakkında, Pollock daha az coşkulu görünüyordu; çünkü Pollock, alelacele hüküm verme konusunda isteksiz olan bağımsız ve sağduyulu bir analistti. Burada da Pollock ve Grossmann'ın anlaşmazlıklarının nedensiz olmadığı görülüyordu.

Yine de, 1927'de, Enstitü üyelerinin Sovyet deneyimine karşı genel tavrını, Grossmann'ın coşkunluğundan çok Pollock'un kuşkuculuğuna yakın diye betimlemek yanlış olacaktı. Wittfogel, desteği konusunda asla olmadığı kadar sert kalmayı sürdürdü; Borkenau henüz Parti'yi reddetme kararına varamamıştı ve Horkheimer bile hümanist sosyalizmin Lenin sonrası Rusya'da hâlâ gerçekleştirebileceğine dair iyimser bir umut taşımaya devam ediyordu. Birkaç yıl sonra *Alacakaranlık*'ta basılan aforizmalardan biri Horkheimer'in bu dönem boyunca hissettiklerini anlatıyordu:

Teknik acizlikle hiçbir şekilde açıklanamayacak emperyalist dünyanın anlamsız adaletsizliğini görebilen kişi, Rusya'da olanları, bu adaletsizliğin üstesinden gelmenin ilerici ve sancılı bir girişimi olarak görecektir ya da en azından bu girişimin hâlâ sürüp sürmeyeceğini bütün kalbiyle sorgulayacaktır. Eğer görüntüler, Rusya'da olup bitenlerin aleyhine bir durumu ortaya koyuyorsa, bu kişi, bir kanser hastasının kanserin tedavisinin belki de bulunmuş olabileceği yönündeki kesin olmayan habere sarılması gibi, umudunu korumaya devam edecektir.<sup>57</sup>

Pollock'un bulgularına ilişkin *sub rosa* [gizli] ve ateşli tartışmalar ortaya çıkmıştı ancak hiçbir zaman bunlar basılmamıştı. Aslında 1929 yılında, Pollock'un kitabı basıldıktan sonra, Enstitü SSCB'deki olaylarla ilgili neredeyse tam bir resmi sessizliğe büründü. Bu suskunluk sadece, yirmili yıllarda Grünberg'in öğrencilerinden biri olan Rudolf Schlesinger'in konuya ilişkin son dönem literatürü incelediği çalışmasıyla bozulmuştu.<sup>58</sup> Gerçekten de, on yıl kadar sonra, Moskova'nın tasfiye çalışmalarının ardından, Horkheimer ve diğerleri Sovyetler Birliği'ne dair umutlarını

57. Regius, *Dämmerung*, s. 152-153.

58. Rudolf Schlesinger, "Neue Sowjetrussische Literatur zur Sozialforschung", ZFS VII, 1(1938) ve VIII, 1 (1939).

tamamen kaybedeceklerdi. O zaman bile, daha sonra tartışacağımız sorunlarla meşgul olan Horkheimer ve diğerleri Eleştirel Teori'nin dikkatini, Stalin Rusya'sının sol kanat otoriteryanizmine asla yöneltmedi. Mevcut verilerin eksikliği kesin olarak bunun bir nedeni olsa da, komünizmin başarısızlıkları konusunda, heterodoks da olsa, bir Marksist analizin karşılaştığı zorlukları gözden kaçırmamalıyız.

Bununla beraber, bahsettiğimiz bu şeyden sonra, Enstitü'nün bazı üyeleri tarafından açıkça ifade edildiği gibi, Eleştirel Teori'nin, Sovyetler'in faaliyetlerinin dayandığı ideolojik gerekçeyle ilgili önemli ve üstü kapalı eleştiriyi içerdiğini vurgulamak gerekir. Enstitü'nün ilk ortaya çıktığı dönemde hazır bulunan ve isimlerinden zaten bahsettiğimiz Grünberg, Weil, Sorge, Borkenau, Wittfogel ve Grossmann gibi şahsiyetlerin çoğunun, Horkheimer'ın gittikçe kendini adamaya başladığı Marksizmin temellerinin yeniden incelenmesine kayıtsız kalmalarına rağmen, yine de Horkheimer büsbütün yalnız değildi. Pollock, başlangıçta ekonomiyle ilgilenmiş olmasına rağmen, Cornelius'la birlikte felsefe çalıştı ve tıpkı arkadaşı gibi ortodoks Marksizmi reddediyordu. 1927 yılının sonunda felç geçiren Grünberg'den sonra, Enstitü'nün idari işlerine giderek daha çok kendini veren Pollock, yine de, Enstitü'nün seminerlerinde Horkheimer'a katılabiliyordu. 1920'lerin sonunda, daha sonraki yıllarda gittikçe daha etkin bir rol oynayacak iki genç entelektüel ona katılmıştı; bunlar Leo Löwenthal ve göç ettikten sonra sadece anne adı olan Adorno'yla bilinen Theodor Wiesengrund-Adorno'ydü.

Löwenthal, 1900'de Frankfurt'ta bir Yahudi doktorun oğlu olarak dünyaya gelmişti; diğerleri gibi, akademik kariyerine başlamadan önce savaşta görev almıştı. Frankfurt, Heidelberg ve Giessen'de edebiyat, tarih, felsefe ve sosyoloji okumuştü; doktorasını 1923'te Frankfurt'ta Franz von Baader üzerine yazdığı bir tezle almıştı. Üniversitede Horkheimer, Pollock ve ortaokul arkadaşı Weil gibi aynı radikal öğrenci çevresine girmişti. Aynı zamanda karizmatik Haham Nehemiah A. Nobel'in<sup>59</sup> etrafındaki Yahudi entelektüeller grubuyla bağlantısı vardı. Bu grubun içerisinde şu isimler yer alıyordu: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Siegfried Kracauer ve Ernst Simon. 1920'de, ünlü Freies Jüdisc-

59. Haham Nobel ile ilgili bir açıklama için bakınız: Nahum Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York, 1953.

hes Lehrhaus'un oluşumuna yol açan bu ikinci grubun bir üyesi de Erich Fromm'du. Löwenthal, öğrencilik günlerinden arkadaşı olan Erich Fromm'la tekrar ilişkiye geçti ve daha sonra Fromm Enstitü'ye katıldı. Enstitü dışındaki işleri katılımını kısıtlasa da, Löwenthal ,Enstitü'nün meseleleriyle 1926'da ilgilenmeye başladı. Löwenthal, Prusya'da ortaokul öğretmenliği yapmaya devam ediyor ve büyük sol-liberal bir kuruluş olan Volksbühne'ye sanat danışmanlığı yapıyordu. 1920'ler boyunca, estetik ve kültür meseleleri üzerine birkaç dergiye, öncelikle de Volksbühne'nin yayın organı için eleştirel yazılar yazdı ve çeşitli periyodik yayınlara Yahudi din felsefesi üzerine tarihsel kısa yazılarla katkı sunmaya devam etti. Bunlara ek olarak, Löwenthal, *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Enstitü'nün organı olan *Grünberg Arşivi*'nin yerini aldığında faydasını gördüğü editöryal deneyime sahip olmuştu.

Löwenthal 1930'da tam zamanlı üye olduktan sonra, Enstitü'ye edebiyat sosyoloğu ve popüler kültür araştırmacısı olarak daha çok katkıda bulunmuştu. Löwenthal'ın resmi unvanı başlangıçta, sadece Grossmann'ın ortak kullandığı *Hauptassistent*, yani ilk yardımcıydı. Enstitü'nün, ilk yıllarında, öncelikli olarak burjuva toplumunun sosyo-ekonomik alt-yapısının analiz edilmesiyle ilgilendiğini, 1930'dan sonraki yıllarda ise, birincil ilgi alanı olan, burjuva toplumunun üst-yapısının analizine bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Doğrusunu söylemek gerekirse, göreceğimiz gibi, alt-yapı ile üst-yapı arasındaki ilişki konusunda geleneksel Marksist formülün doğruluğu, Eleştirel Teori tarafından sorgulanır. Löwenthal'ın, değişen vurguya katkı sağlamasına rağmen, yirmili yılların sonunda Enstitü çevresine önemli katkıda bulunan Theodor Wiesengrund-Adorno gibi isimlere nazaran teorik dönüşümde daha az bir payı vardır.

Horkheimer'in hemen yanındaki isim olan Adorno, yani bundan sonra hakkında konuşacağımız kişi, Enstitü'nün geleceğiyle özdeşleştirilecek kişi olmuştu. Adorno, resmi olarak 1938 yılında Enstitü'ye katıldı. Ancak, göçten önceki dönemde, her zaman muazzam olan enerjisi birkaç farklı proje için bölünmüştü. Bu projelerin bazıları onu Frankfurt'tan uzaklaştırıyordu. Avrupa'dan ayrılmasından sonra bile, bünyesinde çalıştığı Enstitü baskın kurumsal yapı haline geldiğinde, Adorno kendini herhangi bir disiplinle sınırlamamıştı. Ortaokul yılları boyunca, on dört yaş ondan



büyük olan Siegfried Kracauer ile arkadaş oldu.<sup>60</sup> Bir yıldan fazla bir zaman dilimi süresince, düzenli olarak Cumartesi öğlenlerini Kracauer ile Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'unu\* çalışarak geçirdi. Bu dersleri resmi üniversite eğitiminde aldığı derslerden daha değerli bulduğunu anımsayacaktı. Kracauer'un yaklaşımı, fikirlerin güçlü bir sosyoloji bilgisiyle birleştirilmesinden yanaydı. Kracauer'un kapalı sistemler konusundaki kuşkusu ve evrensel olana karşı tikel olanın vurgusu genç arkadaşı üzerinde önemli bir etkiye yol açtı. Yine Kracauer'un, felsefi ve sosyolojik anlayışları örneği az görülen bir biçimde birleştiren, kültürel fenomenlerin film olarak yenilikçi açıklamaları da, Adorno üzerinde etkili oldu. Daha sonraki yıllarda, gerek Almanya'ya gerek Amerika'ya göç ettikten sonra, arkadaşlıkları aynı şekilde devam etti. Kracauer'un tanınmış eseri *From Caligari to Hitler*<sup>61</sup> ile Adorno'nun daha sonra betimlenecek olan bazı çalışmaları arasındaki benzerlik dikkat çekici biçimde ortadadır.

Bununla beraber, genç Adorno, entelektüel araştırmalarla daha çok ilgileniyordu. Horkheimer gibi, kesin felsefi aklı, bilimsellikten çok estetik duygusallıkla birleştiriyordu. Horkheimer'in sanatsal eğilimleri onu edebiyata ve bir dizi basılmamış romana yöneltirken, Adorno, içinde doğduğu son derece müzikal çevrenin bir yansıması olarak, daha çok müziğe yönelmişti. Frankfurt Okulu'nun düşünürlerinin en genci olan Adorno, 1903'te Frankfurt'ta doğmuştu. Babası, asimile olmuş başarılı bir Yahudi şarap tüccarıydı. Hayattaki ince zevklerini babasından miras almış ancak ticaretle çok az ilgilenmişti. Adorno'nun ilgi alanları üzerinde, en nihayetinde annesinin daha derin bir etkisi varmış gibi görünüyordu. Annesi, Alman bir şarkıcı ile Fransız bir ordu subayının kızıydı (Korsikalı ve aslında Cenevizli ataları, İtalyan ismi olan Adorno'ya açıklama getiriyordu); evlenene kadar, şarkıcı olarak müzik kariyerini oldukça başarılı bir şekilde sürdürmüştü. Wiesengrund ailesiyle yaşayan bekâr kız kardeşi, ünlü şarkıcı Adelina Patti için çalmış, son derece yetenekli bir konser piyanistiydi. Onların cesaretlendirmesiyle genç "Teddie", piya-

60. İlişkileriyle ilgili açıklama için bakınız: Theodor W. Adorno, "Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer", *Noten zur Literatur III*, Frankfurt, 1965.

\* *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2011. (ç.n.)

61. Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler*, Princeton, 1947 [*Caligari'den Hitler'e: Alman Sinemasının Psikolojik Tarihi*, Çev. Ertan Yılmaz, De Ki Yayınları, 2011, (ç.n.)].

noya başlamış ve erken yaşta Bernhard Sekles himayesinde beste çalışmıştı.

Ancak Frankfurt, geleneksel müzik eğitiminin dışında çok bir şey sunmuyordu ve Adorno, o zamanlarda Viyana'da doğan daha yenilikçi müziğin bir an önce içine girmek istiyordu. 1924 yılının bahar ya da yaz döneminde Allgemeine Deutsche Gesellschaft für Musik [Genel Alman Müzik Topluluğu] tarafından organize edilen Frankfurt Müzik Festivali'nde Alban Berg ile tanıştı. Alban Berg'in henüz oynanmamış operası *Wozzeck*'in<sup>62</sup> üç fragmanından büyülenmişti. Adorno, hiç tereddüt etmeksizin Berg'in peşi sıra Viyana'ya gitmeye karar verdi ve onun öğrencisi oldu. Frankfurt'taki üniversite çalışmalarını erteleyen Adorno, Ocak 1925'te Avusturya'nın başkentine gitti. Taşındığı Viyana şehri, Otto Bauer ve Karl Renner'in, Rudolf Hilferding ve Max Adler'in (Grünberg çevresi Frankfurt'a gelmek için ayrılmıştı) şehrinde çok Karl Kraus ve Schönberg çevresinin apolitik ancak kültürel olarak radikal Viyana'sıydı. Adorno, Berg'i haftada iki kere ona beste yapmayı öğretmesi için ikna etmişti ve Eduard Steuermann'la ona piyano tekniği üzerine ders vermesi konusunda anlaşmıştı. Adorno'nun kendi besteleri, Schönberg'in daha sonra oluşturduğu on ikili ton [kromatik] sisteminden değil de, atonalite şeklindeki deneyimlerinden etkilenmiş gibi görünüyordu.<sup>63</sup> Eğitimine ek olarak Adorno, Frankfurt'a taşındığı 1928'de editörlüğünü üstlendiği *Anbruch*'u da içeren birçok avangard dergiye sık sık yazı yazmayı başarıyordu. Yeni akademik sorumluluklarına rağmen, 1931'e kadar takımın başında kaldı.

Adorno'nun Viyana'da geçirdiği bu üç yıl, bilimsel kariyerinde daha çok ara bir dönemi temsil ediyordu. 1925'te, Adorno'nun Viyana'ya vardığıktan sonra şans eseri onunla aynı pansiyonda kaldığı Arthur Koestler, Adorno'yu şöyle biri olarak anımsıyordu: "Utangaç, tedirgin ve kapalı, -toyluğumdan dolayı anlayamadığım- hoş bir cazibesi olan bir gençti."<sup>64</sup> Aynı ölçüde eksantrik olan ama Adorno gibi yüksek kültürlü olmayan Koestler'e göre, Adorno burnu havada bir öğretmen edasına sahipti. Hatta hocası Berg bile, Adorno'nun inatçı entelektüelliğini bir parça rahatsız

62. Adorno, *Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs*, Viyana, 1968, s. 20.

63. René Leibowitz, "Der Komponist Theodor W. Adorno", *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Der. Max Horkheimer, Frankfurt, 1963.

64. Arthur Koestler, *Arrow in the Blue*, New York, 1952, s.131.

edici buluyordu. Adorno da daha sonra bunu kabul etmişti: "Benim felsefi kararlılığım, Berg'e göre, zaman zaman onun gariplik olarak adlandırdığı kategoriye dahildi... O dönemde kesinlikle kaba bir biçimde ciddiydim ve bu olgun bir sanatçının sınırlarına dokunabiliyordum."<sup>65</sup> Viyana'da geçirdiği bu üç yıl, utangaçlığını yok etmişti; ancak bu yeni güven duygusu, onun kibirli ciddiliğinde ya da en talepkâr kültürel formlara olan bağlılığında önemli derecede bir azalma olduğu anlamına gelmiyordu. Bilakis, kültürel standartların amansız destekleyicisi Karl Kraus'un okumalarına sık sık katılması ve Viyanalı avangardın gizemli müzikal tartışmalarına dahil olması, onun bu yöndeki yatkınlığını güçlendirmişti. Geri kalan hayatı boyunca Adorno, asla kültürel elitizmini terk etmeyecekti.

Bir başka açıdan da, Viyana'da geçirdiği yıllar, onun gelişiminde anlamlıydı. Çok seneler sonra Adorno, şunu kabul edecekti: Schönberg'in çevresinin çekiciliklerinden biri, Adorno'ya Almanya'daki Stefan George'nin etrafında toplanan insanları hatırlatan ayrıcalıklı ve seçkin topluluk gibi nitelikli olmasıydı.<sup>66</sup> Avusturya'da üç yıl boyunca yaşadığı hayal kırıklıklarından biri, yeni eşinin Schönberg'i öğrencilerinden ayırmasının akabinde, bu çevrenin bütünlüğünün bozulmasıydı. Eğer bu olmamış olsaydı, en azından tahmin edebileceğimiz gibi, Adorno Frankfurt'a dönmeyi seçmeyebilirdi. Elbette orada bir kez daha, ayrıcalık gözetilen nitelikleri onu, Horkheimer'in ve Enstitü'nün genç üyelerinin yanına itmişti.

Adorno, Horkheimer'ı, Hans Cornelius'un Husserl üzerine verdiği seminer dersinde bir araya geldikleri 1922'den beri tanıyordu. Her iki düşünür aynı zamanda Gestalt psikoloğu Gelb yönetiminde okumuştum. 1924'te Adorno, Cornelius'la Husserl'in fenomenolojisi üzerine doktorasını yazdı.<sup>67</sup> Bununla beraber, Viyana'dan geri döndüğünde, Cornelius emekli olmuş ve Max Scheler kısa bir süreliğine görevi aldıktan sonra, Paul Tillich<sup>68</sup> Cornelius'un yerine felsefe kürsüsünün başına geçmişti. Tillich, Horkheimer'in, Löwenthal'ın

65. Adorno, *Alban Berg*, s. 37.

66. A.g.e.

67. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt, 1924.

68. Tillich'in, Enstitü'yle olan ilişkisiyle ve teolojisinin Eleştirel Teori'yle etkileşimiyle ilgili bir tartışma için, Horkheimer'in ve Adorno'nun *Werk und Wirken Paul Tillich: Ein Gedenkbuch* (Stuttgart, 1967) adlı çalışmasındaki hatıralarına bakınız.

ve Pollock'un yakın bir arkadaşıydı. Onlarla birlikte Tillich, Karl Mannheim, Kurt Riezler, Adolph Löwe ve Karl Mennicke'nin de içinde bulunduğu düzenli bir tartışma grubuna dahildi. *Kränzchen* (modası geçmiş eski bir kelimeydi; küçük çelenk ve samimi toplantı anlamına geliyordu), üyeleri göç etmeye zorlandıktan sonra, New York'ta birkaç yıl daha devam edecekti. Adorno, Frankfurt'a geri döndüğünde, bu topluluk tarafından iyi karşılandı. Tillich'in yardımlarıyla 1931'de, Kierkegaard'ın estetiği üzerine bir çalışma olan *Habilitationsschrift* ile *Privatdozent* oldu.<sup>69</sup>

O zamanlarda, Enstitü'de önemli değişiklikler gerçekleşmişti. 1927'de felç geçirdikten sonra Grünberg'in sağlığında gözle görülür bir değişiklik olmadı. 1929'da, altmış dokuz yaşındayken, yönetici olarak emekliye ayrılmaya karar verdi. Grünberg, 1940'a kadar Enstitü'nün işleriyle ilgili herhangi bir sorumluluk üstlenmeden yaşamını idame ettirdi. Grubun asıl üç üyesi o zamanlar, üniversitede profesörlük yapmak için yeteri kadar yaşlıydılar (bu, Enstitü tüzüğüne göre, müdürlük makamı için önkoşuldu). Grünberg gelmeden önce ve Grünberg'in hastalığından sonra Enstitü'nün geçici yöneticisi olarak hizmet veren Pollock idari işlerle meşgul olmaktan gayet memnundu. Daha önceden belirtildiği gibi Weil, *Privatdozent* için gerekli olan "yeterliliğini vermeksizin" ya da profesör sıfatıyla "*berufen*"siz (atanmaksızın) *Privatgelehrter* (özel akademisyen) olarak kalmıştı.<sup>70</sup> Enstitü'nün finansal işlerini yürütmeye devam ediyor ve *Grünberg Arşivi*'ne<sup>71</sup> makaleleriyle katkı sağlıyor olsa da, ilgi alanlarını başka yönlere çevirdi. 1929'da Berlin'e taşındığı için Enstitü'yü bıraktı. Burada iki yayineviyle çalıştı; bunlardan biri sol kanattan Malik Verlag ve daha bilimsel olan Soziologische Verlagsanstalt'tı; bunlara ek olarak radikal Piscator Theater'a yardım ediyordu. 1930'da, aile şirketiyle ilgilenmek için deniz yoluyla Almanya'dan Arjantin'e gitti. Hermann Weil'in iki çocuğundan en büyüğü olarak, babasının 1927'deki ölümünden sonra aile şirketinin yönetimi ona geçmişti ve bu, isteksizce üstlendiği bir sorumluluktu. Her halükârda, 1923'ten beri Weil, Enstitü'nün yaratıcı çalışmalarının merkezin-

69. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, Tübingen, 1933; gözden geçirilmiş baskısı: Frankfurt, 1966.

70. Bu terimlerin açıklamaları için 46. sayfadaki dipnota bakınız.

71. F. Weil, "Rosa Luxemburg über die Russische Revolution", *Grünberg Arşivi* XIII (1928) ve "Die Arbeiterbewegung in Argentinien", *a.g.e.*, XI (1925).

de yer almıyordu çünkü teorik meselelerden daha çok pratik meselelerle ilgileniyordu. Daha sonraki yıllarda, Weil Enstitü'ye belirli aralıklarla geri döndü ve finansal olarak Enstitü'ye sadakatle yardım etmeye devam etti; ancak Enstitü'nün yöneticiliğine aday olmayı bırakın, buna niyet bile etmedi.

Bu yüzden Horkheimer, Grünberg'in yerine geçebilecek en tartışmasız isimdi. Enstitü'nün ilk birkaç yılı boyunca, Enstitü'de baskın bir duruş sergilememesine rağmen, arkadaşı Pollock'un geçici yöneticiliği sırasında Horkheimer'in yıldızı parlamıştı. 1929'da Tillich ve felsefe bölümünün diğer üyelerinin desteğiyle, bir Alman üniversitesinde ilk defa yeni bir "sosyal felsefe" kürsüsü Horkheimer için kuruldu. Weil, babasının finanse ettiği, Grünberg'in siyaset bilimi kürsüsünün yeni amaç için değiştirilmesi konusunda Eğitim Bakanlığı'nı ikna etmişti. Anlaşma kapsamında, Weil, iktisat bölümündeki başka bir kürsüye katkıda bulunacağına söz verdi. Horkheimer'in çocukluk arkadaşı Adolph Löwe, iktisattaki bu yeri doldurmak amacıyla Kiel'den ayrılıp Frankfurt'a geldi. Machiavelli, Hobbes, Vico ve tarihin diğer ilk burjuva filozoflarıyla ilgili çalışması *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*<sup>72</sup>, Horkheimer'in yeni pozisyonu için bilimsel yeterlilik belgesi niteliğindedi. Horkheimer'in Temmuz 1930'da yöneticilik görevine gelmesiyle birlikte (o zaman sadece otuz beş yaşındaydı), Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü en üretken dönemine girdi. Göç ve hemen arkasından gelen kültürel karmaşa bağlamında gerçekleştirildiği dikkate alınırca, bu başarının ne kadar çarpıcı olduğu ortaya çıkar.

Ocak 1931 tarihinde, Horkheimer resmen yeni görevine atandı. Açılış töreninde, şu konu hakkında konuştu: "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung [Sosyal Felsefenin Mevcut Durumu ve Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevi]."<sup>73</sup> Horkheimer'in konuya yaklaşımı ile önceki kuşağın yaklaşımı arasındaki fark hemen anlaşılıyordu. Kendisini basitçe iyi bir Marksist olarak etiketlemek yerine, Horkheimer, sosyal felsefe tarihinin mevcut durumunu bir perspektife yerleştirmek için, dikkatini sosyal felsefe tarihine verdi. İlk olarak, klasik Alman idealizmini karakterize eden birey-

72. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930.

73. "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Frankfurter Universitätsreden*, XXVII, Frankfurt, 1931.

deki sosyal teorinin temeliyle başlayarak, Horkheimer, Hegel'in devlet adına bireyi kurban etmesi ve Schopenhauer'un ifade ettiği nesnel bütünlükte inancın sonradan gelen kırılması üzerinden, Alman idealizminin izini sürdü. Daha sonra Horkheimer, daha yakın zamandaki sosyal teorisyenlere başvurdu: Örneğin, yeni-Kantçı olan Marburg Okulu ve Othmar Spann gibi sosyal totalizm savunucuları. Horkheimer'a göre, bütün bu okullar ve teorisyenler klasik sentezin bozulmasına eşlik eden kayıp duygusunun üstesinden gelmeye çalışmışlardı. Horkheimer; Scheler, Hartmann ve Heidegger'in bu anlamlı bütünlüklerin rahatlığına bir geri dönüş özlemini paylaştıklarını ifade etti. Sosyal felsefe, Horkheimer'in değerlendirmesine göre, değişmez doğruluğun araştırılmasında tek bir *Wissenschaft* (bilim) olmayacaktı. Aksine, sosyal felsefe, ampirik çalışmalar yoluyla zenginleştirilecek ve tamamlanacak, ayrıca doğa felsefesi gibi tek tek bilimsel disiplinlerle diyalektik bir ilişki içinde olan materyalist bir teori olacaktı. Bu yüzden Enstitü, kendi disiplinlerarası yaklaşımını kapsayıcı hedeflerini gözden kaçırmaksızın, enerjisini farklı biçimlerde kullanmaya devam edecekti. Bu amacın gerçekleşmesinde Horkheimer, Grünberg'in -meslektaşlar arasında eşitliği tanımayan- [Enstitü] "yöneticisinin diktatörlüğü" ilkesinin korunmasını destekliyordu.

Açıklamalarını sonlandırırken Horkheimer, Enstitü'nün onun yönetimi altındaki ilk görevini şöyle özetlemişti: Almanya'da ve gelişmiş Avrupa ülkelerinin geri kalanında farklı sorunlar doğrultusunda işçilerin ve bağımlı çalışanların (*Angestellte*) tutumlarıyla ilgili bir çalışma. Çalışmanın yöntemi, kamu istatistikleri ile verilerin sosyolojik, psikolojik ve ekonomik yorumlarının desteğiyle hazırlanan anketleri kullanmayı kapsayacaktı. Materyalleri toplamaya yardım etmek için Horkheimer, Enstitü'nün, Uluslararası Çalışma Örgütü'nün yöneticisi Albert Thomas'ın Cenevre'de Enstitü'nün bir şubesini kurma teklifini kabul ettiğini duyurdu. Bu, sonraki yıllarda, Almanya'nın dışında kurulmuş bu tarz birkaç şubeden ilkiydi. Thomas'ın teklifiyle hareket etme kararının arkasında, verileri toplama arzusundan daha fazla bir şey yatıyordu: Almanya'daki netameli politik sahne, sürgün edilmenin gelecekte bir zorunluluk olabileceğinin işaretlerini veriyordu. Pollock'a, bu sebepten dolayı, Cenevre'de kalıcı bir ofis kurma görevi verildi; Asistanı Kurt Mandelbaum onunla birlikte gitti. 1931 yılında kesin olarak ofis kurulur kurulmaz, Enstitü'nün malvarlı-

ğının büyük kısmı, tarafsız bir ülke olan Hollanda'daki bir şirkete sessizce transfer edildi.

Diğer değişiklikler, Horkheimer'ın yöneticiliğe yükselişinin ardından gerçekleşti. *Grünberg Arşivi* artık yol gösterici bir yayın organı olmaktan çıkmıştı; bu yüzden yayın yapmayı durdurdu. *Arşiv* ilk olarak 1910'da ortaya çıkmıştı ve yirmi yıllık yayın hayatında on beş cilt çıkarmıştı. *Arşiv*, hem Enstitü içerisindeki hem de Enstitü dışındaki farklı bakış açılarına bir araç gibi hizmet veriyordu; ama yine de Grünberg'in Avusturya Marksizmi dünyasındaki köklerini kısmen yansıtmaktaydı. Enstitü'nün bilhassa daha çok sesi olabilecek bir dergi basma ihtiyacı hissedildi. Bu dönem boyunca, özlü bir şekilde tercihlerini, yazdığı çok sayıda aforizmada ifade eden Horkheimer, Alman biliminin fazlasıyla karakteristiği olan devasa kalın kitapları sevmiyordu. Enstitü'nün yayın serisinde, üçüncü kitap olarak, Wittfogel'in *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*<sup>74</sup> çalışması 1931'de yayımlanmış olsa da, ağırlık artık makale yayımına kayıyordu. Bazıları neredeyse monografi uzunluğunda olan makaleler, *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlandı. Bu makaleler aracılığıyla Enstitü, gelecek on yılda dünyaya kendi çalışmalarının çoğunu göstermiş olacaktı. Yayımlanmadan önce Enstitü'nün diğer üyeleri tarafından etraflıca değerlendirilen ve eleştirilen pek çok makale, neredeyse bireysel birer çalışmadan ziyade kolektif birer üretim olmuştu. Diğer yazarlar ara sıra makaleleriyle katkı sağlamaya devam etseler de, *Zeitschrift*, Leo Löwenthal'ın sözleriyle, "farklı bakış açıları için bir forum olmaktan çok Enstitü'nün kanaatleri için bir platformdu".<sup>75</sup> İlgili deneyime yıllarını harcayan Löwenthal, sorumlu yazı işleri müdürü olarak hizmet vermesine ve kapsamlı inceleme bölümünden tamamen sorumlu olmasına rağmen, editöryal kararları nihayetinde Horkheimer veriyordu. Löwenthal'ın ilk görevlerinden biri, Alman sosyologların en kıdemlisi olan Leopold von Wiese ile görüşmek için yolculuğa çıkmak oldu. Bu yolculuğun amacı, *Zeitschrift*'in von Wiese'nin dergisi *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* ile rekabet etmeyeceğine dair güvence vermektir.

74. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig, 1931. Wittfogel'in çalışmasının en son değerlendirmesi için bakınız: Irving Fetscher, "Asien im Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie", *Merkur*, XX, 3, Mart 1966.

75. Ağustos 1968 tarihli, Löwenthal ile yapılan görüşme.

Horkheimer'ın ilk sayının önsözünde ifade ettiği gibi<sup>76</sup>, *Sozialforschung*, von Wiese'nin ve diğer geleneksel Alman akademisyenlerin uyguladığı sosyoloji anlayışına benzemiyordu. Gerlach ve Grünberg'i takip eden Horkheimer, Enstitü'nün çalışmalarının sinoptik ve disiplinlerarası doğasına vurguda bulunuyordu. Horkheimer, özellikle birey ile sosyoloji arasındaki yarığa köprü olabilecek sosyal psikolojinin rolünü önemle vurguluyordu. Derginin "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise" [Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar]<sup>77</sup> başlığını taşıyan ilk makalesinde, Horkheimer, parçalara bölünen mevcut bilgi ile bu bilginin üretilmesine yardım eden toplumsal koşullar arasındaki bağlantıyı kurmuştu. Hem tekelci hem de anarşik olan küresel ekonomik bir yapı, Horkheimer'a göre, karmaşık bir bilgi durumunu ortaya çıkarıyordu. Ancak saf bilinçteki fetişistik bilimsel bilgi anlayışını aşarak ve bütün düşünceyi belirleyen somut tarihsel koşulları tanıyarak, mevcut krizin üstesinden gelinebilirdi. Bilim kendi toplumsal rolünü ihmal etmemeliydi; zira, ancak mevcut kritik durumda kendi işlevinin bilincinde olursa zorunlu değişimlere yol açacak güçlere yardım edebilirdi.

*Zeitschrift*'in ilk sayısındaki makaleler, *Sozialforschung*'un çeşitliliğini yansıtıyordu. Grossmann, bir kez daha Marx ve kapitalizmin çöküşü meselesiyle ilgili bir makale yazdı.<sup>78</sup> Pollock, Bunalım Dönemi'ni ve kapitalist sistem içerisinde devlet güdümlü bir ekonominin olasılıklarını ele aldı.<sup>79</sup> Löwenthal, edebiyat sosyolojisinin görevlerinden bahsetti; Adorno, müzik üzerine yazdığı iki makalesinin ilkinde müzik için aynı şeyi yaparak müzik sosyolojisine değindi.<sup>80</sup> Geri kalan iki makale, toplumsal araştırmanın psikolojik boyutundan bahsediyordu: Birisi, Horkheimer'in "Geschichte und Psychologie"<sup>81</sup> adlı makalesiydi; ikincisiyse, Enstitü'nün yeni üyesi Erich Fromm tarafından yazılan bir maka-

76. Horkheimer, "Vorwort", *ZFS I*, 1/2, 1932.

77. Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *ZFS I*, 1/2, 1932.

78. Grossmann, "Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem", *ZFS I*, 112, 1932.

79. Pollock, "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *ZFS I*, 112, 1932.

Adorno'nun müzik üzerine yazısı birinci ve ikinci sayıda iki bölüm olarak yayımlanmıştı. (y.h.n.)

80. Leo Löwenthal, "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur" ve Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", *ZFS I*, 112, 1932.

81. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *ZFS I*, 1/2, 1932.



leydi.<sup>82</sup> (Üçüncü Bölüm'de, Enstitü'nün psikanaliz ve onun Hegel-  
leştirilmiş Marksizme entegrasyonunun tam olarak ele alınması  
işlenecektir.) Fromm'un 1918'den beri arkadaşı olan Löwenthal,  
otuzların başında, Enstitü çevresine getirilen üç psikanalisten  
biri olarak Fromm'u takdim etti. Diğerleri ise, Enstitü'yle ilişki-  
li olan Frankfurter Psychoanalytische Institut [Frankfurt Psika-  
naliz Enstitüsü] Müdürü Karl Landauer ve Heinrich Meng'di.  
Landauer'in *Zeitschrift*'e olan katkısı, eleştiri bölümüyle sınırlıydı.  
(İlk sayıda, Landauer çok iyi bir grupta çalıştı. Diğer eleştirmenler  
arasında Alexandre Koyré, Kurt Lewin, Karl Korsch ve Wilhelm  
Reich vardı.) Meng, sosyal psikolojiden daha çok akıl hastalığıyla  
ilgilenmesine rağmen, seminerlerin organize edilmesine yardım  
ediyor ve Enstitü'nün ilgi alanlarıyla ilişkili konularda eleştiri ya-  
zıları yazarak katkı sağlıyordu.

Enstitü'ye psikanalizin girmesiyle birlikte Grünberg devri ka-  
panmış oldu. 1932'de *Festschrift*'in<sup>83</sup> yayımlanması, geçişin bir  
başka kanıtıydı. *Festschrift*, bir önceki yıl Grünberg'in yetmişinci  
doğum günü vesilesiyle derlenmişti. Pollock, Horkheimer, Witt-  
fogel ve Grossmann makalelerle katkıda bulunmuştu bu derleme-  
ye; ancak makalelerin çoğu, Grünberg'in, Max Beer ve Max Adler  
gibi, Viyana'daki eski arkadaşlarına aitti. 1932 yılının sonunda,  
Herbert Marcuse'nin yeni bir üye olarak kabul edilmesi, bu du-  
rumun simgeleştirdiği değişimi daha belirgin kılmıştı. Marcuse,  
Eleştirel Teori'nin asıl mimarlarından biri olacaktı.

Marcuse, 1898'de Berlin'de, pek çok diğerleri gibi asimile ol-  
muş zengin Yahudi bir ailede dünyaya gelmişti. Savaş sırasında  
askerlik hizmetini tamamladıktan sonra, Marcuse, Berlin'de  
Soldatenräte'de [Asker Konseyi] kısa bir süre için politikaya da-  
hil oldu. 1919'da, iki yıl önce katıldığı Sosyal Demokrat Parti'yi,  
proletaryaya ihanetinden dolayı protesto ederek terk etti. Alman-  
ya devriminin daha sonraki başarısızlığının ardından, Berlin ve  
Freiburg'da felsefe okumak için politikayı tamamen bıraktı ve  
Freiburg'da 1923'te *Künstlerroman* (sanatçıların büyük rol aldığı  
romanlar) üzerine verdiği tezle doktorasını aldı. Gelecek altı yıl  
boyunca Berlin'de kitapçılık ve yayıncılık alanında şansını dene-  
di. 1929'da Freiburg'a geri döndü; orada Husserl ve Heidegger'le

82. Erich Fromm, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsycholo-  
gie", *ZFS I*, 112, 1932.

83. *Festschrift for Carl Grünberg: Zum 70. Geburtstag*, Leipzig, 1932.

birlikte çalıştı. Her ikisinin de onun üzerinde dikkate değer etkisi olmuştu. Bu dönem boyunca Marcuse, Maximilian Beck'in *Philosophische Hefte* ve Rudolf Hilferding'in *Die Gesellschaft* dergilerinde bir dizi makale yayımladı. Akıl hocası Heidegger'in izlerini taşıyan *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*<sup>84</sup> [Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisinin Temeli] adlı ilk kitabı 1932'de basıldı. Bu çalışma, Heidegger için bir *Habilitationsschrift* biçiminde hazırlanmıştı. Bununla birlikte, Heidegger Marcuse'yi asistan olarak kabul etmeden önce, aralarındaki ilişki gergin bir hal almıştı; Marksist yönelimli bu öğrenci ile giderek daha çok sağ kanada yaşanan bu öğretmen arasındaki politik ayrımlar, muhakkak ki bu sorunun bir parçasıydı. Marcuse, Freiburg'da iş bulamayınca, 1932'de şehirden ayrıldı. Frankfurt Üniversitesi *Kurator'ü* Kurt Riezler, Husserl'in ricası üzerine, Marcuse'yi Horkheimer'a önerdi.

*Zeitschrift*'in ikinci sayısında Adorno, Marcuse'nin *Hegels Ontologie* çalışmasını inceledi ve ona göre çalışmanın seyri Heidegger'e mesafe koyması açısından umut vericiydi. Adorno şöyle yazmıştı: Marcuse, " 'Sinn vom Sein'dan [Varlığın Anlamı] uzaklaşıp dünya-da-varlıktaki (*Seienden*) bir açıklığa, fundamental ontolojiden tarih felsefesine, tarihsellikten (*Geschichtlichkeit*) tarihe" yönelme eğilimindeydi.<sup>85</sup> Marcuse'nin Heidegger etkisini tümüyle üzerinden atması için hâlâ katetmesi gereken epey yol olduğunu düşünmesine rağmen, Adorno için, Marcuse'nin felsefeye yaklaşımı ile Enstitü'nün yaklaşımını başarılı bir şekilde bütünleştirme fırsatı olumlu bir şeydi. Horkheimer, Adorno'yla aynı fikirdeydi ve bu yüzden 1933'te Marcuse, Enstitü'deki Marksizmin mekanik anlayışından ziyade diyalektik anlayışına bağlı olanlara katıldı. Marcuse, hemen Cenevre'deki ofise atandı.

30 Ocak 1933 tarihinde, Nazilerin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, neredeyse –en azından Nazilerin standartları açısından– sadece Yahudi kökenli insanların kadrosunu oluşturduğu ve alenen Marksist bir kurumun geleceği pek umut vaat etmiyordu. Horkheimer, 1932 yılının çoğunu Cenevre'de geçirdi ve burada difteri hastalığına yakalandı. Hitler iktidara gelmeden kısa bir süre önce, Horkheimer, Frankfurt'a geri döndü ve eşiyile birlikte Kronberg'in

84. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932.

85. Adorno, *Hegels Ontologie* ile ilgili incelemesi, *ZFS* I, 3, 1932, s. 410.

banliyösündeki evlerinden ayrıлып, Frankfurt tren garının yakınındaki bir otele yerleşti. Şubat ayı boyunca, yani kış döneminin son ayında, her geçen gün aslında daha önemli hale gelen özgürlük meselesiyle ilgili konuşmak için, mantık üzerine olan derslerini askıya aldı. Enstitü, "devlete karşı düşmanca eğilimleri" yüzünden kapatıldığı gibi, Horkheimer da, Mart'ta İsviçre sınırına geçti. Victoria-Allee üzerindeki (daha sonra altmış binden fazla cildin sayıldığı) Enstitü kütüphanesinin büyük kısmına, hükümet tarafından el konuldu; Enstitü kapitalinin iki yıl öncesinden transfer edilmesi, Enstitü'nün finansal kaynaklarına benzer şekilde el konulmasını engelledi. 13 Nisan'da Horkheimer, Paul Tillich, Karl Mannheim ve Hugo Sinzheimer ile birlikte, Frankfurt'tan resmi olarak kovulan ilk fakülte üyeleri arasında bulunma şerefine nail oldu.<sup>86</sup>

O zamana kadar Enstitü'nün resmi bütün personeli Frankfurt'tan ayrılmıştı. Tek istisna, İsviçre'den Almanya'ya geri dönen Wittfogel'di ve Mart ayında siyasi faaliyetlerinden dolayı bir toplama kampına gönderildi. İkinci eşi, daha sonra Çin ilişkileri uzmanı ve Enstitü'ye asistan olan Olga Lang (aslında Olga Joffé), onun serbest bırakılmasını sağlamak için uğraş verdi; tıpkı arkadaşları, İngiltere'den R. H. Tawney ve Almanya'dan Karl Haushofer gibi. Wittfogel sonunda Kasım 1933'te serbest bırakıldı ve İngiltere'ye gitmesine izin verildi. Ondan sonra, kısa bir zaman içerisinde Amerika'da bulunan diğerlerine katıldı. Politikası Wittfogel'inkisi kadar tartışmalı olmayan Adorno, sonraki dört aylık dönemin çoğunu Oxford'daki Merton College'ta okuyarak geçirmesine rağmen, Almanya'daki ikametini muhafaza etmeyi sürdürdü. Grossmann, üç yıl kadar Paris'e sığındı ve 1937'de, ABD'ye gitmeden önce, mutsuz bir yıl daha geçireceği İngiltere'ye gitti. Son olarak Löwenthal, 2 Mart'a kadar, Enstitü'nün kapanmasından önce, Frankfurt'ta kaldı ve ardından Marcuse, Horkheimer ve Enstitü'nün diğer üyelerinin peşi sıra Cenevre'ye doğru yola çıktı. Pollock, Naziler iktidara geldiğinde çoktan sürgündeydi; ama o, bu sürgünün yirmi yıl süreceğinin ve iki kıtaya yayılacağına farkında değildi.

86. Alman üniversitelerinden "atılan" profesörlerin bir listesi için bakınız: *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969, s. 234.

Şubat 1933'te Cenevre şubesi, yirmi bir üyeden oluşan yönetim kuruluyla,<sup>87</sup> Enstitü'nün yönetim merkezi olarak [resmen] tescil edildi. Enstitü, Avrupai karakteri gözetilerek Soci t  Internationale de Recherches Sociales (Uluslararası Sosyal Araştırmalar Topluluğu) olarak adlandırıldı ve "başkanları" Horkheimer ve Pollock'tu; Löwenthal, Fromm ve Sternheim bir yılın dolmasının ardından onların yerine geçeceklerdi.<sup>88</sup> "Frankfurt Okulu" sadece İsviçreli değil, aynı zamanda Fransız ve İngiliz'di;  nk  Paris'teki ve Londra'daki arkadaşlardan gelen yardım teklifleri, bu şehirlerde 1933 yılında küçük şubelerin kurulmasını sağlamıştı. Durkheim'in ilk  ğrencisi ve Ecole Normale Sup rieure'de, Dökümantasyon Merkezi'nin 1920'den beri yöneticisi olan C lestin Bougl , Horkheimer'a, Rue d'Ulm üzerinde bulunan ofislerde Enstitü için bazı yerlerin bulunabileceğini belirtti. Politik olarak Proudhon yanlısı olması (Bougl , Radical Socialist Party'nin bir yandaşıydı) ve bu yüzden Enstitü'nün Marksist yaklaşımına karşı sempati duymamasına rağmen, Bougl , Enstitü'nün kötü durumunu göz önünde bulundurarak politikayı bir kenara bırakmaya razıydı. Strazburg'da o zamanlar göze çarpan başka bir Durkheimci Maurice Halbwachs ve Lahey'de, Uluslararası Mahkeme'de Fransız avukat olarak bulunmadığı zamanlarda Paris'te hukuk dersleri veren Georges Scelle, Bougl  ile birlikte, taşınmadan kaynaklanan giderleri karşılamaya ortak oldular. Başka bir destek ise, Enstitü'nün çalışmalarından etkilenen Henri Bergson'dan geldi. Londra'da benzer bir teklifi, *Sociological Review*'un editörü Alexander Farquharson yapmıştı. Alexander Farquharson, Le Play House'da Enstitü için birkaç oda temin etmek istiyordu. Sidney Webb, R. H. Tawney, Morris Ginsberg ve Harold Laski, Farquharson'un teklifini kabul ettiler ve küçük bir ofis kurdular; bu ofis 1936'da yeterince fon olmamasından dolayı kapatılana kadar var olmaya devam etti.

Bir taraftan da, *Zeitschrift*'in Leipzig yayımcısı C. L. Hirschfeld, yayına devam etmenin artık riskli olabileceği konusunda

87. Charles Beard, C lestin Bougl , Alexander Farquharson, Henryk Grossmann, Paul Guggenheim, Maurice Halbwachs, Jean de la Harpe, Max Horkheimer, Karl Landauer, Lewis L. Lorwin, Robert S. Lynd, Robert M. MacIver, Sidney Webb (Lord Passfield), Jean Piaget, Friedrich Pollock (yönetim kurulu başkanı), Raymond de Saussure, Georges Scelle, Ernst Schachtel, Andries Sternheim, R. H. Tawney ve Paul Tillich.

88. 17 Nisan 1934 tarihli, Horkheimer tarafından Löwenthal'a yazılan mektup.

Horkheimer'ı bilgilendiriyordu. Bouglé, ikame olarak Paris'teki Kitapçı Félix Alcan'ı önerdi. Bu öneri kabul edilebilir bulundu ve Nazilerin iktidarı ele aldığı ve bir kez daha *Zeitschrift*'in bir yayıncısının gözünün korktuğu 1940'a kadar sürecek bir bağlantı başlatıldı.

Eylül 1933 tarihinde *Zeitschrift*'in Paris'teki ilk sayısı ile birlikte, Enstitü'nün ilk Alman dönemi kesin olarak son buldu. Kurulduğundan itibaren on yıllık kısa dönemde, Enstitü, farklı yeteneklerde ve genç bir grup entelektüel bir araya getirdi. Bu entelektüeller yeteneklerini Enstitü'nün hizmetine vermeye ve çalışmalarını koordine etmeye hazır dılar. Frankfurt'taki ilk yıllar, daha önce betimlediğimiz gibi, Grünberg'in yaklaşımının baskın olduğu bir dönemdi; ancak onun yönetimi altında Enstitü, yapısal bir dayanışma ve Weimar'ın entelektüel yaşamının ayak basabileceği sağlam bir yer olma özelliği de kazanmıştı. Araştırmaya odaklanılmasına rağmen, Enstitü, 1930'da Pollock'un Sovyet ekonomisine dair çalışmasının hedeflenen ikinci cildine ağırlık veren Paul Baran<sup>89</sup> çapında öğrencilerin yetiştirilmesine yardım ediyordu. Hans Gerth, Gladys Meyer ve Josef Dünner göçten önceki yıllarda Enstitü'nün öğrencisi olmuş diğer şahsiyetlerdi. Bu entelektüellerin, daha sonra Amerikan sosyal bilimleri üzerinde büyük etkileri olacaktı. (Bu arada, söz edilmesi gereken başka bir önemli nokta da şu: Dünner, 1937 yılında *roman à clef* tarzında, *If I Forget Thee...*, isimli bir roman yazmıştı. Enstitü'de bulunmuş kişiler, takma adlarıyla romanda yer almıştı.)<sup>90</sup> Ayrıca bütün Enstitü üyeleri, Frankfurt'un Hendrik de Man ve Paul Tillich gibi aydınlarını kendine çeken, sosyalizmin geleceğiyle ilgili tartışmalara aktif olarak katılmıştı. Hermann Weil'in cömertliğinin sağladığı bu bağımsız olma durumu, 1927 yılındaki ölümünden sonra bile, Enstitü'nün, politik ya da akademik yükümlülükler olmaksızın bir şekilde varlığını sürdürmesine olanak verdi. Diğer Alman mülteci bilim insanlarının mali destekleri olmaksızın, yabancı oldukları bir dünyada kendilerini güçbela var etmeyi başardıkları

89. Paul Sweezy'e göre, "Paul'un entelektüel gelişiminin, Frankfurt'taki deneyimlerinden ve ilişkilerinden son derece ve sürekli olarak etkilendiğinden hiç kuşku yoktu" ("Paul Alexander Baran: a Personal Memoir", *Monthly Review*, XVI, 11, Mart, 1965, s. 32). Baran'ın Enstitü'nün üyeleriyle olan arkadaşlığı, 1939'da Birleşik Devletler'e geldikten sonra da devam etti. Onun 1964'teki vakitsiz ölümü, Leo Löwenthal'ın San Francisco'daki evinde gerçekleşti.

90. Josef Dünner, *If I Forget Thee...*, Washington, D. C., 1937.

bir dönemde, bu bağımsızlık durumu, Enstitü'nün sürgünde de kendi varlığını devam ettirebilmesini temin ediyordu. Felix Weil, 1935 yılında New York'ta Enstitü'ye dahil olduktan sonra, 100,000 dolarlık bir bağışla, fazladan katkı sağladı. Böylece bu fazladan yapılan bağış, finansal olarak Enstitü'nün otuzlu yıllar boyunca güvenli bir şekilde devamına olanak verdi.

Enstitü'nün asıl özelliklerinden biri olarak gözlemciyi fazlasıyla etkileyen şey, ortak amaç ve ortak kader duygusunun (özellikle Horkheimer yönetici olduktan sonra), kısmen finansal yönden talihli olmasından dolayı, Enstitü'nün yeni kurulan mekânlarına aktarılabilir olmasıydı. Enstitü'nün kurucu üyelerinin amacı, geleceğin kardeşçe toplumunun mikrokozmosmik bir örneğini verecek, dayanışma ruhunun yaşandığı bir bilim insanları topluluğu yaratmaktı. *Zeitschrift*, daha önce bahsedildiği gibi, gruba ait kimlik duygusunun güçlendirilmesine yardım ediyordu. Ayrıca ortak zorunlu sürgün deneyimi ve yabancı ülkede yeniden toplanma, büyük ölçüde bu duyguya ekleniyordu. Enstitü'nün içerisinde, Pollock, Löwenthal, Adorno, Marcuse ve Fromm'u kapsayan daha küçük bir grup, Horkheimer'in etrafında toplanmıştı. Çağdaş ampirik tekniklere açık olan ve mevcut toplumsal sorunlara yönelen Avrupa felsefesinin merkezi geleneğine dayanan çalışmalar, gerçekten Enstitü'nün başarısının çekirdeğini oluşturuyordu.

Eğer iç çevresinin bireysel biyografilerini gözden geçirmek suretiyle ortak bir nokta arayacak olursak hemen şu göze çarpacaktır: Orta ya da üst orta-sınıf Yahudi ailelerde dünyaya gelmeleri (Adorno'nun durumunda sadece anne babadan biri Yahudi'ydi). Her ne kadar burası, Weimar Cumhuriyeti'ndeki radikal Yahudilerle ilgili geniş çaplı bir tartışmanın başlatılmasının yeri olmasa da, birkaç gözlemde bulunabiliriz. Daha önce belirttiğimiz gibi, yaşlı Weil'i Enstitü'ye bağışta bulunması konusunda ikna etmek amacıyla Felix Weil'in ve Pollock'un başvurduğu savlardan biri, Almanya'da anti-semitizm çalışmasına duyulan ihtiyaçtı. Bununla birlikte 1940'lara kadar bu görev gerçek anlamıyla başlamış değildi. Eğer Enstitü'nün, "Yahudi sorununa" karşı genel tavrını betimlemek gerekirse, şu görülecektir: Enstitü'nün yaklaşımı, neredeyse bir yüz yıl öncesinde Karl Marx gibi radikal bir Yahudi tarafından ifade edilenlerle benzerlik içerisindeydi. Her iki durumda da dini ya da etnik mesele, açıkça toplumsal olana tabiydi. *Alacakaranlık*'ta Horkheimer, sırf [kendilerine yönelik] ekono-

mik tehdit doğuruyor diye anti-semitizme karşı olan Yahudi kapitalistlere saldırıyordu. Şöyle yazmıştı Horkheimer: "İnanç uğruna yaşamı ve mülkiyeti kurban etmeye hazır olma durumu, gettonun maddi temeliyle birlikte geride kaldı. Burjuva Yahudi sayesinde, malın ve mülkün hiyerarşisi ne Yahudi ne de Hıristiyan'dır; ancak burjuva olabilir... Yahudi devrimci, tıpkı 'aryan' devrimci gibi, insanoglunun özgürlüğü için kendi yaşamını riske atar."<sup>91</sup> Toplum-sal baskının aksine katı bir biçimde Yahudiliği önemsizleştirmele-rinin bir başka kanıtı ise, Yahudilerin kötü durumuna bir çözüm olarak Siyonizme karşı ilgisizlikleriydi.<sup>92</sup>

Aslına bakılırsa, Enstitü'nün üyeleri, (çoğu olayda zaman aşımına uğramamış bir durum olan) etnik kökenlerinin önemini reddetme konusunda asla kaygılı olmamıştı. Örneğin Weil, bir yazarla ayrıntılı mektuplaşmasında, –dini, etnik ya da kültürel olarak tanımlanan– Yahudiliğin, Enstitü üyelerinin seçiminde ya da kendi fikirlerini geliştirmeleri noktasında etkisi olduğu iddiasına öfkeyle karşı çıkmıştı. Aynı zamanda Weil, şunda ısrar etmişti: Weimar'da Yahudi asimilasyonu öylesine ilerlemiş-ti ki, "Yahudilere karşı ayrımcılık sadece 'sosyal kulüp üyeliği düzeyinde' " mevcuttu; Enstitü tarafından "Yahudi Sorunu"nun önemsenmemesi, bu sorunun pratikte artık var olmayışıyla hak-lı gösteriliyordu.<sup>93</sup> Enstitü'nün, Almanya Dışişleri Bakanı Walter Rathenau'nun etnik kökeni yüzünden suikasta uğramasından bir yıl sonra kurulmuş olmasının, Enstitü'yle bağlantılı olan "asi-mile" Yahudiler üzerinde herhangi kişisel bir etkisi yok gibiydi. Enstitü'nün Yahudi olmayan üyelerinden biri olan Wittfogel, bu genel görmezden gelme durumunu onaylıyordu; kendisinin, Ya-hudilerin, hatta çok daha fazla asimile edilmiş olanların konu-muyla ilgili tehlikeli durumu kabul eden birkaç istisnadan biri olduğunu öne sürüyordu.<sup>94</sup> Günümüzdeki bir gözlemcinin dik-katini çeken şey, pek çok Enstitü üyesinin, Yahudi kimliklerine herhangi bir anlam biçilmesini kesinlikle reddetmiş oldukları ve bazı örneklerde ise hâlâ reddediyor oluşlarıdır. Asimile edilmiş

91. Horkheimer [Regius], *Dämmerung*, s. 80.

92. Savaş sonrasına kadar Horkheimer, Siyonizmin Avrupa'daki Yahudiler için tek çıkış yol olduğu hazin sonucuna varmamıştı. Onun şu çalışmasına bakınız: "Über die deutschen Juden", *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967, s. 309.

93. 1 Haziran 1969'da Weil'dan bana gelen mektup.

94. 21 Haziran 1971'de, New York'ta Wittfogel ile gerçekleştirilen sohbet.

Alman Yahudiler, sık sık ifade ettiğimiz gibi, Alman toplumunun, Nazilerin Yahudi karşıtı uygulamalarını kolayca kabul etmesine şaşırmışlardı. Hatta Franz Neumann gibi çok makul düşünen bir realist bile, *Behemoth*'ta şöyle yazacaktı: "Alman halkı bütün halklar arasında en az Yahudi aleyhtarıdır."<sup>95</sup> Neumann'ın bu değerlendirmesi, neredeyse Enstitü'deki bütün meslektaşları tarafından destekleniyordu.

Kökenlerindeki Yahudiliğe anlam biçilmesine ilişkin bu sert reddedişin karşısında, yapılacak tek şey, Yahudiliğin rol oynadığı dolaylı durumlara bakmaktır. Elbette Yahudiliğin açıkça görülen etkisi, bir inanç sistemi olarak, göz ardı edilmiş gibi görünüyor. Buna ilişkin iki olası istisna, Leo Löwenthal ve Erich Fromm'du; her ikisi de Frankfurt Lehrhaus içindeki grupta aktifti. Löwenthal, dinde şeytani olan üzerine yazı yazarak, 1921'de Haham Nobel'e adanmış *Festschrift*'e katkıda bulunanlardan biriydi.<sup>96</sup> Löwenthal, ondan sonra gerçekten dini dönemini geride bırakmasına rağmen, 1930'a kadar *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* gibi yayınlarda yazmaya devam etti. Buna rağmen, Löwenthal'ın Enstitü için hayata geçirdiği çalışmalarda, Yahudiliğe olan ilgisini yansıtan şeyler bulmak zor olacaktı. Diğer yandan Fromm, yirmilerin ortasında ortodoks yaklaşımı terk etmiş olsa bile, çoğunlukla çalışmalarında Yahudi temaların laik yorumunu koruyan biri olarak karakterize ediliyordu.<sup>97</sup> Onun çalışmaları ile Lehrhaus grubunun diğer üyelerinin, bilhassa Martin Buber'in çalışmaları sık sık karşılaştırılıyordu. Bu benzerliklerin neler olduğu, Üçüncü Bölüm'de daha ayrıntılı açıklanacaktır. Sadece Löwenthal ve Fromm (daha sonraki yıllarda *Zeitschrift* için yazacak olan Walter Benjamin ile birlikte) Yahudi teolojisi konularına gerçek anlamda açık bir ilgi göstermişti. Diğerleri için Yahudilik kapatılmış bir defterdi.

Eğer Yahudiliğin entelektüel içeriği görülür bir biçimde, Enstitü üyelerinin çoğunun düşüncesinde bir rol oynamıyorsa, o halde daha geniş sosyolojik ya da kültürel açıklamalara başvurmak zo-

95. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, New York, gözden geçirilmiş baskısı, 1944, s. 121.

96. L. Löwenthal, "Das Dämonische", *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum fünfzigsten Geburtstag*, Frankfurt, 1921.

97. Örneğin bakınız: Edgar Friedenberg, "Neo-Freudianism and Erich Fromm", *Commentary* XXXIV, 4, Ekim 1962; ya da Maurice S. Friedman, *Martin Buber, the Life of Dialogue*, New York, 1960, s. 184-185.



rundayız. Berlin dergisi *Die Weltbühne*'ye yazılar yazan ve çoğu Yahudi olan solcu edebiyatçılarla ilgili yakın zamanda çıkan çalışmasında Istvan Deak, Frankfurt Okulu üzerine bir çalışmada ortaya atılabilecek benzer soruları sormuştu. Deak'ın doğru bir şekilde fark ettiği gibi, Weimar solunda büyük oranda Yahudilerin bulunması sadece rastlantı değildi (*Weltbühne* çevresi Enstitü çevresinden daha genişti ancak aynı karşılıklı ilişki hâlâ korunuyordu). Deak şöyle yazmıştı: "Bunun rastlantı olmaması özel bir gelişmeden dolayıcıydı: İş, sanat ya da bilim alanındaki kariyerlerin, Yahudi sorununu çözmeye yardımcı olmayacağını ve eğer Alman anti-semitizmi sona erecekse, bunun ancak Weimar Almanya'sının devasa bir dönüşüme uğramasıyla mümkün olabileceğini Yahudilerin bilmesiydi."<sup>98</sup> Bununla beraber, Frankfurt Okulu'nun üyeleri, bu tarz bir kabullenme içinde olduklarını şimdiye kadar reddetmişlerdi. Pollock şunları yazmıştı: "Hiçbirimiz, Hitler'in iktidara gelmesinden önceki son seneye kadar, etnik kökenimizden kaynaklı güvensizlik duygusuna kapılmamıştık. Vaftiz olmaya hazır olmadığımız sürece, kamu hizmetinde ve iş hayatındaki bazı pozisyonlar bize açık değildi; ancak bu durum bizi hiçbir zaman rahatsız etmedi. Weimar Cumhuriyeti iktidarında, bu engellerin çoğu kaldırıldı."<sup>99</sup> Bu sebepten, onların radikalliğini, yoğun bir şekilde hissettikleri etnik baskıya tek çözüm olabilecek sosyalizmin bilinçli bir farkındalığına bağlamak zordu.

Hal böyleyken, topyekûn asimilasyona yönelik bütün iddialarına ve Weimar Dönemi'nde ayrımcılığın yokluğuna ilişkin savlarına rağmen, onların protestolarının çok aşırı olduğuna dair bir histen kendimizi alamayız. Her ne kadar Weimar dönemi aslında anti-semitizmin azaldığı bir dönem olsa da, her ne kadar bu kuşku görünse de, şunu hatırlamak gerekir ki Enstitü üyelerinin hepsi, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce çok farklı bir Almanya'da büyümüşü. Hatta Wilhelm Almanya'sında en asimile edilmiş Yahudiler bile, bir dereceye kadar Yahudi olmayan emsallerinden kendilerini ayrı hissetmek zorunda kaldılar ve böylesi bir atmosfer yeni yetişenlerde muhakkak bir iz bırakmalıydı. Kökenlerini unutmaya hevesli Yahudi'nin deneyimlemek zorunda kaldığı rol-yapma duygusu, bir bütün olarak toplumun radikal bir eleş-

98. Istvan Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals*, Berkeley ve Los Angeles, 1968, s. 29.

99. 24 Mart 1970'te Pollock'tan bana gelen mektup.

tirisini kolayca besleyen, acı bir tortu bırakabilirdi sadece. Bu, Enstitü'nün programının sadece, hatta büyük bir oranda, üyelerinin etnik kökenlerine dayandığını söylemek anlamına gelmiyordu; fakat onları tamamen görmezden gelmek de, etkisi olan bir faktörü dikkate almamak demektir.

Burada bir parantez açıp belirtmek gerekir ki, Amerika'da Enstitü üyeleri Yahudi sorunu konusunda daha bir hassaslaşmışlardı. Örneğin Pollock, Adorno'nun isminden Wiesengrund adını çıkarmasını istemişti çünkü Enstitü'nün isim listesinde çok fazla Yahudi çağrışımı yapan isim bulunuyordu.<sup>100</sup> Aralarında Yahudi olmayan birkaç kişi vardı ve bunlardan biri de Paul Massing'di. Paul Massing, Yahudi-olmayışının önemsiz ancak yine de onu meslektaşlarından ayıran önemli bir faktör olduğunu söylüyordu.<sup>101</sup> Asimilasyon Amerika'da, paradoksal olarak Nazi-öncesi Almanya'da olduğundan daha zordu; en azından Enstitü'nün birçok üyesi böyle olduğunu hissediyordu.

Enstitü üyelerinin menşeinin etkisine dair sosyolojik yorumun yanı sıra, kültürel bir yorum da vardı. Jürgen Habermas, o sıralar Yahudilerin kültürel geleneğindeki bazı belirtiler ile kökenleri çoğunlukla Protestant Pietizm'inde görülen Alman idealizmindeki bazı belirtiler arasında dikkat çekici bir benzerlik olduğunu ileri sürüyordu.<sup>102</sup> Bilhassa Eleştirel Teori'nin anlaşılması açısından can alıcı olan bir benzerlik, Tanrı'ya yaklaşmanın tek biçiminin tasvir değil söz olduğuna ilişkin eski kabbalistik fikirdi. Kutsal dil olan İbranice ile Diaspora'nın dünyevi konuşması arasındaki mesafe, mevcut evrensel söyleme kuşkuyla bakan Yahudileri etkiliyordu. Bu durum, böylelikle Habermas'ın savunduğu, Hegelci diyalektikle doruğuna ulaşan ampirik gerçekliğin idealist eleştirisiyle paralellik gösteriyordu. Frankfurt Okulu'nun Yahudi kökenlerinden, onun diyalektik teorisine uzanan düz bir hat çizemesek de, belki de bu yönde birtakım eğilimler vardı. Aynı şey, özellikle

100. Mart 1969 tarihli, Pollock görüşmesi. Birkaç yıl sonra Adorno, Enstitü'nün işçi sınıfında anti-semitizm projesi için yazdığı bir önraptorda dolaylı olarak isminin değiştirilmesini savunuyordu. "Yahudilerin, kendi isimlerine sarılarak kendileriyle daha çok gurur duyduklarını göstermeleri gerektiği fikri, meğerse, onların özgürce konuşması gerektiği (böylece birilerinin onları tanıyabileceği ve kolayca acı çektirebileceği) yönündeki arzunun zayıf bir rasyonelleştirilmesidir" (3 Kasım 1944, Paul Lazarsfeld'in elindeki memorandumdan [önraptordan]).

101. Paul Massing ile New York'ta 25 Kasım 1970'te gerçekleştirilen görüşme.

102. Jürgen Habermas, "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971.

Okul'un asimile edilmiş Yahudi entelektüellere uygun olanı ortaya koyan psikanalizi kolayca kabul etmesi için de söylenebilir. (Elbette, Freudculuğun –Nazilerin iddia ettiği gibi– "Yahudi psikolojisi" olduğunu söylemek istemiyorum; yalnızca, olası bir bağlama işaret ediyorum.)

Burada başka bir önemli faktörden de bahsetmeliyiz. Alman Yahudi topluluğu içerisinde, Yahudiliğin içeriği ve Yahudi halkının geleceği üzerinden, babalar ile oğulları arasında sık sık görülen bir mücadele şiddetle devam etmişti. Bazen bu, özel yollardan çözülmüyordu. Babasıyla arasındaki çatışma son derece keskin olan Walter Benjamin ile ilgili makalesinde, Hannah Arendt şöyle yazıyordu: "Kural olarak bu çatışmalar, oğulların dâhi oldukları ya da, zengin ailelerden gelen sayısız komünistin durumundaki gibi, kendilerini insanoğlunun refahına adadıkları –her halükârda bir şeyi amaç edinmenin para kazanmaktan daha yüce olduğu– fikrine sahip çıkarak çözülmüştü ve babalar, bunun, hayatını kazanmamak için geçerli bir özür olduğunu kabul etmeye hazırdılar."<sup>103</sup> Pek çok başka açılardan, Benjamin'in kendisi, babasının onu desteklemeyi reddetmesinden dolayı, kuralın bir istisnasıydı fakat diğerleri için söz konusu durum geçerliydi. Hermann Weil, devrimden daha çok kendi kârıyla ilgilenen, başarılı bir Arjantinli tahıl tüccarıydı fakat oğlunun radikalliğini büyük cömertlikle desteklemeye de hazırdı. Horkheimer'in ebeveyniyle ilişkileri, imalat sanayisinde babasıyla çalışmayacağına yönelik kararının neden olduğu baştaki sürtüşmeden sonra, kalıcı olarak bozulmuş gibi görünmüyordu.<sup>104</sup> Horkheimer ile ebeveyni arasında gerçek anlamda uzaklaşma dönemi, Horkheimer'in kendisinden sekiz yaş büyük olan ve Yahudi olmayan, babasının sekreterine âşık olmasıyla yaşanmıştı. Mart 1926'da, hemen hemen üniversitede çalışmaya başladığı zamanda, onunla evlendi. Pollock'un hatırladığı kadarıyla, "Horkheimer ile ebeveyni arasındaki sürtüşme hakikaten kısa süreliydi... Birkaç yıl onlardan ayrı kaldıktan sonra,

103. Hannah Arendt, Walter Benjamin'in *Illuminations* çalışmasına Giriş, Çev. Harry Zohn, New York, 1968, s. 29.

104. Stuttgart'taki çocukluk arkadaşı Adolph Lowe, Horkheimer'in ve Pollock'un İngiltere'deyken, babalarına şu ultiyatomu verdiklerini hatırlıyordu: Ya Almanya'ya kendi çalışmalarına geri dönmelerine izin verilecek ya da göç edeceklerdi. Babaları, yaşça daha büyük olan Horkheimer ve Pollock'a çok fazla direnç göstermeden teslim olmuşlardı (Lowe ile New York'ta, 28 Aralık 1971'de gerçekleştirilen görüşme).

barıştılar ve Maidon Horkheimer'ı içtenlikle bağrına bastılar."<sup>105</sup> Anlaşılan o ki, onlar için alışılması zor olan şey Horkheimer'ın bir devrimci olması değil, daha ziyade Yahudi olmayan biriyle yaptığı evlilikti.

Aslına bakılırsa, Eleştirel Teori'nin güçlü etik tavrının, büyük ihtimalle birbirine kenetlenmiş bir Yahudi evinde benimsenmiş değerlerin bir araya getirilmesi sonucu ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Her halükârda, Enstitü üyelerinin, babalarının ticari zihniyetini reddedişlerini olduğu gibi kişisel başkaldırıya taşıdıklarını ileri sürmek için elde çok az veri var. Göç-öncesi dönemde Enstitü üyelerinin çalışmaları sayesinde ortaya çıkan proletaryayla dayanışma, coşkulu bir şekilde ifade edilmesine karşın, hiçbir zaman Enstitü'nün bir üyesi, işçi sınıfının yaşam tarzını örnek almamıştı.

Enstitü'nün üyeleri, hiçbir yerde, "Heinrich Regius'un" çalışması kadar anlaşılır bir biçimde, devrimci duygularını açık seçik belirtmemişti. "Heinrich Regius", Zürih'e sürgüne gönderilmesinin ilk yılında, Horkheimer'ın, basılan aforizmaların baş sayfasına konmak üzere, on yedinci yüzyıl doğa filozofundan aldığı takma isimdi. Gene de, *Alacakaranlık*'ta yer alan "A Fable of Consistency"<sup>\*</sup> başlıklı kısa yazısında, Horkheimer, radikal inançlarla burjuva yaşam standardının birleştirilmesini dolaylı olarak onaylıyordu. Masal özetle şöyledir: İki yoksul şaire, çalışmalarına değer biçen zorba bir kral tarafından yüksek miktarda ücret teklif edilir. Bu şairlerden biri teklif edilen paradan rahatsız olur. Diğeri ise, "Sen tutarsızsın" der utanan arkadaşına. "Eğer böyle olduğuna inanıyorsan, aç kalmaya mahkûmsun. Yoksulla kendini bir hisseden, onlar gibi yaşamak zorundadır."<sup>106</sup> Arkadaşının söylediğini kabul eden ilk şair, kralın teklifini reddeder ve aç kalmaya devam eder. Bundan kısa bir süre sonra, diğeri saray şairi olur. Horkheimer "masalını" şuna dikkat çekerek bitirir: "Her ikisi de bundan sonuçlar çıkardı ve her iki sonuç da tiranın yararınaydı. Tutarlılıkla ilgili genel ahlaki buyrukla varılabilecek tek sonuç şuymuş gibi görünüyor: Bu buyruk yoksul şairlerden çok tiran-

105. 16 Temmuz 1970 tarihli, Pollock'tan bana gelen mektup. Adorno'nun eşi Gretel gibi bir entelektüel olmasa da, Maidon Horkheimer, 1969 baharındaki ölümüne kadar her zaman ona destek oldu. Aynı yılın Mart ayında onları bir arada gördüğümde, onların kırk üçüncü ve son yıl dönümlerinde, birbirlerine gösterdikleri sıcaklık ve duygusal yakınlık beni oldukça etkilemişti.

\* Kitabın Türkçe çevirisinde başlık şöyledir: "Vargı Üzerine Bir Masal." (ç.n.)

106. Regius [Horkheimer], *Dämmerung*, s. 165.

ların işine yarıyor."<sup>107</sup> Bu nedenle, Enstitü üyeleri, kapitalist sisteme karşı düşmanlıkları konusunda acımasızdılar fakat asla *haute bourgeoisie*'nin [yüksek düzey burjuva sınıfı] yaşam tarzını terk etmediler. Bu davranış biçimini, seçkinci ya da grubun aleyhine konuşan bazılarının yaptığı gibi, (Grünberg'in nispeten farklı bir anlam verdiği) "Mandarin" olarak adlandırmak kolay olacaktı. Fakat çok büyük katkıda buldukları Marksist teorinin canlandırılmasının, kumaş şapkalar giymeye karar vermekle daha da ileri götürüleceği o kadar da olası görünmüyordu.

Buna karşın, Enstitü üyeleri daha samimi bir şekilde politika-ya dahil olmuş olsaydılar, Eleştirel Teori'nin zenginleşeceği fikri pekâlâ tartışılabilir. Elbette, Lukács örneği, şu ya da bu fraksiyonla çok yakın bir bağlantının tuzakları olduğunu gösteriyordu. Fakat bilançonun diğer sayfasında, İtalyan Marksist Antonio Gramsci örneği yer alıyordu. Gramsci'nin politik deneyimi, 1926'da Mussolini tarafından tutuklanmadan önce, Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının kimi zaman mahrum olduğu şu katkıyı sağlıyordu: Teorileştirmenin somut bir niteliğinin olması. Bir anlamda Enstitü'nün sürgün döneminin, Nazilerin onu bilfiil sınır dışı etmesinden önce başlamış olduğu söylenebilir. Alman devriminin başarısızlığının ardından, en azından Horkheimer'ın etrafındaki Enstitü üyeleri, soldaki bütün politik fraksiyonlara yabancılaşmışlardı. SPD'nin statüko önünde korkakça teslim oluşu, aşağılanmayla karşılanıyordu. Aslında şöyle de denebilir: SPD'nin işçi sınıfına ihaneti, Frankfurt Okulu'nun bütün "ılımlı" çözümlere yönelik daha sonra kendini gösteren itimatsızlığına temel oluşturuyordu. Moskova'ya olan açık bağlılığı ve teorik yenilgisi yüzünden, KPD de, aynı şekilde lanetlenmişti. Kurt Hiller ve Carl von Ossietzky gibi sol kanat entelektüellerinin, iki parti arasındaki farkların ötesine geçme ya da uygulanabilir bir alternatif sunma konusundaki etkileyici girişimleri, hemen ortaya çıktığı gibi, boş hayaller olmaları yüzünden reddedildi. Sonuçta Frankfurt Okulu, kendi teorilerinin somuta dökülerek gerçekleşmesini gerekli kılacak [siyasal bir partiyle] bağlantı karşısında, teorilerinin arı kalmasını seçti. Bu durumun neden olduğu avantajlar ve dezavantajlar daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

Mali kaynağının 1931 yılında Hollanda'ya tedbirli bir şekilde transferi, Enstitü'nün çok fazla müdahaleye maruz kalmadan ça-

107. A.g.e.

lışmalarına devam etmesine imkân sağlamıştı. Cenevre'deki ilk yıl, yeniden adaptasyon dönemiymiş ancak durağan bir dönem değildi. İşçilerin ve [diğer] bağımlı çalışanların durumlarıyla ilgili proje, ciddi bir kesintiye uğramadı. İşçi hareketiyle bağlantıları olan Hollandalı sosyalist Andries Sternheim, aday üye olarak Albert Thomas'ın ofisindeki biri tarafından Horkheimer'a önerildi. Cenevre'de Andries Sternheim, asistan olarak kabul edildi ve Pollock'un ABD'ye gitmesinden sonra, şubenin müdürü oldu. Proje için materyallerin toplanmasında büyük yardımları olmuş olsa da, modern toplumda boş zaman konusundaki çalışmaya yaptığı birkaç katkı dışında, Enstitü'nün teorik çalışmalarına çok az katkısı olmuştu.<sup>108</sup>

Yeni bir yayımcı ayarlama sorunu yüzünden zaman zaman geciktirilmiş olan *Zeitschrift*, düzenli olarak piyasaya çıkmaya devam etti. Yeni isimler önceki katılımcılar listesine eklendi. George Rusche, emek piyasası ile ceza infazı arasındaki ilişki<sup>109</sup> üzerine yazdı. Daha sonra Enstitü'nün himayesinde ve Otto Kirchheimer'in yardımıyla, bu konu hakkında planlanan bir kitap yayımladı. Kurt Mandelbaum (çoğunlukla Kurt ya da Erich Baumann adı altında) ve Gerhard Meyer, Pollock ve Grossmann'ın çalışmalarına ekonomi ile ilgili makaleler eklediler.<sup>110</sup> Raymond Aron ve Georges Friedmann gibi yetenekli asistanlara cazip gelen Paris şubesi periyodik olarak katkıda bulunuyordu. Filozof Paul Ludwig Landsberg, ırk ideolojisi ve sahte bilim üzerine yazılar yazdı.<sup>111</sup> Enstitü Landsberg için büyük umutlar besliyordu ancak Naziler tarafından katledilmesiyle altüst oldu bütün umutlar. Amerika'ya dair konuları bir dizi makaleyle Julian Gumperz ele almıştı.<sup>112</sup> Dolayısıyla Enstitü'nün yeni başlığındaki "uluslararası" sözcüğü *Zeitschrift*'in sayfalarında açıkça kendini gösteriyordu.

108. Andries Sternheim, "Zum Problem der Freizeitgestaltung", *ZFS* 1, 3, 1932. Aynı zamanda Enstitü'nün ortak projesi olan *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936) çalışmasına ekonomi ve aile üzerine bir monografiyle katkıda bulunmuş ve *Zeitschrift*'in inceleme kısmına düzenli olarak yazılar yazmıştı.

109. George Rusche, "Arbeitsmarkt und Strafvollzug", *ZFS* II,1, 1933.

110. Kurt Baumann, "Autarkie und Planwirtschaft", *ZFS* II, 1, 1933; Gerhard Meyer, "Neue Englische Literatur zur Planwirtschaft", *ZFS* II, 2, 1933.

111. Paul Ludwig Landsberg, "Rassenideologie und Rassenwissenschaft", *ZFS* II, 3, 1933.

112. Julian Gumperz, "Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems", *ZFS* I, 3, 1932 ve "Recent Social Trends in the U.S.A.", *ZFS* II, 2, 1933.

Bu, Enstitü'nün yakın zamanda, kendisi için yeni bir yer arayışına girişeceği anlamına geliyordu. Horkheimer ve diğerleri, bunun faydalı olduğunu kabul etmekle birlikte, Cenevre şubesi ni, Enstitü işlerinin kalıcı merkezi olarak asla görmediler. Mayıs 1933'te, Grossmann, Amerika'da bulunan Paul Mattick'e, "faşizmin aynı zamanda İsviçre'de de büyük bir ilerleme katettiğini ve yeni tehlikelerin orada da Enstitü'yü tehdit ettiğini" yazdığına, bir anlamda, bütün Enstitü üyelerinin ortak kaygısını dile getirmiş oluyordu.<sup>113</sup> Pollock, Şubat 1934'te Londra'ya bir yolculuk yaptı; bu yolculuğun amacı, İngiltere'de Enstitü'nün kurulma olanağı olup olmadığını değerlendirmektir. Fakat London School of Economics'in yöneticisi Sir William Beveridge ve Sosyoloji Enstitüsü'nden Farquharson ve meslektaşlarıyla yaptığı yoğun görüşmeler sonucunda, Pollock bunun mümkün olamayacağına ikna olmuştu. 1933'te Almanya dışına sürülen mülteci bilim adamlarına yönelik İngiltere'deki sınırlı olanaklar çoğunlukla biliniyordu.<sup>114</sup> Enstitü'yle bağlantısı olanlar arasından sadece Borckenau, sürgün sırasında kalıcı olarak Londra'da kalmaya karar vermişti. Londra Üniversitesi'nde yetişkin eğitimi bölümünde uluslararası politika üzerine ders verebileceği bir pozisyon edinebilmişti. Birkaç yıl sonra, İç Savaş sırasında İspanya'yı ziyaret etmek için okuldaki işine ara verdi; bu ziyaretinde komünizme karşı zaten varolan antipatisi daha da arttı ve savaşla ilgili klasik çalışmalarından biri olan *The Spanish Cockpit*'i yazdı.<sup>115</sup> Daha sonra, 1936 yılındaki *Studien über Autorität und Familie* için yazdığı son makalesi<sup>116</sup> dışında, Enstitü'yle olan bağlantılarını kopardı.

Akademik yapının İngiltere'den de daha kapalı olduğu Paris'te, başarı şansı aynı şekilde sınırlı görünüyordu. Köln'den kaçan ve Enstitü'nün Paris'teki şubesinin başına geçen Paul Honigsheim, Fransa'daki siyasi göçmenleri normal bir şekilde selamlayan soğuk karşılamayı şöyle betimliyordu:

113. Grossmann, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, s. 97.

114. Bakınız: Franz Neumann ve ark., *The Cultural Migration*, Philadelphia, 1953.

115. Londra, 1937.

116. Bu makale, Fritz Judgmann adıyla yazıldı ve "Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung" adı altında, *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936 çalışmasında yayımlandı.

Kendisi ve ailesi için güvenli ve öngörülebilir bir gelecek isteyen tipik Fransız entelektüelleri, yaşam biçimlerinin, zamanlarını arkadaşlarıyla aperiatifler içerek geçirmeyen ancak Fransızlardan iki kat daha sıkı çalışan bu lanet olası Alman entelektüelleri tarafından tehdit edildiğini düşünüyordular. Onlar, Tanrı adına çalışıyorlardı ya da eğer dindar insanlar değilse, iş aşkına çalışıyorlardı; gerçek bir Alman bilim adamı için, bu iki şey, hemen hemen aynı anlama geliyordu. Dolayısıyla ABD'deki sempatik tavrın tersine, Fransızlar, aralarına Alman bilim adamların atanmasını hoş karşılamıyorlardı. Bu yüzden açıkçası, Alman mültecilerin yararına çalışmak cesaret istiyordu.<sup>117</sup>

Bouglé, Halbwachs ve diğer meslektaşları, Honigsheim'in vurgusuyla, bu cesarete sahiptiler ancak küçük bir azınlığı oluşturuyorlardı; sonuç olarak, Fransa, Enstitü'nün idari merkezi için olası yeni bir mesken olarak elendi.

Enstitü'nün Marksist görüntüsüne karşın, doğuya doğru Stalin Rusya'sına gitme fikrini, otuzların ortasında Moskova'ya kısa ve başarısız bir yolculuk yapan Grossmann ya da Wittfogel bile hiçbir zaman aklımdan geçirmedim. Tek ciddi olasılık, Amerika gibi görünüyordu. Julian Gumperz, 1933 yılında durumu tetkik etmesi için Amerika'ya gönderildi. Gumperz, 1929 yılından beri Pollock'un öğrencisiydi ve daha sonra tamamen bırakmasına, borsacı olmasına ve kırklarda komünizm karşıtı bir kitap yazmasına rağmen, bir zamanlar Komünist Parti'nin bir üyesiydi.<sup>118</sup> Gumperz Amerika'da dünyaya gelmişti ve bu yüzden akıcı bir İngilizce'si vardı. Gumperz Amerika'dan güzel haberlerle döndü; Horkheimer ve diğerlerini, yılda yaklaşık 30,000 dolar kazandıran Enstitü'nün mali aktifinin, hâlâ ekonomik kriz içinde olan bir ülkede yaşamı idame ettirmek için yeterli olduğuna ikna etmişti.

Seneler içinde, Enstitü, Columbia Üniversitesi'nden Charles Beard, Robert Maclver, Wesley Mitchell, Reinhold Niebuhr ve Robert Lynd gibi isimlerin oluşturduğu Amerika'nın akademi dünyasındaki önemli kişiliklerle birçok bağlantı kurdu. Bu bağlantılar dolayısıyla, Horkheimer, Mayıs 1934 yılında ABD'ye ilk yolculuğunu gerçekleştirdiğinde, Columbia'nın Başkanı Nicholas Murray Butler'a erişebildi. Ve hiç beklemediği şeyler oldu: Butler Enstitü'yü üniversite bünyesine almayı önerdi ve 429 West 117.

117. Paul Honigsheim, "Reminiscences of the Durkheim School", *Emile Durkheim, 1858-1917*, Der. Kurt H. Wolff, Columbus, Ohio, 1960, s. 313-314.

118. J. Gumperz, *Pattern for World Revolution*, Robert Rindl ile birlikte, "Ypsilon" takma adla yayımlandı, Chicago ve New York, 1947.



Street'teki üniversite binalarından birindeki konutu ona tahsis etti. Horkheimer, İngilizce'ye sınırlı hâkimiyetinden dolayı Butler'ı yanlış anlamış olmaktan korkuyordu; bu nedenle, önerisini onaylamasını ve açık kılmasını istediği dört sayfalık bir mektup yazdı. Butler'ın cevabı kısa ve netti: "Beni gayet iyi anlamışsınız!"<sup>119</sup> Böylece, Frankfurt'ta devrimci ve Marksist olarak otuzlu yıllarda ortaya çıkan Uluslararası Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, kapitalist dünyanın merkezine, yani New York'a yerleşti. Marcuse Haziran'da, Löwenthal Ağustos'ta, Pollock Eylül'de ve Wittfogel çok geçmeden Amerika'ya geldi. Fromm, Chicago Institute of Psychoanalysis'in [Şikago Psikoanaliz Enstitüsü] ders vermesi için gönderdiği davet üzerine 1932'de ABD'ye gelmişti ve o tarihten itibaren de ABD'de kaldı. Bu insanlar, takip eden on yılda Amerikan kültür yaşamını oldukça zenginleştiren, Orta Avrupalı mülteci entelektüel dalgasının ilk gelenleri arasındaydılar.<sup>120</sup>

Bu geçiş zorluklar olmaksızın hiçbir surette gerçekleşemezdi. Yine de, Alvin Johnson'ın, New School for Social Research'teki [Yeni Toplumsal Araştırmalar Okulu] "sürgün üniversitesinin" üyeleriyle karşılaştırıldığında Enstitü'nün üyeleri şanslıydı; çünkü bu "üniversitenin" yeniden kuruluşunu kolaylaştıracak finansal kaynağı azdı ya da hiç yoktu. Aslında, kısmen ideolojik farklılıklardan kaynaklı olmasına rağmen<sup>121</sup>, iki mülteci grup arasında ortaya çıkan gerilimler, aynı zamanda onların çelişen finansal durumlarından dolayı gittikçe büyümüştü. Bununla beraber şunu da eklemek gerekir ki, daha sonraki yıllarda Enstitü daha az varlıklı mültecilere karşı güçlü bir sorumluluk duygusu besleyecekti. Enstitü üyeleri için sorunlar baş göstermeye başladığında, bu sorunlar finansal değil de daha ziyade herhangi bir göçmenin başına bela olabilecek dil ve kültürel adaptasyon sorunlarıydı. Entelektüellerin adaptasyon konusunda en zorlandıkları şey, daha sonra da göreceğimiz gibi, felsefi açıdan Enstitü'nün uyguladığı toplumsal araştırmalara dayanan yaklaşımıyla Amerikan sosyal

119. Montagnola'da Horkheimer'la, Mart 1969 tarihli görüşme.

120. Bakınız: Fleming ve Bailyn, *The Intellectual Migration*; Laura Fermi, *Illustrious Immigrants*, Chicago, 1968; *The Legacy of the German Refugee Intellectuals Salmagundi*, 10/11, Bahar 1969-Kış 1970; Helge Pross, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933-1941*, Berlin, 1955.

121. Otuzlarda Enstitü'nün çevirmeni ve editör yardımcısı olan ve çok iyi tanınan klasikçi M.I. Findley, New School'un, Enstitü'nün Marksizmine karşı antipatisini önemle vurguluyordu (Berkeley'de 31 Ocak 1972'de gerçekleştirilen görüşme).

bilimlerinin katı anti-spekülatif önyargısını koordine etmekte. Enstitü üyelerinin sürgün sırasında öğrendikleri Amerikan ampirik teknikler, savaştan sonra Almanya'ya beraberlerinde götürdükleri önemli bir kazanımdı; fakat bu yetenekler, kayda değer tereddütler olmaksızın kazanılmamıştı.

Genel olarak, Enstitü kendi geçmişini özellikle bir kenara fırlatıp atmaya ve tamamen Amerikalı olmaya istekli değildi. Bu isteksizlik, Avrupa'dan ayrıldıktan sonra bile yayımcı Félix Alcan'la çalışmaya devam etme kararlılığında da görülüyordu. Yeni Amerikalı meslektaşlarının *Zeitschrift*'i Amerika'da yayımlama yönündeki ricalarına direnen Enstitü, *Zeitschrift*'in Almanca yayımlanmaya devam etmesinin daha kolay olacağını düşünüyordu. Makaleler bazen İngilizce ve Fransızca yayımlanmasına ve özetler her bir Almanca makaleyi takip eden bu yabancı dillerde basılmasına rağmen, dergi savaşa kadar esas olarak Almanca çıkmaya devam etti. Aslına bakılırsa [*Zeitschrift*], Hitler'in değerini düşürmeye çok çabaladığı dilde basılan, kendi türündeki tek periyodik dergiydi. Böyle olunca da, *Zeitschrift*, Horkheimer ve diğerleri için, yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya olan Alman kültüründeki hümanist geleneğin korunması noktasında, çok önemli katkılar sağlıyordu. Aslında, Enstitü'nün kendi kendini tanımasındaki anahtar öğelerden biri, zayıflayan kültürün son karakolu niteliğindeki bu varlık duygusuydu. Dil ile düşünce arasındaki ilginin şiddetle farkında olan Enstitü üyeleri, sadece kendi dillerinde yazmaya devam ederek, Nazizmin, Alman olan her şeyle özdeşleştirilmesine karşı çıkabileceklerine ikna olmuşlardı. Almanca konuşulan ülkelerin çoğu, hiçbir biçimde nüshaları edinemese de, Enstitü, Hitler'in yenilgisinin ardından gerçekten de olduğu gibi, potansiyel okur kitlesi için birincil okur kitlesini kurban etmeye hazırdı. Bu kararın üzücü bir sonucu, Amerikan akademik topluluğundan kısmi soyutlanmasıydı; ki bu kaçınılmazdı. 1936 tarihinde, Columbia'da, Extension Division'da ders vermeye başlamasına ve yavaş yavaş farklı konularda bir dizi seminerler<sup>122</sup> geliştirmesine rağmen, Enstitü'nün odaklandığı nokta, teori ve araştırmaydı. Bir kez daha Morningside Heights üzerindeki evinde, tüm üyeleriyle birlikte güvende olan Enstitü, böylece, Avrupa'da başladığı çalış-

122. Enstitü tarafından 1936'dan 1938'e kadar verilen seminerlerin ve konferansların tam listesi için bakınız: *International Institute of Social Research: A Report on Its History, Aims, and Activities 1933-1938*, New York, 1938, s. 35-36.

malarına çok zorlanmadan yeniden başladı. (Enstitü'nün iç çevresinden sadece Adorno, birkaç yıl daha yurtdışında kalmıştı.)

Faşizmin Almanya'daki zaferiyle kendilerine gelmelerine karşın, Horkheimer ve diğerleri hâlâ geleceğe dair bir şekilde iyimserdiler. 1934 yılında "Heinrich Regius" şöyle yazmıştır: "Kapitalizmin alacakaranlığının, elbette bugünü tehdit eder gibi görünen, insanlığa ait karanlığı başlatması gerekmez."<sup>123</sup> Kapitalizmin krizini, geleneksel liberalizmin çöküşünü, yükselen otoriter tehlikeyi ve konuyla ilişkili diğerlerini yoğun olarak incelemeleri, Nazizmin yenilgisine yapabildikleri en iyi katkı gibi duruyordu. Her zamanki gibi çalışmaları, 1930'lar boyunca Horkheimer, Marcuse ve o kadar olmasa da Adorno'nun birincil uğraşı olan sosyal felsefeye dayanıyordu. İşte tam bu noktada, geleneksel Marksizmi yeniden incelemeleri çok önemliydi. Dolayısıyla şimdi bakmamız gereken, Eleştirel Teori'nin doğuşu ve gelişimi olacaktır.

---

123. Horkheimer [Regius], *Dämmerung*, s. 8.

## 2

# Eleştirel Teori'nin Doğuşu

Yaşamın bütünü, aklın doruklarından bakıldığında, kötü huylu bir hastalığa, dünya ise bir akıl hastanesine benziyor.

Goethe

Bütün sistemcilerden kuşku duyuyor ve onlardan uzak duruyorum. Sistem arzusu, bütünlükten mahrumiyettir.

Nietzsche

**E**leştirel Teori'nin özünde, kapalı sistemlere karşı bir antipati yatar. Eleştirel Teori'yi böylesi bir kapalı sistem biçiminde ortaya koymak, öncelikli olarak onun açık uçlu, derinlemesine araştırmaya dayanan ve tamamlanmamış niteliğini çarpıtmak demektir. Horkheimer'ın, kendi fikirlerini, Alman felsefesinin bilhassa özelliği olan hantal ciltlerde ifade etmek yerine makaleler ve aforizmalar biçiminde, açık bir şekilde ifade etmeyi seçmesi, elbette tesadüf değildi. Adorno ve Marcuse, bitmiş kitaplar üzerinden konuşmaya istekli olmalarına rağmen, bu kitapları pozitif ve sistematik felsefi ifadelerle dönüştürmeyi reddetmişlerdi. Bunun yerine, Eleştirel Teori, isminin de ima ettiği gibi, diğer filozofların ve felsefi geleneklerin bir dizi eleştirisi üzerinden ifade ediliyordu. Bu yüzden Eleştirel Teori'nin gelişimi, diyaloga dayanır; yani, Eleştirel Teori'nin kökeni, toplumsal fenomenlere uygulama iddiasında bulunduğu yöntemi kadar diyalektikti. Başka sistem-

lerin başına bela kesilen bir atsineği olarak Eleştirel Teori ancak kendi koşulları içinde değerlendirilirse tam olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla bu bölümde yapmaya çalışacağımız şey, 1930'larda ilk ortaya çıktığı şekliyle, Eleştirel Teori'yi hem diğer düşünce okullarıyla hem de değişen toplumsal gerçeklikle karşıt etkileşim bağlamında, sunmak olacaktır.

Eleştirel Teori'nin kökenlerinin gerçek kaynağının izini sürmek belki de, on dokuzuncu yüzyılın Alman entelektüel tarihindeki en olağanüstü on yıl olan 1840'ların entelektüel mayasının geniş bir analizini gerektirecektir.<sup>1</sup> O zamanlar hızlı bir biçimde gerçekleşen modernleşmeyi bir rotaya sokan Hegel'in felsefi kavrayışını, Almanya'nın toplumsal ve felsefi fenomenlerine ilk uygulayanlar Hegel'in ardıllarıydı. İşte Sol Hegelci olan bu halefler, çok geçmeden, aralarındaki en yetenekli kişinin, Karl Marx'ın gölgesinde kalacaklardı. Marksistler kadar Marksist-olmayanların da kabul ettiği, toplumsal gerçekliğe daha "bilimsel", yer yer pozitivist bakan bir anlayış, zamanla Genç Marx'ın da paylaştığı, Sol Hegelcilerin felsefi düşünme biçiminin yerini aldı.<sup>2</sup> On dokuzuncu yüzyılın sonunda, genel olarak sosyal teori, aşağıda anlatacağımız anlamda "eleştirel" ve "negatif" olmayı bırakmıştı.

Marksistlerin, Marx'ın düşüncesinin Hegelci köklerini yeniden değerlendirme çabaları, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonrasına ertelendi; bunun nedenlerini Karl Korsch, 1923'te *Grünberg Arşivi*'nde ayrıntılarıyla açıklamıştı.<sup>3</sup> İşte ancak ondan sonra, bilimsel savlarına rağmen ya da belki de bu bilimsel savlardan dolayı, Marx'ın kendisinin parçalamaya giriştiği bir çeşit metafiziğe dönüşen Marksist toplum teorisi hakkında ciddi epistemolojik ve metodolojik sorular ortaya atıldı. Ne gariptir ki, Marx'ın düşünürler arasında en çok metafizik yaklaşımları olan Hegel'e borcu konusundaki yeni bir anlayış, bilimcilik arka kapısından

1. Sol Hegelci tartışmalar için bakınız: George Lichtheim, *The Origins of Socialism*, New York, 1969 ve *Marxism: An Historical and Critical Study*, New York ve Londra, 1961; Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968; Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, New York, 1964.

2. Negatif sosyal teoriden pozitif sosyal teoriye geçiş ile ilgili bir yaklaşım için bakınız: Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, New York, 1960 ve Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1971.

3. Orijinal başlığı *Grünberg Arşivi*'nde 1923'te yayımlanan, *Marxismus und Philosophie* (Frankfurt, 1966) çalışmasında Korsch, İkinci Enternasyonel'in reformist politikaları ve Marksizm ile eşdeğer gördüğü mekanik, diyalektik olmayan materyalizm arasındaki bağlantıyı tartışıyordu.

"Kaba-Marksizme" giren metafiziğin farklı bir türünü dinamitlemeye yardım ediyordu. Hegel'in dünyayı kuran şey olarak bilince yaptığı vurgu, İkinci Enternasyonal'in teorisyenlerinin pasif materyalizmine meydan okuyordu. İşte Croce ve Dilthey gibi Marksist olmayan teorisyenler, savaştan önce Hegel'e yönelik felsefi ilgiyi canlandırmak suretiyle bu temeli hazırlamışlardı. Aynı dönem süresince, Sorel'in kendiliğindenlik ve öznellik vurgusu aynı zamanda, İkinci Enternasyonal'in ortodoks yandaşlarının savunduğu mekanik materyalizmi baltalayan bir rol üstlenmişti.<sup>4</sup> Marksist kamp içerisinde, Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* adlı çalışmaları, 1920'lerin başlarında Marksizmin felsefi boyutunun tekrar geri kazanılmasında en etkili ve teşvik edici unsurlardı.<sup>5</sup> Onların tartıştığı çoğu şey, Marx'ın uzun zamandır ihmal edilen Paris el yazmalarının yayılmasıyla ortaya çıkarılan yeni keşiflerle birlikte, on yıl sonra doğrulanmış oldu. O ya da bu nedenden dolayı bu düşünürlerin çabaları gücünü kaybettiğinde, Marksist teoriyi yeniden canlandırma görevini, ilk olarak Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde ki genç düşünürler üstlendi.

O halde bir açıdan, Frankfurt Okulu'nun 1840'larda Sol Hegelcilerin kaygılarına bir geri dönüşü ifade ettiği iddia edilebilir. Eleştirel teorisyenlerin ilk kuşağı gibi, Frankfurt Okulu'nun üyeleri de, felsefe ve toplumsal analizin bütünleştirilmesiyle ilgileniyorlardı. Frankfurt Okulu'ndakiler de aynı şekilde, Hegel'in geliştirdiği diyalektik yöntemle alakadar olmuş ve kendi selefleri gibi bu yöntemi materyalist bir yöne çevirmeye çabalamışlardı. Son olarak, birçok Sol Hegelci gibi, insan *praksisi* aracılığıyla özellikle toplumsal düzenin dönüşümünün olasılıklarını araştırmakla ilgilenmişlerdi.

Bununla birlikte, aradan geçen yüzyıl, bu teorisyenlerin teori kurmaya yönelik koşullarını farklılaştıran büyük değişimleri beraberinde getirmişti. Sol Hegelciler, klasik Alman idealistlerinin

4. Dilthey, Croce ve Sorel hakkındaki tartışma için bakınız: H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, 1958, s. 161-229. Lukács, Macar Sosyal Demokratların sol muhalefetinin ruhani hocası olan Ervin Szabo'nun Sorelci tutumlarından fazlasıyla etkilenmişti. Lukács'ın 1967'de *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yazdığı önsöze bakınız: Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, Mass., 1971, s. x.

5. Onların etkileri ile ilgili tartışma için bakınız: Furio Cerutti, "Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus", *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Der. Oskar Negt, Frankfurt, 1970.

doğrudan halefiyken, Frankfurt Okulu Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl ve diğerleriyle birlikte Kant'tan ve Hegel'den ayrılıyordu; ki burada Marksizmin sistemleştirilmesinin kendisinin başlı başına bir ayırım olduğunu vurgulamaya bile gerek yok. Sonuç olarak, Eleştirel Teori, Hegel'i teorik alandan çıkararak bir grup rakibe karşı kendini yeniden ispat etmek zorundaydı. Kuşkusuz Eleştirel Teori, onların bazı fikirlerinden etkilenmekten kaçamayacaktı. Fakat daha da önemlisi, iki dönem arasında toplumsal, ekonomik ve politik koşullardaki hayatı değişiklikler, yeniden canlanan Eleştirel Teori üzerinde açık bir şekilde etkide bulundu. Aslına bakılırsa, Eleştirel Teori'nin öncüllerine göre, bu kaçınılmazdı. Sol Hegelciler, kapitalist modernleşmenin hissedilmeye başlandığı Almanya'dan yazıyorlardı. Frankfurt Okulu döneminde ise, Batı kapitalizminin önde gelen temsilcilerinden biri olarak Almanya'yla birlikte, Batı kapitalizmi, büyüyen tekellerin ve ekonomide artan devlet müdahalesinin hâkim olduğu niteliksel olarak yeni bir aşamaya girmişti. Sol Hegelciler için sosyalizmin varolan tek gerçek örnekleri izole edilmiş birkaç ütopyacı topluluktu. Buna karşılık Frankfurt Okulu'nun elinde, üzerinde düşünüp taşınacağı, Sovyetler Birliği'nin muğlak başarısı vardı. Son, belki de en önemli nokta, ilk eleştirel teorisyenlerin, toplumda "negatif" (yani devrimci) yeni bir gücün, yani proletaryanın, coşkulu olduğu bir zamanda yaşamalarıydı; bu güç, onların felsefelerini gerçekleştirmelerini sağlayacak faktör [*agent*] olarak görülecekti. 1930'lara kadar, proletaryanın toplumla bütünleşmesinin işaretleri gittikçe daha çok görünür oldu; bu durum özellikle Enstitü üyeleri Amerika'ya göç ettikten sonra netleşti. Bu sebepten, 1840'larda Eleştirel Teori'nin ilk kuşağının eleştirisinin, gerçek tarihsel "öznenin" varoluşuna dayanan toplumun "içkin" [*immanent*] eleştirisi olduğu söylenebilir. Yirminci yüzyılda yeniden doğduğu dönemde Eleştirel Teori, devrimci işçi sınıfının zayıflamasıyla gitgide bir "aşkınlık" [*transcendence*] durumunun içerisine sıkıştırılıyordu.

Ancak 1920'lerde bu işaretler hâlâ açık ve net değildi. Lukács'ın kendisi, işçilerin gerçek çıkarlarını temsil edebilecek olanın gerçekten de Parti olduğuna karar kılmadan önce, tarihin "hem öznesi hem de nesnesi" olarak işçi sınıfının işlevine vurgu yapıyordu. *Alacakaranlık*'tan, Birinci Bölüm'de alıntılanan pasajın gösterdiği gibi, Horkheimer, Alman proletaryasının, keskin bölünmesine

rağmen, tamamen zayıf olmadığına inanıyordu. Enstitü'nün genç üyeleri, daha ortodoks olan eskilerin inançlarını, sosyalizmin gelişmiş Batı Avrupa ülkelerinde hâlâ gerçek bir olasılık olabileceği yönündeki inançlarını paylaşıyorlardı. Bu durum açıkça, Enstitü'nün göç öncesi çalışmalarının çoğunun tutarlı, cesaretlendirici tavrına yansıyor.

Fakat Enstitü'nün Columbia Üniversitesi'ne yerleşmesinin ardından, bahsi geçen tavır, kötümser bir yönde hafif bir değişime uğradı. *Zeitschrift*'teki makaleler, itinayla "Marksizm" ya da "komünizm" gibi sözcükleri kullanmaktan kaçınıyordu; bunun yerine "diyalektik materyalizm" ya da "materyalist toplum teorisi" gibi ifadeler kullanılıyordu. Bu çalışmalar yayıma hazırlanırken dikkatli bir şekilde inceleniyor ve yazarların düşüncelerindeki devrimci muhteva bertaraf ediliyordu. Enstitü'nün Amerikan bibliyografisinde<sup>6</sup> Grossmann'ın kitabının adı, orijinal adında yer alan *law of collapse* [çöküş yasası] ifadesine yer verilmeden, *The Law of Accumulation in Capitalist Society* olarak kısaltıldı. Kuşkusuz bu değişimlerin nedeni kısmen, Enstitü üyelerinin, Columbia Üniversitesi'nde kendilerini içinde buldukları hassas durumla ilişkiliydi. Aynı zamanda bu değişiklikler, Enstitü'nün Sovyet kampının ortodoksluğuyla özdeşleştirdiği, bir çeşit Marksizme yönelik temel hoşnutsuzluklarının bir yansımasıydı. Fakat buna ek olarak, bahsi geçen değişimler, proletaryanın devrimci potansiyelinde Marksistlerin geleneksel olarak hissettikleri o asıl güvenin gittikçe kaybolmaya başladığını ifade ediyordu.

Frankfurt Okulu üyelerinin Marksist gelenek dışı felsefi eğitimleri, bu yeni durumu anlaşılabilir kılacak, özünde hâlâ Marksist bir çerçevesi olan, yeni bir perspektifi ortaya koyma çabalarında yararlı oluyordu. Marksizmin yeniden canlandırılmasına katkıda bulunmuş olan Lukács, Gramsci, Bloch, Sartre, Merleau-Ponty gibi diğer yirminci yüzyıl düşünürlerine benzer biçimde, Frankfurt Okulu'nun üyeleri de, kariyerlerinin ilk evrelerinde, daha öznelci, hatta idealist filozoflardan etkilenmişlerdi. Enstitü'nün bütün çalışmalarının tutumunu belirleyen Horkheimer, Hegel ve Marx'tan etkilenmeden önce Schopenhauer ve Kant ile ilgilenmişti. Bu yüzden, Horkheimer'ın 1960'larda Schopenhauer'a il-

6. *International Institute of Social Research: Report on Its History and Activities, 1933-1938*, New York, 1938, s. 28.



gisine ilişkin açıklaması<sup>7</sup>, farz edilenin tersine, ömür boyu Hegel-leşmiş Marksizmin prensiplerini inkâr etmekten ziyade ilk aşka bir geri dönüştü. Aslında, Horkheimer'ın gerçekten felsefede ilk okuduğu kitap, Schopenhauer'un *Aphorismen zur Lebensweisheit*<sup>8</sup> adlı eseri idi. Schopenhauer'un bu çalışmasını Horkheimer'a Pollock, savaştan önce Brüksel'de birlikte Fransızca çalıştıklarında vermişti. Horkheimer ve Löwenthal öğrencilik yıllarında Frankfurt'taki Schopenhauer Gesellschaft'ın [Schopenhauer Topluluğu] üyesiydiler. O dönemde Horkheimer ayrıca Kant ile çok fazla ilgileniyordu; onun ilk çalışması, Hans Cornelius danışmanlığında 1925'te *Habilitation* için yazdığı, Kant'ın *Kritik der Urteilkraft* çalışmasının bir analiziydi.<sup>9</sup>

Hans Cornelius'un, Horkheimer'ın gerçek bir akıl hocası olduğunu söyleyebiliriz. Cornelius'un danışmanlığında okuyan Pollock'un hatırladığı kadarıyla, "Cornelius'un onun üzerindeki etkisini tahmin etmek son derece güçtü".<sup>10</sup> Bu etki, teorik bakış açısından çok kişisel bir bakış açısından daha doğru görünüyordu. Sınıflandırmak her ne kadar zor olsa da, Cornelius'un felsefi perspektifi, Kantçı idealizme karşı, anti-dogmatik bir anlayış içindeydi ve deneyimin önemine vurgu yapıyordu. İlk yazıları Avenarius ve Mach'ın etkisini yansıtıyordu; ancak daha sonraki yazılarında, onların *Empiriokritizismus* [ampirik-eleştiri]" anlayışından uzaklaşmış ve bir tür fenomenolojiye yaklaşmıştı.<sup>11</sup> Horkheimer Cornelius'un öğrencisi olduğunda, Cornelius kariyerinin doruğundaydı; "tutkulu bir öğretmendi... birçok açıdan Alman üniversitesindeki profesör tasavvurunun karşıtı bir görüntü sergiliyordu ve bu, meslektaşlarının çoğunun karşı çıktığı bir görüntüydü".<sup>12</sup>

7. Örneğin bakınız: Max Horkheimer, "Schopenhauer Today", *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Der. Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr., Boston, 1967.

8. Horkheimer ile görüşme, Mart 1969, Montagnola [*Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012 (ç.n.)].

\* *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2011. (ç.n.)

9. Horkheimer, *Kants Kritik der Urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Stuttgart, 1925.

10. Pollock'tan bana gelen, 24 Mart 1970 tarihli mektup.

\*\* Ampiryokritizizm [bkz. Lenin: "Materyalizm ve Ampiryokritizizm"]. (ç.n.)

11. Hans Cornelius, "Leben und Lehre", *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Der. Raymund Schmidt, c. II, Leipzig, 1923, s. 6.

12. Pollock'tan bana gelen, 24 Mart 1970 tarihli mektup.

Genç Horkheimer, öğretmeninin bu eleştirel duruşunu benimsemiş gibi görünse de, düşüncesinde Cornelius felsefesinin özünden kalan çok az şey vardı; özellikle de ilgi alanı Hegel ve Marx okumalarıyla tahrik edildikten sonra. Cornelius'un hümanist kültürel kaygıları, Horkheimer üzerinde bir etki bırakmış gibi görünüyordu. 1863'te Münih'te, bestecilerden, ressamalardan ve sanatçılardan oluşan bir ailede dünyaya gelen Cornelius, hayatı boyunca estetik ilgi alanlarının peşinden koşmayı sürdürdü. Hem heykel hem de resim konusunda yetenekli olan Cornelius, İtalya'ya sık sık yolculuk yapıyordu. Burada, hem klasik sanatta hem de Rönesans sanatında uzman olmuştu. 1908'de *Die Elementargesetze der bildenden Kunst*<sup>13</sup> adlı çalışmasını yayımladı ve savaş zamanı süresince Münih'te bir sanat okulunun yöneticiliğini yaptı.

Ayrıca Horkheimer, Cornelius'un ilerici politik eğilimlerinden kesin olarak etkilenmişti. Cornelius, bariz bir enternasyonalisti ve Almanların savaş girişimlerine muhalifti. Marksist olmamasına rağmen, Cornelius, Frankfurt fakültesinin daha muhafazakâr üyelerince açıksözlü bir radikal olarak değerlendiriliyordu. Ayrıca Cornelius'un kültürel kötümserliğinin, Horkheimer üzerinde kesin bir etkisi vardı. Cornelius, bu kültürel kötümserliği ilerici politik anlayışıyla birleştiriyordu. Pollock'un anımsadığı kadarıyla, "Cornelius hiçbir zaman o günkü uygarlık anlayışı hakkında fikirlerini ve ümitsizliğini açıkça itiraf etmekten kaçınmamıştı".<sup>14</sup> Weimar'ın ilk yıllarında elbette birçokları tarafından kabul edilen, (Cornelius'un benimsediği) neredeyse vahiy niteliğindeki tavrın bir örneğini, 1923'te yazdığı otobiyografi tarzındaki taslakta bulabiliriz:

İnsanlar, kendilerinde ve şeylerde sofu olanı tanıma yeteneğine sahip olduklarını unutmuşlardı: Doğa ve sanat, aile ve devlet onlar için duyular olarak sadece ilgiye layıktı. Bu yüzden onların yaşamı anlamsızca akmaktaydı ve paylaştıkları kültür içten içe boştu ve çökmeye layık olduğundan da çökecekti. Bununla beraber, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu yeni din, ilk olarak bu kültürün yıkıntılarında ortaya çıkacaktır.<sup>15</sup>

Genç Horkheimer, Spengler yanlısı bir öngörüü kabul etmeye o kadar da hevesli değildi; ancak zamanla Cornelius'un duruma

13. Cornelius, *Die Elementargesetze der bildenden Kunst*, Leipzig, 1908.

14. 24 Mart 1970 tarihli, Pollock'tan gelen mektup.

15. Cornelius, "Leben und Lehre", s. 19.

dair değerlendirmesini benimsemeye başladı. Bununla beraber yirmilerde, işçi sınıfının devrimci potansiyelinden hâlâ etkileniyordu. Dolayısıyla, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne ilişkin analizi, teslimiyet ya da umutsuzluk konusunda bize çok az kanıt veriyordu. Bunun yerine, *praksisin* aynı anda kültürel bir yeniliğe öncülük ederken, toplumsal düzenin çelişkilerini alt edebileceğine ilişkin görüşüne açıklık getiriyordu. Ayrıca Kant'tan, asla vazgeçemeyeceği birtakım fikirler edinmişti.

Horkheimer'in Kant okuması, onun bireyselliğin, bütünselliğin talepleri altında hiçbir zaman tamamıyla yok edilemeyecek bir değer olarak, önemine ilişkin duyarlılığının artmasına hizmet etmişti. Bu okuma ayrıca, daha çok ortodoks Marksistler tarafından savunulan yansıma teorisini [*the copy theory of perception*] benimsemesini engellemiş, bilgi sürecinde [*cognition*] aktif öğelere verdiği değeri artırmıştı. Bununla birlikte, Kant okumaları şu konuda onu ikna edememişti: fenomen-numen, saf akıl-pratik akıl gibi düalizmlerin kaçınılmazlığı. Kant, bu ikilikleri aşılmaz olarak varsayıyordu. Çalışmasını sonlandırırken, Horkheimer, bu karşıtlıklar henüz aşılmamış olsa da, onların aşılmaması için hiçbir zorunlu neden göremediğini açıkça ifade ediyordu. Kant'ın irade ile bilgi, pratik akıl ile saf akıl arasındaki temel ikiliği uzlaştırılabilir ve uzlaştırılmalıydı.<sup>16</sup> Böylesi bir argümantasyonla Horkheimer, Hegel'in Kant eleştirisinin kendi eleştirisi üzerindeki etkisini göstermiş oluyordu. Hegel gibi Horkheimer da, en nihayetinde bilişsel bilginin ve normatif buyrukların, "olan" ile "olması gereken" in birbirinden ayrılamayacağı görüşündedir.

Yukarıda bahsettiğimiz sebepten dolayı ve aklın doğası, diyalektikğin önemi, substantif bir mantığın [*substantive logic*] varlığı gibi meselelere dair Hegel'le olan diğer benzerlikler yüzünden, Eleştirel Teori'yi Hegelleşmiş bir Marksizm olarak betimlemek çok cazip geliyordu.<sup>17</sup> Hal böyleyken, birbirinden farklı temel

16. *A.g.e.*, s. 65. İlginç bir şekilde, Horkheimer, 1962'de Kant'la ilgili yazdığında ("Kants Philosophie und die Aufklärung", *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967, s. 210), Kant'ı felsefesindeki harmonik olmayan ve eleştirel öğeler için övüyordu.

17. Dolayısıyla şu anonim makalede yorumlanmıştı: "From Historicism to Marxist Humanism", *Times Literary Supplement*, 5 Haziran 1969, s. 598. Makale George Lichtheim'a aitti. Eleştirel Teori için Hegel'in önemine dair tartışma için bakınız: Friedrich W. Schmidt, "Hegel in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule", *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*.

meseleler konusunda Horkheimer, Hegel ile arasına belli bir mesafe koymuştu. Özellikle Hegel'in metafizik tasarımlarını ve mutlak doğruya ilişkin iddiasını reddediyordu. *Alacakaranlık*'ta şöyle yazmıştı: "Metafizikçiler ne kadar haklıdır bilemiyorum; belki de, bir yerlerde özellikle çok güçlü ve etkili bir metafizik sistem ya da fragman vardır. Ancak şunu biliyorum ki, metafizikçiler, insanların çektiği acılardan genellikle pek etkilenmemişlerdir."<sup>18</sup> Üstelik "bütün gerçeğin" bir parçası olarak, her karşıt görüşe müsamaha gösteren bir sistem, kaçınılmaz şekilde pasif uygulamalara sahip olacaktı.<sup>19</sup> Hegel'in sistemi gibi her şeyi kapsayan bir sistem, statükoyu haklı çıkaran teodise\* [*theodicy*] olarak hizmet verecekti. Aslına bakarsanız, Marksizm gerçeğin anahtarı iddiasında bulunan bir sistem olarak kemikleştiği ölçüde, o da aynı hastalığın kurbanı olacaktı. Horkheimer'a göre<sup>20</sup>, Marksizmin gerçek amacı, değişmez doğruların ortaya çıkarılması değil, toplumsal değişimi hızlandırmaktı.

Horkheimer, Hegel'in metafiziğine ilişkin diğer itirazlarını başka bir yerde dile getirdi.<sup>21</sup> Horkheimer'in en büyük eleştirisi, belki de Hegel düşüncesinin temeli olan bir düstura ayrılmıştı: Bütün bilginin, sonsuz öznenin öz-bilgisi olduğuna ilişkin kabul; başka bir ifadeyle, özdeşliğin, mutlak öznenin temel önceliğine dayanan özne ile nesne, zihin ile madde arasında var olduğuna ilişkin kabul. Horkheimer şöyle yazmıştı: "Tin kendisini ne doğada ne de tarihte tanıyabilir; hatta tin, şaibeli salt bir soyutluk olmasaydı bile, gerçeklikle özdeş olamaz."<sup>22</sup> Aslında mutlak anlamda "düşünce" yoktur; sadece içinde buldukları sosyo-ekonomik koşullara dayanan somut insanların özel düşüncesi vardır. Mutlak anlamda bir "varlık" yoktur; aksine "varolanın bir çokluğu" vardır. Ne de bunun gibi bir "varlık" vardır; aksine "dünyada birçok varlık" vardır.<sup>23</sup>

Özdeşlik teorisini reddederek, Horkheimer, aynı zamanda bu teorinin Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yeniden ortaya çıkı-

18. Horkheimer [Heinrich Regius], *Dämmerung*, Zürih, 1934, s. 86.

19. Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", *ZFS* IV, 3, 1935, s. 333.

\* Felsefi tanrıbilim de diyebiliriz. Tanrı'nın tedbirlerini, en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın/kötülüğün gerekli olduğunu iddia ederek haklı çıkarmaya çalışan bir felsefe anlayışı. (ç.n.)

20. Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?", *Grünberg Arşivi* XV, 1, 1930, s. 34.

21. Horkheimer, "Hegel und die Metaphysik", *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. Geburtstag*, Leipzig, 1932.

22. *A.g.e.*, s.197.

23. *A.g.e.*, 192.

şını da dolaylı yoldan eleştiriyordu. Lukács için proletarya, hem özne hem de tarihin nesnesi olarak vardı; bu yüzden nesnel bir gerçeklik ve insanın kendisinin yarattığı bir şey olarak özgürlüğün birleştirilmesine dair klasik Alman idealist hedefi gerçekleştirmiş oluyordu. Daha sonraki yıllarda, Lukács, tarihteki öznesne özdeşliği ile ilgili varsayımının temelini oluşturan metafizik önermeyi saptamıştı: "İnsanlığın gerçek tarihinin öznesi ile nesnesinin özdeşliği olarak görülen proletarya, idealist düşünce yapılarını aşan materyalist bir gerçekleşme değildir. Aksine bu, Hegel'den daha ileri giden bir Hegelcilik, her bir olası gerçeklik üzerine korkmaksızın dikilen bir anıttır ve nesnel olarak Usta'nın kendisini aşma çabasıdır."<sup>24</sup> Bu kelimeler 1967'de, Lukács'ın uzun zaman önce argümanlarını reddetmeyi düşündüğü bir çalışmanın yeni basımı için sarf edilmişti. Lukács'ın bu özeleştirisinin nedenleri, önemli ölçüde spekülasyona neden olmakla kalmamış, bir o kadar da eleştiriye uğramıştı. Bununla birlikte, tartışmasının merkezindeki metafizik öze işaret ederek Lukács, Horkheimer'in neredeyse kırk yıl önce özdeşlik teorisi hakkında söylediği şeyi tekrarlamaktan başka bir şey yapmış olmuyordu.

Horkheimer için mutlak fikrine dayalı bütün anlayışlar, bütün özdeşlik teorileri şüpheliydi. Daha sonra tartışacağı,<sup>25</sup> dinin kendi içinde barındırdığı mutlak adalet fikri bile, gerçek olmayan bir niteliğe sahipti. Adaletin eksiksiz yerine getirilmesi tasavvuru "tarihte hiçbir zaman gerçekleşemez çünkü daha iyi bir toplum varolan düzensizliğin yerini aldığı ve daha iyi bir toplum oluştuğunda bile, geçmişte yaşanan sefalet telafi edilemeyecek ve kuşatıcı doğanın acısı giderilemeyecektir".<sup>26</sup> Sonuç olarak, onun anladığı kadarıyla felsefe, her zaman kedere dair kaçınılmaz bir işareti dile getiriyor fakat bunu tevekküle [*resignation*] düşmeden yapıyordu.

Horkheimer, Hegel'in özdeşlik teorisine saldırırsa da, yine de, on dokuzuncu yüzyılın bu konudaki benzer eleştirisinin aşırı noktalara taşındığını düşünüyordu. Pozitivistler, Hegel'in Mutlak Tin felsefesinin ontolojik iddialarını reddederek, aklın, gerçek

24. G. Lukács, *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinci, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2014], s. xxiii.

25. Horkheimer, "Gedanke zur Religion", *Kritische Theorie*, Der. Alfred Schmidt, Frankfurt, 1968, 2 cilt, orijinali "Nachbemerkung", *ZFS*, c. IV, I, 1935.

26. A.g.e., s. 375. Ayrıca bakınız: Horkheimer (Regius), *Dämmerung*, s. 55.

olan hakkında doğru ya da yanlış yargıda bulunma hakkını gasp etmiş oluyorlardı.\* Onların aşırı önyargıları, tek yanlı bir biçimde olguların ilahlaştırılmasına yol açıyordu. Horkheimer baştan itibaren, metafizik sistemleştirme ile antinomik ampirizm arasında Hobson'ın dayattığı seçimi reddetti. Bunun yerine, Horkheimer, diyalektik bir sosyal bilimin olasılığını savunuyordu. Diyalektiğe dayanan bu sosyal bilim, özdeşlik teorisinden kaçınacak ama aynı zamanda gözlemciye deneyimin verilerinin ötesine geçme hakkı verecekti. Eleştirel Teori'ye üstünlük kazandıran şey, büyük oranda iki alternatif de pabuç bırakmamasıydı.

Horkheimer'in metafiziğe olan düşmanlığı, kısmen kabul edilmiş doğruluklardan oluşan bir organa dönüşmesi yüzünden Marksizmin kemikleşmesine verdiği bir tepkiydi. Fakat bunun da ötesinde, onun metafiziğe olan bu düşmanlığı, Hegelci ve Marksist olmayan felsefe okumalarının etkisini yansıtıyordu. Schopenhauer'un aklı ve iradeden oluşan dünyayı birleştirme olasılığı konusundaki aşırı kuşkuculuğunun, kesinlikle Horkheimer üzerinde bir etkisi vardı. On dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşamış, Nietzsche, Dilthey ve Bergson gibi üç filozofun etkisi çok daha önemliydi. Bu üç filozof, düşüncenin insan yaşamıyla olan ilişkisine vurguda bulunuyordu.

Horkheimer için<sup>27</sup>, bahsi geçen filozofların sayesinde gün yüzüne çıkan *Lebensphilosophie* (yaşam felsefesi), soyut rasyonalizmin artan sertliğine karşı protestonun yanı sıra ileri kapitalizmin yönetiminde yaşamı karakterize eden ve bireysel varoluşa eşlik eden tek tipleşmeye (standartlaşmaya) karşı meşru bir protestoyu da dile getiriyordu. Yaşam felsefesi, burjuva ideolojisinin vaatleri ile burjuva toplumundaki günlük hayatın gerçekliği arasındaki uçuruma işaret ederek, onu suçlu buluyordu. Horkheimer, yaşam felsefesinin gelişmesinin, kapitalizmin kendisindeki temel bir değişime karşılık geldiğini ileri sürüyordu. Aklın ve gerçekliğin birliği konusundaki bazı klasik idealistlerin ilk iyimser görüşleri, bireysel girişimcinin kendi öz faaliyetleri ile bir bütün olarak eko-

\* Tarihi boyunca, "pozitivizm" Frankfurt Okulu tarafından, nominalist, fenomenalizm yanlısı (yani özcülük karşıtı), ampirik olan ve sözde bilimsel yöntemi benimseyen felsefi akımları kapsamına aldığı için serbest bir şekilde kullanıldı. Bu başlıklar altında gruplandırılan karşıtlarının pek çoğu, örneğin Karl Popper gibi, terimin uygulanabilirliğini protesto ediyordu.

27. Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwertigen Philosophie", *ZFS* III, I, 1934, s. 9.

nominin işlevi arasında bir uyum olduğunu kabul etmesine denk düşüyordu. Bu fikrin erozyona uğraması, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki tekelci kapitalizmin büyümesiyle oldu. On dokuzuncu yüzyılın sonunda bireyin rolü, bütünlükle uyum içerisinde olacağı yerde bütünlüğe yenik düşmüştü.<sup>28</sup> *Lebensphilosophie*, aslında bu değişime karşı öfke dolu bir çılgıktı. Bu eleştirel öge sayesinde, Horkheimer, yaşam filozoflarının "irrasyonalizmini"<sup>29</sup>, bu filozofları bayağılaştıran yirminci yüzyıl düşünürlerinin irrasyonalizminden ayırmak konusunda son derece dikkatliydi.

1930'larda, Horkheimer, akla yapılan saldırıların, insanı ege-men düzenin saçmalığına razı etmek için tasarlandığını ileri sürüyordu.<sup>30</sup> Yaşama bu sözde trajik bakış, zorunlu olmayan sefaletin kabul edilmesinin üstü kapılı bir gerekçesiydi. *Leben* (yaşam) ile *Dienst* (hizmet) eşanlamlı hale gelmişti. Bir zamanlar eleştirel olan, şimdi ideolojik olmuştu. Bu, bilime yönelik saldırı için de doğrudu; bu saldırı, *Lebensphilosophen*'in [yaşam filozofları] elinde, bilimciliğin iddialarına karşı haklı bir düzelticiyken, 1930'larda bozularak her türlü bilimsel düşüncenin geçerliliğine yönelik topyekûn bir saldırı halini almıştı. 1937 yılında, Horkheimer şunları dile getiriyordu: "Bilimin felsefi küçümsenişi, özel hayatta bir rahatlama, toplumda ise bir aldatmadır."<sup>31</sup>

Otuzların irrasyonalizmini öncelikle pasifliğin bir ideolojisi olarak görmek suretiyle<sup>32</sup> Horkheimer, Nazilerin faydalanmış olduğu bu irrasyonelliğin dinamik ve yıkıcı yanını göz ardı ediyordu. Bu, onun analizindeki kör noktaydı. Fakat bir başka biçimiyle, Horkheimer, analizinin tarihsel gelişimine ait tartışmayı zenginleştiriyordu. Farklı türlerdeki irrasyonalizmler arasında ayrımlar yaparak, Horkheimer, neredeyse (sonradan Lukács'ı da içeren) bütün Marksistlerin *Lebensphilosophie*'ye yönelik sürdürdüğü düşmanlık geleneğiyle bağını kopardı.<sup>33</sup> İrrasyonalizmin anti-sistematik dürtüsünün onaylanmasına ek olarak Horkheimer, hem Dilt-

28. Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", *ZFS* II, 1, 1933, s. 3-4.

29. "Zum Rationalismusstreit", s. 36.

30. *A.g.e.*

31. Horkheimer, "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *ZFS* VI, 1 (1937), s. 9.

32. Karl Mannheim, şu makalesinde benzer hususa değiniyor: "Conservative Thought", *From Karl Mannheim*, Der. Kurt H. Wolff, New York, 1971, s. 213 ve sonraki sayfa. Ancak bu makale, Naziler kontrolü ele almadan önce, 1925'te yazıldı.

33. Bakınız: Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft, Werke*, c. IX, Neuwied, 1961. Burada Lukács, Dilthey, Simmel ve diğerlerinde, özellikle de *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ortaya çıktıkları biçimleriyle, kendi asıl kökenlerini reddediyor.

hey hem de Nietzsche'nin çalışmalarında bireye yapılan vurguyu övgüye değer buluyordu. Onlar gibi, Horkheimer da tarihi anlama konusunda bireysel psikolojinin önemine inanıyordu.<sup>34</sup> Onların bu alandaki çalışmaları, Eleştirel Teori'yle bütünleşmesini umduğu psikanaliz kadar zekice yaklaşımlar içinde olmasa da, Horkheimer bireysel psikolojiyi, liberalizmin ve ortodoks Marksizmin dayandığı içi boş faydacılıktan çok daha anlamlı buluyordu.

Bununla birlikte, Horkheimer'in, Dilthey'in metodolojisine ait<sup>35</sup> tartışmasını açık kılan şey şuydu: Horkheimer tarihsel açıklamalara bütünüyle psikolojik bir yaklaşım içinde olmayı reddediyordu. Dilthey'in *Verstehende Geisteswissenschaft* kavramı (doğa bilimlerinin yöntemlerinden ziyade kendi anlama ve yeniden deneyimleme yöntemlerine dayanan bir sosyal bilim), şüphesiz, Horkheimer'in da benimsediği tarihsel yapıların anlamlılığının kabul edilmesini kapsıyordu. Onun reddettiği şey, zihninde konuyu yeniden deneyimleyen tarihçi tarafından bu anlamın sezgisel olarak kavranacağına yönelik varsayımdı. Horkheimer'a göre, bu kavramın altında yatan, özne nesne özdeşliği konusunda Hegelci anlayışa benzeyen görüştü. İç yaşamın verileri, geçmişin belirgin yapısına ayna tutmaya yetmiyordu çünkü geçmiş her zaman bilinçli olarak insanlar tarafından yapılmıyordu. Marx'ın işaret ettiği gibi, geçmiş genel olarak bireylerin "arkasından ve onların iradesine karşı" gerçekleşiyordu. Bunun her zaman bu şekilde olması gerekmediği ise başka bir meseleydi. Aslında, Vico, Horkheimer'in ilk entelektüel kahramanlarından biriydi<sup>36</sup>; insanların tarihi doğadan daha iyi anlayabileceğini savunan ilk kişi Vico'ydu çünkü ona göre insanlar tarihi yapardı oysa Tanrı doğayı yaratırdı. Bununla beraber, bu bir gerçeklik değil bir amaçtı. Aksine Horkheimer, kötümser bir şekilde şunu fark etmişti: Modern yaşamdaki eğilim, tarihsel olayların bilinçli belirlenimine yönelmek yerine ondan uzaklaşıyordu. Bu yüzden, der Horkheimer, tarih Dilthey'in umut ettiği gibi basit bir yoldan "anlaşılamaz"; aksine tarih, "anlatılmak" zorundadır. Fakat Horkheimer, Dilthey'in metodolojik öngörüsünü gerçekleştir-

34. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *ZFS* I, 1/2, 1932; (yazının) çeşitli yerlerinde.

35. Horkheimer, "The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey", *SPSS* VIII, 3, 1939; (yazının) çeşitli yerlerinde.

36. Vico ile ilgili tartışma için bakınız: Horkheimer, *Anflänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930.



cek toplumsal koşulların başarılabilirliği konusunda bazı umutlar taşıyordu.

Horkheimer'ın Nietzsche'ye hayranlığı aynı ölçüde karmaşıktı. 1935'te Horkheimer, Nietzsche'nin bireyciliğe aşırı vurgusunun ve toplumsal sorunlara karşı gözünün kapalı olmasının gösterdiği gibi, gerçek bir burjuva olduğunu ileri sürmüştü.<sup>37</sup> Buna rağmen, Horkheimer, Nietzsche'yi 1930'ların irrasyonalist düşünürleriyle aynı kaba koyalara karşı hemen onu savunmaya soyunmuştur. Karl Jasper'in Nietzsche ile ilgili çalışmasına uzun bir değerlendirme yazısı kaleme alan<sup>38</sup> Horkheimer, Jasper'i Nietzsche'yi *völkisch* (popülist milliyetçi) ve dinci tüketime elverişli olacak şekilde "evcilleştirmeye" çalıştığı için kıyasıya eleştiriyordu. Nietzsche'nin çalışmasında en çok değer verdiği şey, çalışmasının fikir ve prensiplerinden vazgeçmeyen eleştirel niteliğiydi. Örneğin, kesin bilgiye dair sorun hakkında Horkheimer, Nietzsche'nin şu ifadesini onaylıyordu: "Büyük bir gerçek eleştirilmeyi ister, putlaştırılmayı değil."<sup>39</sup>

Ayrıca Horkheimer, Nietzsche'nin geleneksel Batı ahlakının mazoşist niteliğinin eleştirisinden etkilenmişti. Horkheimer, onaylayıcı bir tonla şu yorumu getiriyordu<sup>40</sup>: Nietzsche, çilecilik olayında olduğu gibi, sefaletin nasıl toplumsal normlara dönüştürüldüğünü ve bu normların Hıristiyan etiğinin "köle ahlakı" aracılığıyla nasıl Batı kültürüne yayıldığını ilk fark eden kişiydi.<sup>41</sup> Ne zamanki Nietzsche'nin daha çok tartışmaya açık bakış açısına sıra geldi, işte o zaman Horkheimer onların eksik yönlerini hafifletme eğiliminde oldu. "Üstün insanın" naif yüceltilmesini Horkheimer, [Nietzsche'nin] yalıtılmışlığının bir bedeli olarak açıklamıştır. Nietzsche'nin, sınıfsız bir toplum idealine olan düşmanlığını Horkheimer şu şekilde mazur gösteriyordu: Nietzsche'nin zamanında, bu ideali savunanlar sadece Sosyal Demokratlardı ve Nietzsche'nin iddia ettiği gibi, onların zihniyeti banal ve hayal gü-

37. "Zum Problem der Wahrheit", s. 361.

38. Horkheimer, "Bemerkungen zu Jaspers' 'Nietzsche'" ZFS VI, 2, 1937.

39. "Zum Problem der Wahrheit", s. 357.

40. "Zum Rationalismustreit", s. 44.

41. Theodor Adorno, Ernest Newmann'ın Wagner biyografisinin bir incelemesinde (*Kenyon Review*, c. IX, I, Kış, 1947), aynı meseleye değinmişti. Şöyle yazar: Nietzsche'nin yadsımacılığı, "insanlığın utanç verici hale geldiği bir dünyada insanca olanı ifade eder". Onun "Batılı kültürün baskıcı karakterinin eşsiz göstergesi" dediği şey onu Wagner'den ayıran şeydi, s. 161.

cünden yoksundu. Horkheimer, aslında Nietzsche'nin, daha kendi yaşadığı zamanlarda gelişen kitle kültürünün devrimci rolünü değiştirmeye başladığı işçi sınıfının romantikleştirilmesini reddetmek konusunda sağgörülü davrandığını ileri sürüyordu. Bununla birlikte [Horkheimer'a göre], Nietzsche'nin yanıldığı nokta, demokratikleşmenin kaçınılmaz olarak gerçek kültürün canlılığını yitirmesi anlamına geldiği tarih dışı görüşüydü. Nietzsche, elitist sonuçlarını savunmak amacıyla değişmez olarak mutlaklaştırdığı emeğin tarihsel doğasını yanlış yorumlayarak da hata yapıyordu. Sonuç olarak, Horkheimer, burjuva ahlakının tarihsel kökenlerini ortaya çıkarma konusunda çok fazla şey yapan Nietzsche'nin, tarih dışı düşünmenin tutsağı olduğunu ileri sürüyordu.

*Lebensphilosophie*'nin üçüncü büyük temsilcisi ve Enstitü'nün Paris'teki fiili destekçilerinden biri de Henri Bergson'du; Horkheimer ona karşı daha da eleştireldi.<sup>42</sup> Bergson'un soyut rasyonalizmle ilgili eleştirisindeki ikna edici tezlerini kabul etmesine rağmen, Horkheimer, bu eleştirinin temelinde yattığını düşündüğü metafizik arzuları sorguluyordu. Horkheimer, Bergson'un evrensel yaşamı keşfeden bir araç olarak sezgiye [*intuition*] olan inancını, bir ideoloji olarak gördüğünden reddetmişti. Horkheimer şöyle yazmıştı: "Bergson, bilişsellikte olduğu gibi sezgi yoluyla tarihte kurtuluşu bulmayı umuyordu ve bu bahsettiği sezgi, birleşik bir nesneye sahipti: yaşam, enerji, süreç, yaratıcı gelişme. Ancak gerçek hayatta, insanlık bölünmüştü ve çelişkiler aracılığıyla yaşamın içine girip yayılmaya çalışan bir sezgi, tarihsel olarak kendi açısından kesin olan şeyi yitirmişti."<sup>43</sup> Horkheimer, eklemek gerekirse, sezginin gerçekliğin altında yatan bir düzeye kadar erişen bir araç olarak dolayumsuz kullanımına karşı düşmanlığını, aynı zamanda Scheler ve Husserl gibi fenomenoloji yanlısı düşünürlerin benzer çabalarına da yöneltmişti.

Ağırlıklı olarak, Bergson'un zaman metafiziği üzerinde durduğu bir makalesinde, onun doğa bilimcilerinin "deneyimlenmiş" zaman ile soyut zaman arasında yaptığı ayrımı katılıyordu Horkheimer. Bergson bu makaleyi, "çalışmalarının ciddi şekilde derinleştirilmesi" ve "felsefi olarak çok etkili" bir makale olarak

42. Bakınız: Horkheimer, "Zu Bergsons Metaphysik der Zeit", (*ZFS* III, 3, 1934) ve onun Bergson'un *Les deux sources de la morale et de la religion* (*ZFS* II, 2, 1933) incelemesi.

43. *Les deux sources* ile ilgili inceleme, s. 106.

nitelendirmişti.<sup>44</sup> Fakat Horkheimer, hemen Bergson'a ait şu özelliği de ekleyiverdi: Bergson, zamansallığın metafiziğini yazmaya çabalarken yanlış yaptı. Böyle yaparak, Bergson, neredeyse doğa bilimlerinin zaman anlayışı kadar soyut ve boş olan *durée* (süre) biçimindeki zaman fikrine neden olmuştu. Gerçekliği, kesintisiz bir akış olarak görmek, acı çekmenin, yaşlanmanın ve ölmenin gerçekliğini görmezden gelmek demektir. Bu, şu anı mutlaklaştıracak ve böylece farkında olmadan pozitivistlerin düştüğü hatayı tekrarlamış olacaktı. Horkheimer'a göre, doğru deneyim bu tarz bir homojenleşmeye karşı direnirdi. Tarihçinin görevi, acıya dair belleği korumak ve niteliksel tarihsel değişime ilişkin talebi desteklemektir.

Horkheimer'ın *Lebensphilosophen* üzerine yazdığı bütün çalışmalarında, üç büyük eleştiri sürekli tekrarlanıyordu. Bu eleştirileri ayrıntılı bir şekilde incelediğimizde, Eleştirel Teori'nin temellerini daha iyi anlayabileceğiz. İlk olarak, yaşam felsefesini destekleyen filozoflar, bireyi modern toplumun tehlikelerinden kurtarmaya çabalamak konusunda haklı olsalar da, öznellik ve içedönüklük kavramlarına çok vurgu yaparak fazla ileri gitmiş oldular. Böyle davranarak, dünya tarihinde, eylemin önemini azalttılar. İkinci olarak, Nietzsche'nin çilecilik anlayışına getirdiği eleştiri bir kenara, bu filozoflar, gerçekliğin maddi boyutunu ihmal ettiler. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, burjuva rasyonalizminin soyut ve formel boyutlara doğru bozulmasını eleştirerek, yaşam felsefesini destekleyen filozoflar, bazen durumlarını abartıp, aklın kendisini reddetmiş gibi göründüler. Nihayetinde böylesi bir durum, bu filozofları vulgarize eden yirminci yüzyıl düşünürlerinin tamamen düşüncesiz irrasyonalizmine yol açtı.

Beklediği gibi, Horkheimer'ın burjuva bireyciliği meselesine olan ilgisi, onu Kant'a ve *Innerlichkeit* (içedönüklük) anlayışının kökenlerine götürdü.<sup>45</sup> Horkheimer şuna işaret ediyordu<sup>46</sup>: Kant'ın felsefesindeki düalist öğeler arasında, görev ile çıkar arasında bir yarıklık vardı. Pratik aklın keşfettiği bireysel ahlak içselleştirilmiş ve kamusal etikten ayrılmış bir ahlaktı. Tam da burada, Hegel'in

44. Şu çalışmadan alıntılanmıştır: Horkheimer, *Kritische Theorie*, c. I, s. 175; Célestin Bouglé'ye yazılan bir mektuptan (24 Ocak 1935).

45. Ancak Horkheimer, onun Reform hareketindeki kökenlerini reddetmiyordu. Örneğin, Horkheimer'in şu çalışmasına, Luther tartışması için bakınız: "Montaigne und die Funktion der Skepsis", *ZFS VII*, I (1938), s. 10-13.

46. Horkheimer, "Materialismus und Moral", *ZFS II*, 2, 1933, s. 165.

*Sittlichkeit* (etik) anlayışının kamusal olan-özel olan karşıtlığının aşılmasına yaptığı vurguyla, Hegel'in bu etik anlayışı, Kant'ın *Moralität* (ahlak) anlayışına göre üstündü. Buna rağmen, Kant'ın görüşü, on dokuzuncu yüzyılın başındaki koşulları doğru bir şekilde yansıtıyordu; çünkü o zamanlarda, kişisel ahlak ile kamusal etik ya da bireysel çıkarlar ile evrensel ahlak kuralları arasında uyum olduğunu varsaymak, dış düzenin gerçek irrasyonelliğini görmezden gelmek demektir. Bununla birlikte Kant'ın hataya düştüğü yer, bu çelişkileri değişmez olarak değerlendirmesiydi. Birey ile toplum arasındaki ayrımı mutlaklaştırarak, Kant sadece tarihsel olarak geçerli olandan doğal bir koşul yaratıyor ve böylece farkında olmayarak statükoyu onaylamış oluyordu. Kant'ın içinde bulunduğu bu durum, aynı zamanda *Lebensphilosophen*'in de yaptığı bir hataydı. Bununla beraber, daha sonraki yıllarda, Horkheimer ve Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri, asıl tehlikenin öznellik ve bireysellik üzerine aşırı vurgu yapanlarda olmadığını, daha ziyade yanlış bütünsellik bayrağı altında tamamen özneliği ve bireyselliği bertaraf etmeye çalışanlarda olduğunu gördüler. Bu korku daha da ileri gidecek ve Adorno, *Minima Moralia*'dan\* yapılan alıntısında şunları söyleyecekti: "Bütün, gerçek olmayandır."<sup>47</sup> Ancak 1930'larda Horkheimer ve meslektaşları hâlâ, Kant'tan yaşam filozoflarına kadar bütün burjuva düşünürlerinde saptadıkları bireyselliğe yapılan aşırı vurguyla ilgileniyorlardı.

Horkheimer aynı zamanda, Kant'ın doğru varsaydığı ahlaki buyruğu sorguluyordu. Egoist kişisel çıkarlar dışında, ahlaki bir dürtünün aslında var olduğunu kabul etmesine rağmen, Horkheimer, Kant'tan beri bu ifadenin değişmiş olduğunu ileri sürüyordu. Oysa on dokuzuncu yüzyılın başında, bu ahlaki dürtü kendisini bir görev olarak lanse etmişti; şimdi ise ya merhamet ya da siyasi bir endişe olarak ortaya çıkıyordu. Horkheimer'a göre merhamet, insanın özgür bir özne olmadığının ve bunun yerine kontrolü dışındaki güçlerin bir nesnesine indirgiendiğinin kabul edilmesiyle ortaya çıkmıştı.<sup>48</sup> Bahsettiğimiz bu Kant, kendisini deneyimleme fırsatı bulamamıştı çünkü onun yaşadığı dönem, en azından girişimci için, bireyin özgürlüğünü savunuyordu. Bireysel bilincin

\* *Minima Moralia*, Çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2005. (ç.n.)

47. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 1951, s. 80.

48. "Materialismus und Moral", s. 183-184.

önemine fazlasıyla vurgu yapan ve statükoyu şeyleştiren Kant, ahlakın bir ifadesi olarak siyasal eylemi de reddediyordu. Ancak yirminci yüzyılda politika, iyice ahlaki eylem alanı haline geldi; çünkü tarihte ilk kez, "insanoğlunun araçları, doğrudan tarihsel bir görev olarak adaletin gerçekleşmesini göstermek amacıyla yeterli şekilde gelişmişti".<sup>49</sup> Hem Kant gibi burjuva düşünürleri hem de *Lebensphilosophen* gibi sonrakiler, ahlaki görüşlerini gerçekleştirme noktasında, politik *praksisin* gerekliliğini değerlendirmekte başarısız olmuşlardı.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, Horkheimer'ın Nietzsche, Dilthey ve Bergson'a ikinci büyük itirazı, onların gerçekten gizli birer idealist olmalarına yönelikti. Bunun tersine, Horkheimer, materyalist bir toplum teorisi öneriyordu; ancak onun bu materyalist anlayışı açık bir şekilde, ortodoks Marksizmin sözde materyalizminden farklıydı. *Zeitschrift*'teki "Materialismus und Metaphysik"<sup>50</sup> başlıklı en önemli makalelerinden birinde Horkheimer, materyalizmi basitçe, spiritüalizmin karşıt anlamlısı ve maddi olmayan varoluşun inkârı olarak değerlendiren düşünürlerden materyalizmi kurtarmak için harekete geçiyordu. Doğru materyalizm, ona göre, maddenin ontolojik önceliğine dayanan, yeni bir monistik metafizik biçim anlamına gelmiyordu. Tam da burada Vogt ve Haeckel gibi on dokuzuncu yüzyılın mekanik materyalistleri, sözümona "nesnel" maddi dünyayı fetişleştiren Marksistler gibi, yanılıyorlardı. Aynı şekilde toplumun ekonomik altyapısının daimi üstünlüğü yönündeki kabul de hatalıydı. Kapitalizmde ekonomik temelin bu süreçte önemli bir role sahip olduğu doğruduydu; ancak altyapı ile üstyapı her zaman etkileşim halindeydi. Burada kavranması gereken şey, bu koşulun sadece tarihsel olduğu ve zamanla değişebileceğiydi. Aslına bakılırsa, Marx'ın öngörüsünden farklı olarak, politikanın belli oranda özerklik kazanması, yirminci yüzyıl toplumunun özelliklerinden biriydi. Leninci ve faşist uygulamalar bu değişikliğin kanıtıydı.

Horkheimer, aynı zamanda, idealizmin geçmişte yaptığına benzer biçimde, materyalizmi mutlak kesinlik iddiasında olan bir bilgi teorisi olarak yücelten, kaba-Marksistlerin eğilimlerini reddediyordu. Aslında, materyalist bir epistemolojinin gerçekliği etraflı bir biçimde açıklayabileceğini ileri sürmek, Fichteci idea-

49. A.g.e., s.186.

50. Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", *ZFS* II, I, 1933.

lizmin canlı biçimde gösterdiği gibi, dünyaya egemen olma dürtüsünün cesaretlendirilmesi demektir. Hobbes'a kadar geri giden monistik materyalizmin doğaya karşı çıkarıcı, hükmedici bir tavra yol açmasıyla, bu durumun doğruluğu kanıtlanmıştı.<sup>51</sup> Parantez içinde eklemek gerekirse, insanın doğa üzerindeki egemenliği teması, sonraki yıllarda Frankfurt Okulu'nun asıl ilgileneceği konu olacaktır.

Mutlak bilgiye ulaşmanın imkânsızlığına rağmen, Horkheimer, materyalizmin göreceli teslimiyete pabuç bırakmaması gerektiğini savunuyordu. Doğrusunu isterseniz, kaba-Marksizmin monistik materyalist epistemolojisi fazlasıyla pasifti. Neredeyse bir yüzyıl öncesinden<sup>52</sup>, Marx'ın Feuerbach eleştirisinden gelen sese kulak kabartan Horkheimer, idealizmin doğru bir şekilde beyan ettiği bilişsellikteki aktif ögeye vurgu yapıyordu. Horkheimer'a göre, algının nesnelere, ilişki şekleşme yüzünden maskelenmiş olsa da, insan eyleminin ürünüydüler. Aslına bakılırsa, doğanın kendisi de tarihsel bir ögedir; birincisi, insan doğayı farklı zamanlarda farklı bir biçimde idrak eder ve ikincisi insan aktif olarak doğayı değiştirmek için çalışır. Bu yüzden Horkheimer, doğru materyalizmin diyalektik olduğunu; bu diyalektiğin özne ile nesne arasında süregelen karşılıklı bir etkileşim sürecini içerdiğini ileri sürüyordu. Tam da burada Horkheimer tekrar, geçen yüzyıl içinde belirsizleştirilen Marksizmin Hegelci kökenlerine geri dönüyordu. Marx gibi fakat kendinden menkul birçok Marksistin tersine, Horkheimer, insanın kontrolü dışında nesnel bir süreç olarak diyalektiği fetişleştirmeyi reddediyordu. Ayrıca Horkheimer, diyalektiği, Weberci bir ideal tip ya da sosyal bilimsel bir model gibi, kaotik ve çok katmanlı gerçekliği etkileyen metodolojik bir yöntem olarak görmedi. Diyalektik, bilinç ile varlık, özne ile nesne arasındaki, Adorno'nun ifadesini kullanacak olursak<sup>53</sup>, "güç-alanını" derinlemesine inceliyordu. Diyalektik aslında, ontolojik ilk ilkeleri keşfetmiş gibi davranmadı, davranamazdı. Diyalektik nominalizmin ve realizmin aşırılıklarını reddediyor ve bilinçli olarak herhangi bir nihai yargıda bulunmayı sürekli ertelerek ıslıyordu.

51. *A.g.e.*, s. 14.

52. Karl Marx, "Theses on Feuerbach", *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy*, Der. Lewis S. Feuer, New York, 1959, s. 243.

53. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, s. 82.

Dolayısıyla doğru bir toplum teorisi için dolayımın (*Vermittlung*) önemi elzemdi. Toplumsal gerçekliğin hiçbir görünüşü, nihai bir gözlemci ya da kendi içinde eksiksiz bir gözlemci tarafından anlaşılamazdı. Pozitivistlerin inandığı gibi hiçbir toplumsal "olgu", sosyal bir teorinin dayanağı olamazdı. Bunun yerine "uğrak" ve bütünlüğün, tikelin ve evrenselin sürekli bir etkileşimi söz konusuydu. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yazdığı gibi:

Ampirik gerçekliğin ötesine geçmek ancak şu anlama gelebilir: Ampirik nesnelere bir bütünlüğün [*totality*] uğrakları olarak, yani tarihsel dönüşüm sürecinde oluşmuş bütün [*total*] bir toplumsal durumun özellikleri olarak ele alınmalı ve kavranmalıdır. Bu yüzden dolayım kategorisi, onun ampirik dünyanın salt dolaysızlığını aşmak için, dışarıdan (öznel olarak) nesnelere taşınan bir şey olmadığı ve değer-yargısı ya da "olanın" [*Sein*] karşısına konulan "olması gereken"de [*Sollen*] olmadığı yönetsel bir kaldıraçtı. *Aksine dolayım, nesnelere özgün, nesnel yapısının tezahürüdür.*<sup>54</sup>

Üstelik bütünlük ile onun uğrakları arasındaki ilişki karşılıklıydı. Kaba-Marksistler, üstyapısal, kültürel olguları, onların altyapısal sosyo-ekonomik temelinden indirgemeci bir şekilde türetme arayışına girerek yanlışa düştüler. Horkheimer ve meslektaşları, kültürün, hiçbir zaman tamamen özerk olmasa da, asla ikincil derecede bir olgu olmadığını savunmuşlardı. Kültürün toplumun maddi altyapısıyla ilişkisi çok boyutluydu. Bütün kültürel fenomenler, sınıf çıkarlarının salt bir yansıması olarak değil, toplumsal bütünlük üzerinden dolaylı olarak değerlendirilmeliydi. Bu şu anlama geliyordu: Bu kültürel fenomenler aynı zamanda, statükoyu reddeden güçleri içeren bütünün çelişkilerini de ifade ediyordu. Hiçbir şey ya da en azından neredeyse hiçbir şey, tümüyle ideolojik değildi.<sup>55</sup>

Şunu da eklemek gerekirse, bu şekilde tartışarak, Horkheimer, ortodoks olduklarını iddia eden kendinden menkul (sözde) Marksistlerden çok Marx'ın kendisine yakındı. Örneğin burjuva

<sup>54</sup> *Das Moment*, Almanca'da birikerek çoğalan diyalektik bir sürecin aşaması ya da görünüşü anlamına geliyor. İngilizce'de zamanın bir anı anlamına gelen *Der Moment*'le karıştırılmamalıdır.

<sup>55</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 162 (italikler orijinalinde var).

<sup>55</sup> Enstitü'nün çalışmasındaki bu değerlendirmenin bir örneği için bakınız: Adorno, "Veblen's Attack on Culture", *Prisms*, Çev. Samuel ve Shierry Weber, Londra, 1967, s. 87; burada "gösteriş amaçlı tüketim" kavramını tartışıyordu.

devletini tartışırken, Marx onu sadece "egemen sınıfın yürütme komitesi" olarak değil, aynı zamanda, proletaryanın zaferinin gerçekleştireceği toplumsal çelişkilerin, bozulmuş da olsa, uzlaştırılmasının taslağı olarak yorumluyordu.<sup>56</sup> Aynı şekilde Engels, edebiyatta Realizmi tartışırken, görünüşte Balzac gibi, gerici yazarlarda bulduğu ilerici öğeler için onları takdir ediyordu; çünkü bu yazarlar, somut bütünlüğün içerisindeki bütün çelişkileri betimlemeyi başarmışlardı. Enstitü'nün estetik ve kültür konularına dair geniş çalışmaları da aynı kabule dayanıyordu.

Bütünlüğe vurgu yaparak Horkheimer, buna bağlı olarak, diğer sosyal teorisyenleri, gerçekliğin tek bir yanına yoğunlaşmış, diğer görünüşlerini dışladıkları için eleştiriyordu. Bu, Frankfurt Okulu'nun sık sık saldırdığı metodolojik yanılgılara neden oluyordu: fetişleştirme. Enstitü'nün içerisinde, ekonomist Henry Grossmann gibi daha ortodoks Marksistler, toplumun maddi altyapısına aşırı vurgu yaptıkları için her zaman eleştiriliyorlardı. Enstitü'nün bileşiminde bilinçli olarak alanların çeşitliliğine yer verilmesi, Eleştirel Teori'nin, toplumun analizi sürecinde kavranacak olan diyalektik dolayımın bütünlüğüne verdiği önemi yansıtıyordu.

Horkheimer'in diyalektiğe yaptığı vurgu, aynı zamanda onun mantık anlayışına kadar uzanıyordu. Hegel'in kendi mantık kategorileri için yaptığı abartılı ontolojik iddiaları reddetmesine rağmen, Horkheimer, sadece formel mantıktansa, içeriksel bir mantığa duyulan ihtiyacı kabul ediyordu. *Alacakaranlık*'ta Horkheimer şöyle yazıyordu: "Mantık içerikten bağımsız değildir. İnsanlığın ayrıcalıklı kısmı için ucuz olanın diğerleri için ulaşılamaz olduğu bir durumda, tarafsız bir mantık bütün herkes için aynı olan bir kanun kitabı kadar taraflı olacaktır."<sup>57</sup> Burjuva hukukunun özelliği olan formalizm (yani, yasayı politik kökenleriyle ilişkilendirmeden yargının evrenselliği anlamına gelen *Rechtsstaat* ideali), burjuva ahlakı (kategorik buyruk) ve burjuva mantığı bir zamanlar ilericiydi ancak şimdi sadece statükonun devam etmesini sağlıyordu. Doğru mantık ve doğru rasyonalizm, asli öğeleri de içinde barındırmak için formun ötesine geçmeliydi.

Yine de bu öğelerin kesin olarak ne olduğunu söylemek zordu. İçeriksel mantığı istemek, onu açıklamaktan daha kolaydı.

56. Marx'ın devlete yönelik tavrına dair bu meseleye değinen tartışma için bakınız: Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, s. 202 ve sonraki sayfa.

57. *Dämmerung*, s. 18.



Horkheimer'in materyalizm kavramındaki agnostisizmi [bilinmezlik], aynı zamanda felsefi bir antropolojinin olanaklılığına ilişkin görüşlerine kadar uzanıyordu. Horkheimer, göreceli bir dünyada mutlak anlam konusunda umutsuz bir araştırma içerisinde, insanın daimi doğasını keşfe çıkan, Frankfurt'taki eski meslektaşı Max Scheler'in çabalarını reddetmişti.<sup>58</sup> Fenomenoloji yanlısı düşünürlerin sonsuz özlerin güvenliği konusundaki özlemi, kendi kendilerini kandırdıklarını gösteriyordu. Bu, Adorno ve Marcuse'nin sırasıyla Husserl ve Scheler'e yönelik eleştirilerine yansıyan bir noktaydı.<sup>59</sup>

Dolayısıyla, Eleştirel Teori, "sosyalist insanın" kesin bir tanımını formüle etme gerekliliğini ya da hatta olasılığını kabul etmiyordu. Antropolojik spekülasyona karşı bu hoşnutsuzluk, bazı yorumcular tarafından, bilimsel sosyalizmin geride kalan etkisine dayandırılıyordu.<sup>60</sup> Eğer "bilimselliği" sadece "ütopyacı" sosyalizmin-karşıt anlamı olarak anlıyorsak, bu son derece doğrudur. Fakat Frankfurt Okulu'nun, felsefeyi bilime indirgeyen tavra karşı düşmanlığı göz önünde tutulursa, bunun taraflı bir anlatım olduğu söylenebilir. Daha sonraki yıllarda, Horkheimer'in vurgulayacağı olası bir başka faktör<sup>61</sup>, dini bir temanın Frankfurt Okulu'nun materyalist anlayışı üzerindeki gizli etkisiydi. Aslında Enstitü üyelerini dogmatik ateistler olarak görmek büyük bir yanlış olacaktır. Horkheimer, neredeyse bütün din tartışmalarında, diyalektik bir tavır sergiliyordu.<sup>62</sup> *Alacakaranlık*'ta, bir örnek vermek gerekirse, Horkheimer, dinin sırf yanlış bilinç olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürüyordu; çünkü din, burjuva ateizminin reddettiği gelecekte gerçekleşecek adaletle ilişkin umudu korumaya yardım ediyordu.<sup>63</sup> Böylelikle, Horkheimer'in ileri sürdüğü şu son iddiasına biraz güvenebiliriz: Tanrı'ya isim verilmesine ve Cennet'in betimlenmesine ilişkin geleneksel Yahudi yasağı, Eleş-

58. Horkheimer, "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *ZFS* IV, I, 1935, s. 5.

59. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; Marcuse, "The Concept of Essence", *Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968 (orijinali *ZFS*'de yer alıyor: V, I, 1936).

60. Anon., "From Historicism to Marxist Humanism", s. 598.

61. "Auf das Andere Hoffen" başlığıyla *Der Spiegel*'de (5 Ocak 1970) Horkheimer'la yapılan görüşmeye bakabilirsiniz.

62. Örneğin bakınız: "Montaigne und die Funktion der Skepsis", s. 21, 45 ve "Zum Problem der Wahrheit", s. 363.

63. *Dämmerung*, s. 116.

tirel Teori'nin kendi ütopyacı vizyonunu somuta indirgemeyi reddetmesiyle yeniden üretildi. Jürgen Habermas'ın fark ettiği gibi, Alman idealist felsefesinin ütopyayla ilgili kavramlarını ayrıntılı hale getirme isteksizliği, görüntülerden ziyade sözcüklere yapılan Kabalistik vurguya çok benziyordu.<sup>64</sup> Adorno'nun, burjuva kültürünü keşfettiği ve burjuva kültürünün olumsuzlamasına dair işaretleri araştırdığı ilk araç olarak, estetik biçimlerin en soyutu olan (kavramsal olmayan) müziği seçme kararı, bu yasağın devam eden gücüne işaret ediyordu. Enstitü'yle ilişkiye geçen önemli kişiliklerin arasından sadece Marcuse, kariyeri boyunca her zaman pozitif bir antropolojiyi açık şekilde ifade etmeye çalışmıştı.<sup>65</sup> Yahudi tabusunun gerçekten bir neden mi yoksa sadece *post facto* [sonradan] bir rasyonelleştirme olayı mı olduğunu kesin olarak belirlemek oldukça zordu. Neden ne olursa olsun, Eleştirel Teori, "özgürlük alanını" "zorunluluk alanı" üzerinden betimleme eğilimine karşı her zaman direndi.

Hal böyle olunca, Horkheimer'in çalışmalarında bile, üstü kapalı da olsa hâlâ güçlü bir varoluş sergileyen bir çeşit negatif antropoloji ortaya çıkacaktı. Bu negatif antropoloji, bir dereceye kadar Freud'a dayansa da, onun ilk kökenlerini Marx'ın çalışmalarında bulabiliriz. Feuerbach'ın insan doğasının belirgin bir resmini çizme girişimini tartışarak Marx, insan doğasının zaman dışı, soyut, tarih-karşıtı olan önermelerine saldırıyordu. Marx, değişmeyen tek şeyin insanın kendini yeni bir biçimde yaratma yeteneği olduğunu ileri sürüyordu. Daha sonraki bir yorumcunun terimini kullanmak gerekirse<sup>66</sup>, "antropojenez" [*anthropogenesis*], Marx'ın kabul ettiği tek insan doğasıdır. İşte bu noktada Horkheimer, Marx'la hemfikirdi; iyi toplum, insanın, tesadüfî bir hükme göre davranmak yerine, bir özne olarak özgür eylediği toplumdur.

*Ökonomisch-philosophische-Manuskripte*'de Marx, kendi kendini üreten insan kategorilerini tanımlamak konusunda fazla ileri gitmişken, Horkheimer kendini geri çekiyordu. Marx'ın çalışmalarında görülen, emeğin merkezi yeri ve buna bağlı olarak kapitalist toplumda yabancılaşmış emek sorununa yaptığı

64. Jürgen Habermas, "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971, s. 41.

65. Bakınız: H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston, 1969, s. 6 ve sonraki sayfa.

66. Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, s. 85.

\* 1844 Elyazmaları *Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1993. (ç.n.)

vurgu, Horkheimer'in yazılarında görece küçük bir yer tutuyordu. *Alacakaranlık*'ta Horkheimer şöyle yazıyordu: "Emeği, insan etkinliğinin aşkın bir kategorisi haline getirmek çileci bir ideolojidir... Sosyalistler, bu genel kavrama bağlı kaldıklarından dolayı, kendilerini kapitalist propagandanın taşıyıcıları haline sokarlar."<sup>67</sup>

Aynı şey, Walter Benjamin ve Theodor Adorno için de geçerliydi. Benjamin'e göre, emeğe vurgu yapan kaba-Marksist, "toplumun yozlaşması olarak değil de sadece doğanın egemenliği olarak ilerlemeyi kabul eder; daha sonra Faşizmde karşılaşılan teknokrasiye ait özellikleri şimdiden sergiler... Yeni emek görüşü, naif bir hoşnutlukla proletaryanın sömürülmesiyle karşılaştırılan doğanın sömürüsü anlamına gelir. Bu pozitivist yaklaşımla karşılaştırıldığında, Fourier'nin çoğunlukla alaya alınan fantezileri, şaşırtıcı biçimde tutarlı görünür".<sup>68</sup> 1969 Mart'ında Frankfurt'ta konuştuğum Adorno bana, Marx'ın bütün dünyayı kocaman bir yoksullar evine dönüştürmek istediğini söylemişti.

Horkheimer'in emeğin fetişleştirilmesine olan karşıtlığı, onun materyalist anlayışının başka bir boyutunu ifade ediyordu: İnsan için bedensel mutluluk talebi. En keskin makalelerinden biri olan "Egoismus und Freiheitsbewegung"<sup>69</sup> da, Horkheimer, burjuva kültürünün doğasındaki kişisel zevke karşı düşmanlığı tartışıyordu. Bentham ya da Mandeville'in faydacılık [*utilitarianism*] anlayışına rağmen, erken burjuva çağının karakteristik ideolojisi Kant yanlısıydı.<sup>70</sup> Bireysel çıkar ile genel ahlak arasında hiçbir birlik görmeyen Kant, mutluluk ile görev arasında kaçınılmaz bir ayırım belirliyordu. Her ikisine de belli bir değer vermiş olsa da, kapitalizm yeterince geliştiği zaman, bütünlük neredeyse tamamen ihmal edildiği ölçüde, görevin kişisel zevk karşısında bütünlüğe olan üstünlüğü artıyordu. Gerçek bireysel mutluluğu bastırmanın telafisi için, hoşnutsuzluğu ortadan kaldıracak kitle eğlencesi düşünülmüştü.<sup>71</sup> Enstitü'nün, "kültür endüstrisiyle" ilgili

67. *Dämmerung*, s. 181.

68. Walter Benjamin, *Illuminations*, Çev. Harry Zohn, Giriş yazısı: Hannah Arendt, New York, 1968, s. 261.

69. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZFS V*, 2, 1936.

70. Marcuse benzer meseleye şu makalesinde değiniyor: "The Affirmative Character of Culture", *Negations*, s. 119 (orijinali *ZFS VI*, 1, 1937).

71. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", s. 171. Marcuse daha sonra bu

daha sonraki pek çok çalışması, bu geçici çarelerin ne kadar etkili olduğunu göstermeye yönelikti.

Ancak Horkheimer, sözde devrimci hareketlerin bile, mutluluğa karşı karakteristik burjuva düşmanlığını barındırdığını iddia ediyordu.<sup>72</sup> Coli di Rienzi iktidarındaki on dördüncü yüzyılın Romalıları ve Savonarola zamanındaki Floransalılar, en yüce iyi adına bireysel mutluluğa karşı çıkılarak son bulan, devrimci hareketin iki örneğiydi. Hatta Fransız Devrimi ve özellikle Terör, çarpıcı şekilde bu temayı örnekliyordu. Rienzi ve Savonarola gibi Robespierre de, halka duyulan sevgiyi onları acımasız şekilde baskı altında tutmayla karıştırıyordu. Horkheimer'a göre, Devrim'le gelen eşitlik, değerden çok itibarsızlığın eşitliğine karşılık gelen giyotin'in neden olduğu negatif aynılaştırmaydı. Yirminci yüzyılda, benzer bir fenomen faşizmde ortaya çıktı. Führer ya da Diktatör [Duce], aşırı romantik duygusallığın ve mutlak acımasızlığın son derece tipik olan burjuva karışımını ifade ediyordu. Bireyin mutluluğu pahasına, bütünlüğe karşı görev ve hizmet ideolojisi, faşist retorikteki son ifadesine ulaşmıştı. Faşistlerin devrimci iddiaları, egemen sınıfın üstünlüğünü devam ettirmesi için tasarlanmış bir hileden başka bir şey değildi.

Burjuvazinin özveri etiğinin aksine, Horkheimer, egoizm değerini savunuyordu. Aydınlanma dönemi boyunca, Helvetius ve de Sade, yüksek ahlak adına çilecilik anlayışına karşı, çarpıtılmış da olsa, bir protestoyu dile getirdi. Daha da güçlü bir şekilde, Nietzsche, Batı kültürünün çoğunda üstü kapalı olan riyazet ile hınç arasındaki bağlantıyı açığa çıkardı. Horkheimer'ı onlardan farklı kılan, onun insan mutluluğundaki toplumsal bileşene olan vurgusuydu. Faydacıların, hatta Nietzsche'nin bireyinin tersine, Horkheimer'in egoist bireyi, daima en büyük mutluluğunu toplumsal etkileşim sayesinde gerçekleştiriyordu. Aslında Horkheimer, birey ve toplumun karşı kutuplar olarak şekleleştirilmesine karşı sürekli itirazda bulunuyordu, tıpkı felsefede özne ve nesnenin karşılıklı ayrıcalıklara sahip olmasını reddetmesi gibi.

Enstitü'nün, kendi materyalist anlayışında tamamlayıcı bir öge olan kişisel mutluluğa vurgusunu, Marcuse, *Zeitschrift*'te 1938'de yazdığı "Zur Kritik des Hedonismus" başlıklı makalesinde daha

---

fikri "baskıcı bayağlaştırma" kavramıyla birlikte psikanalitik terimler açısından geliştirdi.

72. A.g.e., s. 174-215; (makalenin) çeşitli yerlerinde.

da geliştirdi.<sup>73</sup> "Tarihsel ilerleme adına, eudaimonizm [*eudaemonism*, mutluluk ahlakı] anlayışına karşı savaşan"<sup>74</sup> Hegel'in tersine, Marcuse, mutluluğa yaptıkları vurgudaki doğruluk "uğrağını" korumak için hazcılık felsefelerini savunuyordu. Bununla beraber, hazcılık felsefelerinin geleneksel olarak yanlışa dūřtükleri nokta, en yüksek kişisel gelişme modeli olarak rekabetçi bireyi kayıtsız şartsız kabul etmeleriydi. Marcuse şöyle yazmıştı: "Hazcılığın [*hedonism*] özrünü, mutluluğun öznel yanını soyut olarak kavramasında, gerçek ve yanlış ihtiyaçlar ve çıkarlar, gerçek ve yanlış zevkler arasında ayırım yapmaktaki yetersizliğinde buluruz."<sup>75</sup> Yüksek ve düşük hazlar kavramını savunan Marcuse, Kirene (Kyrene) Okulu'nun hazcılık anlayışından çok Epikürcü hazcılığa daha yakındı; makalesinde, bu iki felsefe okuluna geniş yer verdi. (*Utilitarianism* adlı çalışmasında, benzer bir ayırımı yapan John Stuart Mill'in şahsında hiç beklenmedik bir müttefik bulmuştu kendine). Marcuse'nin ifade ettiği gibi, "güçlü bir iradenin hâkimiyetinde kendini alçaltarak ve bir başkasını aşağılayarak alınan haz, cinselliğin yerine geçen çeşitli biçimlerdeki ikamelerden alınan haz, anlamsız fedakârlıklarda, savaş kahramanlıklarında alınan haz, yanlış hazdı çünkü hazlar üzerinden kendilerini gerçekteşiren güdüler ve ihtiyaçlar, insanları olmaları gerekenden daha az özgür, daha çok kör ve zavallı kılıyordu."<sup>76</sup>

Ancak beklenileceği gibi Marcuse, mevcut koşullar altında mutluluğun en yüksek biçimlerinin başarılılabileceğine yönelik tarih dışı inancı açıkça eleştirdi. Aslında bu yüzden Marcuse, üretken emeği dışarıda bırakarak, hazcılığın mutluluğu tüketim ve boş zamanla sınırlandırmasının, emeğin yabancılaşmış kaldığı bir toplum hakkındaki geçerli bir yargıyı ifade ettiğini ileri sürüyordu. Bununla birlikte, bu toplumun sonsuz bir varoluşa sahip olduğu varsayımı geçersizdi. Tarihsel değişimin nasıl doğduğunu kestirmek elbette zordu; çünkü "görünen o ki, antagonistik emek sürecine entegre olarak ortaya çıkan bireyler, kendi öz mutluluklarının egemeni olamıyorlardı".<sup>77</sup> Bilinç, bu nedenle, kendini değiştirmekten acizdi; devindiren güçler dışarıdan gelmek zorundaydı:

73. Marcuse, "On Hedonism", *Negations* (orijinali: "Zur Kritik der Hedonismus", *ZFS* VI, 1, 1938).

74. *A.g.e.*, s. 160.

75. *A.g.e.*, s. 168.

76. *A.g.e.*, s. 190.

77. *A.g.e.*, s. 191.

Tutsaklık, sadece ihtiyaçların tatmininde değil, ihtiyaçların kendisinde de mevcuttur; bundan ötürü bu ihtiyaçlar, ilk özgür bırakılması gerekenlerdir. Ancak bu, eğitim ya da insanın ahlaki yenilenmesi yoluyla değil, şu sayacaklarımızı kapsayan ekonomik ve politik süreçlerle yapılır: Topluluğun, üretim araçları üzerinde hak sahibi olması, üretim süreçlerinin, bütün toplumun ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda yeniden düzenlenmesi, çalışma gününün kısaltılması ve bütünün yönetiminde bireylerin aktif katılımı.<sup>78</sup>

İşte tam bu noktada Marcuse, daha ortodoks olan Marksistlerin savunduğu ancak Enstitü'nün *praksisteki* öznel öğeye vurgu yaparak saldırdığı, nesnel toplumsal gelişme vurgusuna, tehlikeli bir şekilde yakınlaşıyor gibidir. Aslına bakılırsa, bir an için konunun dışına çıkarsak, topluluk üyelerinin bilincini kontrol eden bir toplumun nasıl değişebileceğine dair ana sorun, Marcuse'nin daha sonraki çalışmalarının çoğunda, bilhassa *Tek-Boyutlu İnsan*'da, sorunlu bir öge olarak olduğu gibi kalır.<sup>79</sup>

Gerçek mutluluğa ulaşmanın aracı ne olursa olsun, özgürlük de evrensel olarak başarıldığında, mutluluğa ancak erişilmiş olacaktı. Bu bağlamda Marcuse şöyle yazmıştı: "Mutluluğun gerçekliği, doğayla olan ortak mücadelesinde özgür bırakılmış insanlığın öz-belirlenimi olarak özgürlüğün gerçekliği demektir." Özgürlük, rasyonelliğin gerçekleşmesiyle eşanlamlı olduğundan beri, "tamamlanmış formlarında mutluluk ile akıl örtüşür".<sup>80</sup> Marcuse'nin burada savunduğu şey, genellikle "pozitif özgürlük" olarak bilinen tikel ve genel çıkarların yakınlaştırılmasıydı.<sup>81</sup> Bireysel mutluluk, pozitif özgürlüğün bütünlüğünde uğraklardan biriyken, akıl bir diğer uğraktı.

Frankfurt Okulu'nun akla yaptığı vurgu, çalışmalarının göze çarpan özelliklerinden biriydi.<sup>82</sup> Bu noktada, Frankfurt Okulu'nun Hegel'e olan borcu açık bir şekilde ortadaydı. Horkheimer'ın *Lebensphilosophie*'ye yönelttiği üçüncü itirazını hatırlayacak olursak, Horkheimer'a göre, *Lebensphilosophie*'nin rasyonelliğin

78. A.g.e., s. 193.

79. Boston, 1964.

80. A.g.e., s. 199.

81. Pozitif özgürlükle ilgili bir tartışma için bakınız: Franz Neumann, "The Concept of Political Freedom", *The Democratic and the Authoritarian State*, Der. Herbert Marcuse, New York, 1957 ve Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

82. Bakınız: Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, 1947 [*Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1986].

parçalanmasına aşırı tepki vermesi, aslında aklın reddedilmesine neden olmuştu. Horkheimer'in, kariyeri boyunca sık sık tekrarlayacağı gibi, akılsallık her ilerici sosyal teorinin kökeninde yer alıyordu. Bununla birlikte, onun akılla kastettiği şeyi, klasik Alman felsefesi geleneği konusunda eğitimsiz bir okur kitlesinin kavraması hiç de kolay olmayacaktı. Dolaylı olarak Horkheimer, *Verstand* (anlama yetisi) ile *Vernunft* (akıl) arasında çoğunlukla idealistlerin yaptığı ayrıma işaret ediyordu. *Verstand* kavramından Kant ve Hegel'in anladığı şey, ortak duyuya [*common sense*] göre fenomenal dünyayı yapılandıran zihnin daha aşağı yetisiydi. Anlama yetisine göre, dünya, sadece kendileriyle özdeş ve tamamen bütün diğer şeylere karşıt olan sınırlı varlıklardan oluşuyordu. Bu yüzden de anlama yetisi, yüzeyin altındaki diyalektik ilişkilere hemen nüfuz edip, onu kavramakta başarısızlığa uğruyordu. Diğer yandan *Vernunft*, daha derin olan bu gerçekliğe inerek sırf görünüş olan dünyanın ötesine geçebilen yetiydi. Kant, fenomenler dünyasını aşkın "kendinde-şeylerin" alanı olan numenler alanıyla birleştirme olanağını reddederek Hegel'den ayrılrsa da, *Vernunft*'un *Verstand* karşısındaki üstünlüğü konusunda Hegel'in fikrine katılıyordu. Bütün Enstitü üyelerinin arasında Marcuse, belki de klasik akıl kavramına en fazla dikkati çeken kişi olmuştu. 1937'de Marcuse, akıl kavramını tanımlamaya ve onu aşağıdaki yolla materyalist bir yöne çekmeye çalışmıştı:

Akıl, felsefi düşüncenin temel kategorisidir; sadece akıl aracılığıyla, felsefi düşünce kendisini insanın kaderine bağlıyordu. Felsefe, varlığın en son ve en genel dayanaklarını keşfetmek istemişti. Akıl adı altında, felsefe, (özne ve nesne, öz ve görünüş, düşünce ve varlık gibi) bütün önemli antitezlerin uzlaştırıldığı otantik bir Varlık fikrini göz önünde bulundurmuştu. Bu fikirle bağlantılı olan kanıysa şuydu: Varolan şey, doğrudan doğruya ve şimdiden akla uygun değildi ancak akla uygun hale getirilmeliydi... Verili dünya, rasyonel düşünceye ve ontolojik olarak aslında rasyonel olana bağlı olduğundan, akılla çatışan ya da rasyonel olmayan her şey, aşılması gereken bir şey olarak görülüyordu. Akıl, eleştirel bir merci olarak kurulmuştu.<sup>83</sup>

Burada sanki Marcuse, Frankfurt Okulu'nun özdeşsizlik kavrayışına yaptığı genel vurguyla karşıtlık içindeki bir özdeşlik teo-

83. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations*, s. 135-136 (orijinali: *ZFS VI*, 3, 1937). İki akıl biçimi arasındaki farkın ayrıntılandırılmasını, *Reason and Revolution* çalışmasında bulabilirsiniz (s. 44-46).

risi yönünde argümanda bulunuyor gibidir. Aslında, Marcuse'nin yazılarında, özdeşlik anlayışı karşısındaki antipati, Horkheimer ve Adorno'nun çalışmalarına nazaran oldukça belirsizdir.<sup>84</sup> Yine de, onların çalışmalarında da, aklın kutsallığı ve uzlaştırma daima ütopyacı bir ideal olarak ortaya çıkmıştı. Buna rağmen, Yahudiler Tanrı'nın isimlendirilmesini ve betimlenmesini yasaklayabiliyor ancak onun varoluşunu reddetmiyorlardı. Enstitü'nün bütün yazılarında, Alman felsefesinin geleneksel olarak tanımladığı rasyonel terimi bağlamında standart olan, rasyonelleştirilmiş toplumdu. Yukarıdaki pasajın gösterdiği gibi akıl, Eleştirel Teori'nin öncelikli olarak dayandığı "eleştirel merciydi". Mevcut toplumun irrasyonelliğine karşı sürekli bir mücadele, gerçekten rasyonel bir alternatifin "negatif" olanaklılığıyla verilecekti.

Horkheimer, özne ve nesnenin tam özdeşliğini onaylamakta ne denli isteksizse, bunlar arasında Descartes'in modern düşünceye miras bıraktığı, katı düalistik karşıtlıkları reddetme konusunda da o denli netti.<sup>85</sup> Horkheimer, Kartezyen gelenekte aklın, örtük olarak, aklın öznel boyutuna indirgendliğini ileri sürüyordu. Bu, rasyonelliği dünyadan uzaklaştırmanın ve salt düşünce temelli içedönüklüğe akli sıkıştırmanın ilk adımıydı. Böylece, bu durum, statükonun eleştirel olmayan kabulünü destekleyen öz ile görünüş arasında sonsuz bir ayrıma yol açtı.<sup>86</sup> Sonuç itibarıyla, rasyonellik, daha çok sentetik özellikte olan *Vernunft* kavramının yerine, *Verstand*'ın ortak duyusuyla tanımlanmaya başlandı. Aslında, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan irrasyonalistlerin akla saldırısı, öncelikli olarak, aklın analitik, formel ve ayırıcı *Verstand*'a indirgenmesini hedef alıyordu. Analitik rasyonelliğin tümüyle gözden çıkarılmasını reddetmesine rağmen, bu, Horkheimer'in de paylaştığı bir eleştiriydi. Horkheimer şöyle yazmıştı: "Kavramların belirliliği ve düzeni olmaksızın, *Verstand* olmaksızın, hiçbir düşünce ve hiçbir diyalektik [düşünce] olmayacaktır."<sup>87</sup> Eleştirel Teori'nin kucakladığı Hegel'in diyalektik mantığı bile, basitçe formel mantığı inkâr etmedi. Hegelci *Auf-*

84. Marcuse'nin çalışmasındaki özdeşlik teorisinin önemiyle ilgili tartışma için şu makaleme bakınız: "The Metapolitics of Utopianism", *Dissent* XVII, 4, Temmuz-Ağustos, 1970.

85. "Zum Rationalismusstreit", s. 1; "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", s. 6.

86. "Zum Problem der Wahrheit", s. 354.

87. *A.g.e.*, s. 357.



*heben* kavramı hem saklama, muhafaza etme hem de aşkınlık ve [ortadan] kaldırma anlamına geliyordu. Horkheimer'ın reddettiği şey, *Verstand*'ın sınırlı yetisi ile aklın ve mantığın tamamen özdeş hale getirilmesiydi.

Kendi tarihi boyunca Enstitü, iki cephede aklın yılmaz bir savunucusu oldu. Yirminci yüzyılda açık bir biçimde karanlık [*obskürantist*] bir kalın kafalılık yönünde yozlaşan irrasyonalistlerin saldırısına ek olarak, belki daha ciddi olan tehdit, başka bir yerden geliyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Hegelci sentezin yıkılışıyla birlikte, ampirik türevli sosyal bilimlere yapılan yeni vurgu, doğa bilimlerinin insanların yaşamları üzerinde artan egemenliğiyle yan yana geliyordu. Pozitivizm, boş metafizik diye kabul etmediği *Vernunft* gibi geleneksel akıl ideasının geçerliliğini reddediyordu. Frankfurt Okulu zamanında, bu bakış açısının en önemli savunucusu, yaklaşık olarak aynı zamanda Birleşik Devletler'e göç etmek zorunda kalan "Viyana Çevresi'nden Mantıkçı Pozitivistler"di.<sup>88</sup> Amerikan felsefesinin temel geleneğiyle fikirlerinin uyuşmasından dolayı, Viyana Çevresi, Amerika'da, Enstitü'nün sahip olduğu etkiden daha büyük bir etkiye sahipti. Daha sonraki yıllarda, Horkheimer, pragmatizm gibi yerli [Amerikan] okullarla ve Mantıkçı Pozitivizm arasındaki benzerlikleri göstermek için çok çaba sarf etmişti.<sup>89</sup>

Horkheimer, Mantıkçı Pozitivistlere karşı ilk önemli saldırısını, 1937'de *Zeitschrift*'te yaptı.<sup>90</sup> Bir kez daha burada da Horkheimer'ın, farklı tarihsel bağlamlarda bir düşünce okulunun değişen işlevlerine olan hassasiyeti açıkça görülüyordu. Emprizmin köken itibarıyla, Locke ve Hume tarafından uygulandığı biçimiyle, bilginin kaynağı olarak bireyin algısındaki ısrarı açısından dinamik, hatta eleştirel bir öge içerdiğini ileri sürüyordu Horkheimer. Aydınlanma dönemindeki ampiristler, egemen toplumsal düzenin temelini oymak için, Locke ve Hume'un gözlemlerini kullandılar. Diğer yandan, çağdaş Mantıkçı Pozitivizm, bu tahrip edici niteliği kaybetti çünkü onların inancına göre, başlangıçta algıdan türemiş olsa da, bilgi, bu algılar hakkındaki yargıları içinde

88. Viyana çevresinin ABD'ye göçü ile ilgili tartışma için bakınız: Herbert Feigl, "The Wiener Kreis in America", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969.

89. Bakınız: *Eclipse of Reason*; (kitabın) çeşitli yerlerinde.

90. "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *ZFS* VI, 1, 1937.

barındıran, "potokol cümleler" denilen şeydi.<sup>91</sup> Gerçekliği, bu tarz cümlelerle ifade edilebilecek şeyle sınırlandırarak, söylenemez olan felsefenin alanından dışlanmış oluyordu. Fakat daha da önemlisi, algıya dair genel ampirist vurgu, bilişsellikteki her türlü aktif ögeyi görmezden geliyordu. Bütün pozitivism türleri, nihayetinde, kendine geri dönen düşünme [*reflection*] biçiminden vazgeçme anlamına geliyordu.<sup>92</sup> Sonuç, "olguları" mutlaklaştırma ve varolan düzenin şeyleştirilmesi oldu.<sup>93</sup>

Mantıkçı Pozitivistlerin olguları fetişleştirmesindeki hoşnutsuzluğuna ek olarak, Horkheimer, Mantıkçı Pozitivistlerin, içriksel bir alternatifi dışlayan, formel mantığa olan güvenine itiraz ediyordu. Horkheimer'a göre, mantığı matematiğin bir benzeri olarak görmek, onu tarihsel dünyada hiçbir gerçek anlamı olmayan bir dizi totolojiye indirgemek demektir. Bütün doğru bilginin, bilimsel-matematiksel kavramsallaştırma koşulunu gerektirdiğine inanmak, pozitivistlerin çürütmeye kalkıştığı metafizik kadar kötü bir metafiziğe teslim olmak demektir.<sup>94</sup>

Horkheimer'ın gözünde bütün bunlar arasında belki de en kötü olanı, pozitivistlerin olguları değerden koparmaya yeltenmeleriydi. Burada, Aydınlanma'nın batıl inanç ve geleneğin mistifikasyonuna karşı partizan bir silahı olarak görülen empirizmin, orijinal işlevinden uzaklaşan bir kopuş saptıyordu. Horkheimer<sup>95</sup>, toplumda zaten "sağlıksız" olan "olguların" "olabileceğini" ve bu sağlıksız olguları, kendisinin üretebileceğini ileri sürüyordu. Bu olasılığı değerlendirecek hiçbir yolu olmadığından, modern empirizm, niyetlerinin aksine, statükonun otoritesinin karşısında silahlarını bırakmış ve teslim olmuştu. Viyana Çevresi'nin üyeleri, politik hayatlarında ilericiydiler ancak politikalarının felsefeleriyle hiç alakası yoktu. Bununla beraber, onların egemen gerçekliğin esrarlı havasına teslimiyetleri keyfi değildi; aksine bu teslimiyet, insanların yaşamlarını yöneten ve manipüle eden bir toplumda ihtimal dahilinde olabilecek varoluşun bir açıklamasını veriyordu. Nasıl ki insan, kendi kaderini kontrol etme yeteneğini yeniden kurmak zorundaydı, akıl da, sırf araç olarak değil hedeflerin

91. *A.g.e.*, s. 13.

92. İkinci kuşak Frankfurt Okulu'nun bu konudaki açıklaması için bakınız: Habermas, *Knowledge and Human Interests*, çalışmanın çeşitli yerlerinde.

93. "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", s. 27.

94. *A.g.e.*, s. 49.

95. *A.g.e.*, s. 29.

belirleyicisi olarak da kendi yerini restore etmeliydi. *Vernunft*, *Verstand*'ın zaferiyle yerinden edildiği alanı tekrar kazanmalıydı.

Horkheimer'in akla vurgusunu sorunlu yapan şey, onun aynı şekilde güçlü olan metafizik karşıtı önyargılarıydı. Gerçeklik, "akıl mahkemesi" nezdinde yargılanmalıydı fakat akıl, tarihin dışında varolan aşkınsal bir ideal olarak kavranamazdı. Horkheimer ve meslektaşlarının her zaman iddia ettikleri gibi, doğruluk değişmez değildi. Hal böyle olunca, doğruluğun mutlaklığını reddetmek, epistemolojik, etik ya da başka türlü rölativizme boyun eğmemek demektir. Mutlakiyet ile rölativizm arasındaki ikilem aslında yanlıştı. Horkheimer'a göre<sup>96</sup>, zamanın her dönemi, hiçbiri zamanın ötesinde olmamasına rağmen, kendine özgü doğruluğa sahipti. Rasyonel bir toplum yönünde, toplumsal değişimi besleyecek her ne ise, işte o doğru olan şeydi. Elbette bu durum, bir kez daha, Eleştirel Teori'nin hiçbir zaman açık bir şekilde tanımlanmaya çalışmadığı, akıldan ne kastedildiği sorusunu gündeme getiriyordu. Diyalektik, diğer sistemlerin doğruluk iddialarına saldırma konusunda mükemmeldi; ancak sıra kendine ait varsayımları ve değerleri ifade etmeye geldiğinde, çok iyi iş çıkarmıyordu. Negatif antropolojiye olan örtük bağlılığı gibi, Eleştirel Teori, esasında, toplumsal koşullara dayanan ve gene de onların dışında olan, *praksise* bağlı ama ona mesafe koyan, iyi temellendirilmemiş bir akıl ve doğruluk kavramına sahipti. Eğer Eleştirel Teori'nin bir doğruluk teorisine sahip olduğu söylenebilirse, bu teori, yani doğruluk teorisi, burjuva ideolojisinin iddialarını toplumsal koşullarının gerçekliğiyle karşılaştıran, burjuva toplumunun içkin eleştirisinde ortaya çıkacaktı. Doğruluk, toplumun dışında değildi; o toplumun kendi iddialarını içinde barındırmaktaydı. İnsanların, kendi ideolojilerini gerçeğe dönüştürme konusunda özgürleştirici bir çıkarları bulunmaktaydı.

Bütün mutlak doğruluk iddialarını reddederek, Eleştirel Teori, bilgi sosyolojisinin de çözmeye çabaladığı pek çok sorunla yüzleşmek zorunda kaldı. Yine de Horkheimer ve diğerleri, 1933'ten önce tesadüfen Enstitü'deki ofis alanını paylaşan Karl Mannheim kadar ileri gitme niyetinde değildi; Karl Mannheim diğer ideolojiler arasında sadece fazladan bir ideoloji olarak Marksizmin "maskesini düşürmek" istiyordu. Bütün bilginin kendi toplumsal bağlamından (*seinsgebunden*) kaynaklandığını

96. "Zum Problem der Wahrheit", s. 337-338.

iddia ederek, Mannheim, öyle görünüyor ki, Eleştirel Teori'nin bağlı kaldığı doğru ve yanlış bilinç arasındaki temel Marksist ayrımı, el altından çökertmeye çalışıyordu. Marcuse'nin yazdığı gibi, Eleştirel Teori, "felsefi kavramların ve sorunların doğruluk içeriğiyle ilgileniyordu. Aksine, bilgi sosyolojisi, önceki felsefelerin doğruluklarıyla değil, sadece doğruluk dışı olanla meşguldü".<sup>97</sup> Buna rağmen ilginç bir biçimde, göç etmeden önceki dönemlerde Horkheimer,<sup>98</sup> Mannheim'a yönelik eleştirisini yazarken, Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin rölativist içerimlerine saldırmak yerine, ilk olarak mutlakçı içerimlerine saldırmayı seçti. Horkheimer, bütün parçalı doğrulukların, bütüne dair bakış açıları olduğunu savunarak, nesnel doğruluğu kurtarmaya çabalayan Mannheim'ın "ilişkiselselcilik" anlayışının bu konuda özellikle şansız olduğunu ileri sürüyordu. Bunun gibi bütüncül bir doğruluğun, farklı bakış açılarının sentezinde var olduğunu varsayarak Mannheim, basitleştirilmiş Geştalt yanlısı bilgi kavramını takip ediyordu.<sup>99</sup> Onun altında yatan şey, güya Hegelci harmonistik inanışı; toplumsal değişim açısından yatıştırıcı etkileri olan bu inanışa göre, bütün bakış açıları birbirleriyle uzlaştırılabilirdi. Hakikatten çok, toplumsal dönüşümün peşine düşen Marx'ın tersine, Mannheim saf bilgiye erişmek adına, örtük olarak metafizik bir araştırma yöntemine geri döndü.<sup>100</sup>

Üstelik Horkheimer, Mannheim'ın bilinci belirleyen "Varlık" kavramını, diyalektik olmamakla suçluyordu. Horkheimer'a göre, yapı ile üstyapı arasında daima geri bildirim ve dolayım vardı.<sup>101</sup> Mannheim ise tersine, özne ve nesneyi mutlaklaştıran, bir tür özne-nesne düalizmine geri dönüyordu. Bireysel bilincin kısmen yansıttığı hiçbir "nesnel" gerçeklik yoktu. Bu nesnel gerçekliğin

97. "Philosophy and Critical Theory", *Negations*, s. 147-148.

98. "Ein neuer Ideologiebegriff?"

99. *A.g.e.*, s. 50.

100. *A.g.e.*, s. 56.

101. *A.g.e.*, s. 55. Marcuse, Mannheim üzerine olan makalesinde aynı meseleye değiniyor ("Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode", *Die Gesellschaft* VI, Ekim 1929). Marcuse Mannheim'e karşı Horkheimer'dan biraz daha nazikti; Marcuse, Mannheim'ın, Marksizmin özel bir sınıfın bilincine indirgenmesinin teori ile *praxis* arasında geçerli bir bağlantıya işaret ettiğini ileri sürüyordu. Ancak Marcuse Mannheim'ı "bütün oluşumların maksatlı uğrağını" kaçırdığı (s. 362) ve yatıştırıcılık etkileriyle birlikte onu ilişkiciliği için eleştiriyordu. Adorno, bilgi sosyolojisini yazarken, daha da sertti. Bakınız: "The Sociology of Knowledge and Its Consciousness" makalesinin çeşitli yerlerinde.

olduğunu ileri sürmek, dünyanın yaratılması konusunda *praksis*-in oynadığı rolü görmezden gelmek demektir.

*Praksis* ve akıl, bir yüzyıl öncesinde Sol Hegelciler için olduğu gibi, Eleştirel Teori'nin de aslında iki kutbuydu. Aklın üstünlüğünden hiçbir zaman kuşku duyulmasa da, *praksis* ile akıl arasındaki karşılıklı etkileşim ve gerilim, Eleştirel Teori'nin diyalektik açıklığına fazlasıyla katkıda bulunuyordu. Marcuse *Reason and Revolution*'da\* bütün Frankfurt Okulu adına konuşarak, "Devrimci pratik kendine özgü yoldan sapmış bile olsa, Eleştirel Teori, doğruluğu muhafaza edecektir" diye yazar. "Pratik doğruluğu takip eder, tersi değil."<sup>102</sup> Buna rağmen, Enstitü'nün ilk dönem çalışmaları, kendi kendini belirleyen etkinliğin, "antropojenezin" önemi, sürekli olarak vurgulanıyordu. İşte burada, Horkheimer ve meslektaşları, doğru *praksisi* her zaman kolektif bir uğraş olarak kavramış olsalar da, *Lebensphilosophie*'nin onlar üzerindeki etkisi çok önemliydi. *Praksise* yapılan vurgu, Frankfurt Okulu'nun Hegel'in özdeşlik teorisini reddedişiyle uyum içindeydi. Özne ile nesne, tikel ile evrensel arasındaki indirgenemez dolayimler tarafından yaratılan alanlarda, insan özgürlüğü sürdürülüyordu. İşte daha sonraki yıllarda Frankfurt Okulu'nu telaşa düşüren şey, Batı toplumunda, insansal kendiliğindenlik alanlarının mütemadiyen tasfiyesiydi.

Eleştirel Teori'nin karşıt kutbunda yer alan ütopyik uzlaşının, yani özne ile nesnenin, öz ile görünümün, tikel olan ile evrensel olanın ütopyik uzlaşısının çok farklı anlamları vardı. *Vernunft*, yalnızca bireysel insanların öznel eylemleriyle oluşturulmayan nesnel bir aklı ima ediyordu. *Vernunft*, felsefi bir idealden toplumsal bir ideale dönüşmesine rağmen, hâlâ metafizik kökenlerinin izini taşıyordu. Kaba-Marksizm, bu eğilimlerin, Enstitü'nün asla saldırmaktan usanmadığı monistik materyalizmle yeniden ortaya çıkmasına izin veriyordu. Hal böyle olunca, gördüğümüz gibi, Eleştirel Teori'de bile, üstü kapalı negatif bir metafizik ve negatif bir antropoloji vardı; burada negatifin anlamı, kendini sabit herhangi bir yolla tanımlamayı reddedip, böylece Nietzsche'nin şu özdeyişine bağlı kalmaktı: "Büyük bir gerçek eleştirilmeyi ister, putlaştırılmayı değil."

\* *Us ve Devrim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2013. (ç.n.)

102. *Reason and Revolution*, s. 322.

Platon, Rousseau, Hegel ve Marx'ın dahil olduğu "pozitif özgürlük" geleneğindeki düşünürler gibi onlar da, başlangıcından beri, geleneğin peşini bırakmayan temel ikileme yakalanmışlardı. Hannah Arendt'in işaret ettiği gibi,<sup>103</sup> pozitif özgürlük kavramı, Antik Yunan'ın politik deneyimi ile Yunan filozoflarının onu anlamlandırmaya yönelik sonraki girişimleri arasındaki gerilimin simgeleştirdiği, içsel bir çelişkiyi ifade ediyordu. Özgürlüğün, insan eylemleriyle ve insan kelamıyla birlikte, yani kısacası, *praksis*le birlikte tanımlanması, Antik Yunan'ın politik deneyiminden kaynaklanıyordu. Özgürlüğün, akıl olan otantik varlıkla eşitliği, Yunan filozoflarının bu politik deneyimi anlamlandırmasından ortaya çıkıyordu. Entegrasyona yönelik girişimler, o zamandan beri yapılıyordu. Sonuç olarak başarısızlığa uğramış olsa da, Enstitü'nün konuyla ilgili çabasının inceliği ve zenginliği, onu [bu konudaki] en verimli çabalardan biri olarak karakterize eder.

Eleştirel Teori'nin metodolojik içerimlerine geçmeden önce, diğer Enstitü üyelerinin Enstitü'nün oluşumuna yaptıkları katkıları açıklığa kavuşturmalıyız. Löwenthal ve Pollock, her iki düşünür de, öncelikli olarak hem entelektüel hem de kurumsal diğer meselelerle ilgilense de, *Zeitschrift*'te basılması için gönderilen makalelerin tartışılmasına aktif olarak katıldı. Ne var ki, Adorno ve Marcuse, en çok etkiye sahip düşünürlerdi; her iki düşünür de kendi ismiyle, kapsamlı şekilde, teorik meselelere dair yazılar yazıyordu. Onların çalışmalarını tek tek inceleyerek, belki de Enstitü'nün felsefi duruşunu aydınlığa kavuşturabiliriz. Her halükârda bunu, onların diğer düşünürlerle dair analizlerinin geçerliliği hakkında yorum yapmadan gerçekleştireceğiz; amaç, alternatif bir yorum yapmaktan çok Eleştirel Teori'yi aydınlatmak olmalıdır.

Enstitü'ye yaptığı katkılar noktasında Adorno, 1930'larda neredeysetamamen müzik sosyolojisiyle ilgilendi. Ayrıca, *Zeitschrift*'in dışında, Adorno, uzun bir felsefi çalışma yayımladı ve ayrıntılı olarak başka bir çalışmaya yoğunlaştı.<sup>104</sup> Her iki çalışmada da, Adorno'nun Horkheimer'in duruşuna olan yakınlığı açıkça görü-

103. Hannah Arendt, "What is Authority?", *Between Past and Future*, Cleveland ve New York, 1961.

104. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, Tübingen, 1933 ve *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956.

lüyordu. 1940'lara kadar bu iki düşünür, işbirliği içinde çalışmış olmasa da, baştan itibaren görüşleri arasında dikkate değer bir benzerlik söz konusuydu. Bu benzerliğin kanıtını, Adorno'nun Löwenthal'a 1934'te Londra'dan yazdığı bir mektupta bulabiliriz. Bu mektupta, yakın zamanda yayımlanan *Alacakaranlık*'a ilişkin bir değerlendirme de yer alıyordu:

Büyük bir hassasiyetle kitabı defalarca okudum ve kitaptan olağanüstü etkilendim. Birçok bölümünden daha önce haberdar olmama rağmen, bu biçimiyle her şey tamamen farklı görünüyor; özellikle daha öncesinde tekil aforizmalar şeklinde olduğu için rahatsız olduğum betimleme tarzının terk edilip belli bir anlatım zenginliği sağlandığı görülüyor; bu ifade tarzı, korkular aslında dolayım mekanizmasının inceliklerinde var olan mevcut kapitalist durumun acı veren gelişimine tam anlamıyla uygunluk içindedir... İçinde bulunduğum konum gereğince, bu çalışmayla neredeyse tamamen özdeşleştiğime inanıyorum; bu yüzden de farklılıklara işaret etmek benim için oldukça zor. Benim için yeni ve özellikle vazgeçilmez olduğundan, radikal adalet tezine ve genel olarak, tüm parçalar halinde statik antropolojinin eleştirisine karşı, kişisel olumsuzluk sorununa ait yorumdan bahsetmeyi isterim. Tartışılacak önemli bir şey belki de, Aydınlanma'yla olan genel ilişki olacaktır.<sup>105</sup>

Belki de Adorno, burada ilk kez, birkaç yıl sonra Horkheimer'la birlikte gerçekleştirecekleri daha geniş kapsamlı Aydınlanma eleştirisini ima ediyordu.

Adorno'nun ilk ve çok önemli felsefi eleştirisi, 1929-1930 yılları arasında yazılan ve 1931'de Paul Tillich'e *Habilitationsschrift* olarak teslim edilen *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen* çalışmasıydı. Bu çalışmanın basılma tarihi, ne gariptir ki, 1933'te Hitler'in iktidara geldiği güne denk geliyordu. Adorno'nun Kant çalıştığı Siegfried Kracauer, çalışmanın adandığı kişiydi; Adorno'nun diğer yakın arkadaşı Walter Benjamin'in etkisi de Adorno'nun tartışmalarında açıkça görülüyordu. Benjamin de Tillich de, kitabın olumlu eleştirmenleriydi.<sup>106</sup> Bununla birlikte, *Kierkegaard*, eleştirel ya da popüler bir başarı kazanamadı. Kısmen pervasızca çetrefilli tarzına ve kısmen kılı kırk yaran karmaşık analizine bağlı olarak, bu çalışmanın etkisinin asgaride kalmasının bir diğer nedeni de,

105. Adorno'dan Löwenthal'a yazılan, 6 Temmuz 1934 tarihli mektup.

106. Benjamin'in incelemesi için bakınız: *Vossische Zeitung*, 2 Nisan 1933. Daha yeni New York'ta Union Theological Seminary'ye atanan Tillich, *Journal of Philosophy*'ye bir eleştiri yazısı yazdı (*Journal of Philosophy*, XXXI, 23, 8 Kasım 1934). Karl Löwith *Deutsche Literatur-Zeitung*'a (V, 3F, 5, 1934) bir başka yazı yazdı.

Adorno'nun daha sonra, "başından beri politik uğursuzluğun gölgesinde kalan" dediği şeydi.<sup>107</sup>

Adorno'nun bütün çalışmalarında [olduğu gibi] en eğitilmiş okuru bile karşı karşıya bıraktığı anlaşılma zorluğu ne olursa olsun, bu kitap, Eleştirel Teori'nin karakteristik özelliği olabilecek birçok temayı içeriyordu. Adorno'nun kendine özgü sanatsal eğilimleri göz önünde tutulursa, onun bu sorunları araştırmayı istediği bir konunun seçimi şaşırtıcı olmayacaktı. Bununla birlikte, kitabın başından itibaren, Adorno, estetikten kastettiği şeyin, bir sanat teorisinden daha fazlası olduğunu açıklığa kavuşturuyordu; Hegel için olduğu gibi onun için de estetik kelimesi, özne ile nesne arasındaki bir tür ilişkiye işaret ediyordu. Kierkegaard da onu, özgül felsefi bir açıdan kavramıştı. *Either/Or*'da, Kierkegaard, estetik alanı, "insanın dolaylı olarak ne ise o olduğu şey" olarak tanımlıyordu; "etik olan, insanın ne olursa o olduğu şey demektir".<sup>108</sup> Fakat Adorno'nun, Kierkegaard'a yönelttiği pek çok eleştirisinin ilkinde belirttiği gibi, "etik olan, sonrasında onun paradoks-din öğretisinin gerisinde kaldı. İnanç 'sıçraması' göz önüne alınacak olursa, estetik, diyalektik süreçteki bir aşamadan, yani kesin olmayan aşamadan, küçümsenerek, basit yaratıksal (*katörlich*) dolaysızlığa dönüştürüldü".<sup>109</sup> Adorno için, dolaysızlık, yani ilk gerçekleri arama işi, lanetli bir şeydi. Horkheimer gibi Adorno'nun düşüncesi de, daima, bir çeşit kozmik ironiye, bir yerde durup son olarak şunu söylemenin reddine dayanıyordu: Gerçekliğin yattığı yer burasıdır. Her iki düşünür de, Hegel'in özne ile nesne özdeşliğine ilişkin temel öncülleri reddediyordu.

Görünürde Kierkegaard da, bu özdeşliği kabul etmiyordu. Yine de, Adorno için, Kierkegaard'ın öznelliğin bilinen kutsanışı farkında olmayarak, bir özdeşlik teorisi içeriyordu. Adorno "Kierkegaard felsefesinin, öznelliğin belirlenimini değil, bu öznelliğin ontolojisini hedeflediğini ve öznelliğin onun içeriği olarak değil sahnesi (*Schauplatz*) olarak ortaya çıktığını" belirtiyordu.<sup>110</sup> Onun somut, varoluşsal bireyle ilgili konuşmasının arkasında, aşkın doğruya üstü kapalı duyulan bir özlem gizliydi; "Hegel içe dön-

107. *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Frankfurt, 1966, s. 321) çalışması-  
nın üçüncü basımında "Notiz", yani nottu.

108. Alıntının yapıldığı çalışma: *Kierkegaard* (1966), s. 29.

109. *A.g.e.*, s. 29.

110. *A.g.e.*, s. 46.



dü; onun için dünya tarihi ne ise, Kierkegaard için bireysel insan oydu".<sup>111</sup>

Üstelik Kierkegaard'ın belirlediği ontoloji, cennetin değil cehennemin ontolojisiydi; vizyonunun merkezinde, umuttan çok umutsuzluk vardı. Kierkegaard'ın desteklediği içedönüklük haline çekilme, gerçekten tarihsel değişimin reddettiği mistik, şeytani bir tekrara geri çekilmeydi. Adorno, "içedönüklüğün, insanlığın tarihöncesine ait tarihi hapishanesi" olduğunu yazıyordu.<sup>112</sup> Tarihi dünyayı reddederek Kierkegaard, çok sık ifşa ettiği şeyleştirme suçortağı haline gelmişti; onun diyalektiği, maddi bir nesneden yoksundu ve bu yüzden geride bıraktığını iddia ettiği idealizme bir geri dönüşü niteliyordu. Gerçek tarihi reddederek, Kierkegaard, "tarihselliğe" (*Geschichtlichkeit*), yani "zamanda varoluşun soyut olasılığına" dayanan saf bir antropolojiye geri çekilmişti.<sup>113</sup> Buna ilişkin olarak, kendini mutlaklaştırmayla bağlantılı *Gleichzeitigkeit*<sup>114</sup> kavramı, yani değişimsiz zaman anlayışı vardı. İşte burada Adorno, Horkheimer'in birkaç yıl sonra Bergson'un yukarıda da bahsettiğimiz *durée* fikrine karşı yapacağı benzer bir eleştiriyi yöneltmişti.

İçedönüklüğün felsefi içerimlerinin analiziyle birlikte, Adorno, Kierkegaard zamanındaki burjuva *intérieure* [iç dünyası] olarak işaret ettiği şeyin sosyolojik bir araştırmasına yer verdi. Adorno, öznel içedönüklüğün, (Kierkegaard'ın kendisinin desteklediği bir konum olan) üretim sürecinin dışında yer alan *rantiye sınıfının* [rentier] konumuyla bağlantılı olduğunu ileri sürdü. Bu rolde, Kierkegaard, güçsüzlüğün küçük burjuvaya özgü anlamını kabul ediyordu; bütünlüğünde doğal kendiliği [*self*], çilekeşci bir şekilde reddederek bu güçsüzlüğü, en aşırı uca taşıdı: "Kierkegaard'ın ahlaki katılığı, izole edilmiş kişinin mutlak iddiasından kaynaklanıyordu. Kierkegaard, nesnesiz kendilik karşısında bütün Eudaimonizm anlayışlarını olumsal olarak eleştirdi."<sup>115</sup> Bu yüzden teolojinin merkezinde fedakârlık anlayışının olması hiç de tesadüf değildi; mutlak olarak tinsel insan, onun doğal kendiliğinin ortadan kaldırılmasıyla sona ermişti: "Kierkegaard'ın spiritüa-

111. *A.g.e.*, s. 135.

112. *A.g.e.*, s. 111.

113. *A.g.e.*, s. 62.

114. *A.g.e.*, s. 67.

115. *A.g.e.*, s. 90.

lizm anlayışı her şeyden önce, doğaya düşmanlıktı."<sup>116</sup> Kitabında Adorno, doğaya karşı düşmanlığın üstesinden gelme arzusundan bahsediyordu. Bu tema, Enstitü'nün daha sonraki çalışmalarında önemli bir rol oynayacaktı.

Daha sonraki yıllarda Adorno, Kierkegaard üzerine arada bir makale yazsa da<sup>117</sup>, *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen* [Kierkegaard: Estetik Olanın Kuruluşu], aslında Adorno'nun, Danimarkalı filozofa *Abschied*'iydi<sup>118</sup> (vedasıydı). 1934'te, Avrupa kıtasından İngiltere'ye gitmek için yola çıktı. İngiltere'de, Oxford, Merton College'ta okudu. Almanya'ya arada sırada yaptığı yolculukların haricinde, sonraki üç buçuk yıl İngiltere'de kaldı. Bir yandan müzikle ilgilenirken ve ilişkili konularda *Zeitschrift* için makaleler yazmaya devam ederken, Edmund Husserl ile ilgili kapsamlı bir çalışmaya başlayacak zaman bulmuştu. Husserl'in çalışmalarıyla, 1924'teki doktora tezinden beri ilgileniyordu. 1956'da doktora tezi yayımlandığında, bu çalışmasının tarzı, Kierkegaard'ı ilk ele alış tarzına nazaran neredeyse hiç eleştirel değildi. Bu çalışmada da, Horkheimer ve Marcuse'nin, aynı anda geliştirdikleri pek çok fikri bulabiliyorduk. Çalışmanın bazı bölümleri (üçüncü bölümü ve giriş kısmı), ellilere kadar yazılmadı; *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* [Epistemolojinin Meta Kritiği Üzerine] ile ilgili bir inceleme, otuzlarda Eleştirel Teori'nin, fenomenolojiye yaklaşımına ilişkin bilgi veriyordu.

İlk kitabında Adorno, Husserl'i, Kierkegaard'ın kendilik anlayışına vurgusunu paylaşan biri olarak gösteriyordu.<sup>119</sup> Dolayısıyla, Adorno, şimdi Husserl'in çalışmalarının, özellikle onun ilk *Logische Untersuchungen*'da yer alan çalışmalarının, epistemolojik yönüne yoğunlaşmıştı; *Logische Untersuchungen* [Mantık Araştırmaları] sırasıyla 1900, 1901 ve 1913'te basılmış üç ciltten oluşuyordu. Adorno, Husserl'in bilişselliğin bir anlatımı olarak, psikolojizmi aşma arzusunu takdir ediyordu. Fakat Husserl aşkın bir öznenen bahsettiğinde, Adorno olumsal bireyi ortadan kaldırma arzusunu anlıyordu. Kierkegaard ile aynı anlayış içinde, Husserl, ontolojik kesinliğe duyulan temel bir özlemi açığa

116. A.g.e., s. 97.

117. SSFS'de (VIII, 3, 1939-1940) Adorno, "On Kierkegaard's Doctrine of Love" başlıklı bir makale yazdı.

118. Bu, Mart 1969 tarihinde Frankfurt'ta Adorno ile konuştuğumda kullandığı sözcüktü.

119. *Kierkegaard*, s. 137.

vuruyordu. Bilincin fenomenolojik bir incelemesi yoluyla, sonsuz özleri arayan "indirgemeci" yöntemine saldırmak suretiyle Adorno, Horkheimer gibi, dolayımın (*Vermittlung*) önemini savunuyordu.

Husserl'in ilk ilkeleri araştırması, idealist savlara karşı olmasına rağmen, kendinde varolan bir özdeşlik teorisini ortaya koyuyordu. Adorno, mutlak entelektüel kesinliğe duyulan ihtiyacın, muhtemelen kişisel güvensizliğin bir yansıması olduğunu ileri sürüyordu: "Özgürlük, hiçbir zaman verilmemiş ve her zaman tehdit edilmiştir... Mutlak olarak kesin olan, aslında daima tutsak olandır... Var olmayı sürdürenin, geçip giden şeyden daha doğru olduğunu söylemek, yanlış sonuca varmaktır."<sup>120</sup> Doğru bir epistemoloji aslında, Nietzsche'nin gösterdiği gibi, soyut sistemleştirmeye neden olan bilginin fetiş özelliğine son vermeliydi. Doğruluk, özne nesneye indirgendiğinde ya da tersi durum meydana geldiğinde, "elde kalan"<sup>121</sup> şey değildir. Doğruluk, tersine, özne ile nesne arasındaki "güç alanına"<sup>122</sup> aitti. Husserl'in çalışmasında bulabileceğimiz mutlak realizm ve mutlak nominalizm, aynı şekilde yanıltıcı şeyleşmeye neden oluyordu. Adorno'nun Husserl üzerine yazdığı bir başka makalesinde ifade ettiği gibi, "kim ki dünyayı olgusal olana ya da öze indirgemeye çalışırsa, sonuç itibarıyla örülü saçlarıyla kendisini bataklığın dışına çıkarmaya çalışan Münchhausen'in durumuna düşmüş olur".<sup>123</sup>

Değişmez olanın peşine düşerek, Husserl, mevcut "yönetilen dünyanın" gerçekliğini üstü kapalı olarak kabul ediyordu.<sup>124</sup> Adorno, Husserl'in, "kendi döneminin en statik düşünürü" olduğunu dile getirmişti.<sup>125</sup> Geçici olanın içerisinde kalıcı olanı ya da şimdinin içerisinde arkaik olanı aramak yeterli değildi. Adorno, asıl diyalektiğin, "basit olarak eskiyi yeni olanda görmek yerine, yeniyi eskide arama girişimi" olduğunu savunuyordu.<sup>126</sup> Husserl, sezgiye (*Wesensschau*) dayanan indirgemeci yöntemiyle, şeyleşmiş dünyanın anlamsızlığını ortaya çıkarmaya çalışmasına rağmen, ba-

120. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 24-25.

121. *A.g.e.*, s. 79.

122. *A.g.e.*, s. 82.

123. Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", *Journal of Philosophy* XXVII, I, 4 Ocak 1940, s. 11.

124. *Zur Metakritik*, s. 43.

125. "Husserl and the Problem of Idealism", s. 7.

126. *Zur Metakritik*, s. 47.

şarısızlığa düştü. Adorno, sezginin deneyimin meşru bir parçası olduğunu kabul ediyor fakat mutlak bir bilişsel yöntem halinde yüceltilmemesi gerektiğini söylüyordu. Sırf bunu yaparak, Husserl, onun için "egoya yabancı" olan "gerçek dünyanın" bilinçsiz bir reddini ifade etmiş oluyordu.<sup>127</sup> Varlık, algının oluşturduğu olgularla eşit tutulamayacağı gibi, bu olgulardan da tamamen koparılmazdı.

Husserl'in epistemolojisinden yola çıkarak, Adorno, onun matematiksel realizmini ve mantıksal "mutlakiyet" anlayışını eleştirmeye devam etti. Adorno, Batı'da matematiksel düşünmenin zaferinin, mitsel bir öğeyi içerdiğini ileri sürüyordu. Sayıların fetişi, özdeş olmama durumunun inkârına ve bir tür hermetik idealizme yol açıyordu. Benzer şekilde, zihinsel bir mutlak olarak formel mantığa güven de, mitsel izler taşıyordu. Düşünmenin bu biçimleri de, toplumsal değer dışında değildi. Adorno, mantığın şeyeleştirilmesinin, "özdeşliğini değişim değerinin 'eşdeğerliliğinde' bulan meta biçimine geri dönüşü işaret ettiğini" iddia ediyordu.<sup>128</sup> Biçim ve içeriğin yanlış düalizmini devam ettiren formel mantığın yerine, Adorno, Hegel'e geri giden daha dinamik bir alternatif öneriyordu. Adorno şöyle yazmıştı: "Mantık, Varlık değildir; aksine 'öznellik' ya da 'nesnellik' kutuplarına basit bir şekilde indirgenemeyen bir süreçtir. Mantığın özeleştirisi, sonuçları gibi kendisi de diyalektik özelliğe sahiptir... Önermesiz mantık olmayacağı gibi, sentetik zihinsel işlev olmaksızın önermeler de olmayacaktır."<sup>129</sup> Çelişki ve özdeşlik yasalarıyla formel mantık, nihayetinde doğanın egemenlik altına alınmasına yol açan baskıcı bir tür tabuydu.<sup>130</sup> Adorno, ayrıca, algının mimetik (öykünmeci) teorisine şiddetle karşı çıkıyordu ve Husserl'in fenomenolojisi yönelmişliğe vurgu yapsa da, onun fenomenolojisinde bile mimetik teoriyi buluyordu. Adorno, doğru bir şekilde kavrandığında, doğrunun odağının, "özne ve nesnenin bir diğeri aracılığıyla üretilmesi (*sich durcheinander Produzieren*), yani karşılıklı bağımlılığı haline geldiğini ve bunun artık 'yönelim' gibi statik bir anlaşmayı hesaba katmaması gerektiğini" ileri sürüyordu.<sup>131</sup> Hangi yol-

127. *A.g.e.*, s. 55.

128. *A.g.e.*, s. 84.

129. *A.g.e.*, s. 90.

130. *A.g.e.*, s. 146.

131. *A.g.e.*, s. 154.

la olursa olsun, Husserl'in temel gerçeği açığa çıkarma girişimi, Adorno'ya göre boş bir işti: "Kaybolmuş *mimesis*, gerçekliğin en temel kurallarının korunmasında değil de, sadece bu tarzdaki her bir illüzyonun reddedilmesinde ve tasvirsiz doğruluk' fikrinde korunur ve aşılr (*aufgehoben*)."<sup>132</sup>

Adorno'ya göre, Husserl'in verileri şeyleştirme eğilimi, gelişmiş burjuva toplumunun, *Erfahrung*'u (deneyim) yok etmesi ve bu deneyimin yönetilen, cansız kavramlarla yer değiştirmesiyle ilişkiliydi. Benjamin'in de, modern yaşamın bir özelliği olarak vurguladığı<sup>133</sup> doğru deneyimin ortadan kaybolması, modern insanın büyüyen acizliğine karşılık geliyordu. Adorno'ya göre, fenomenoloji bu yüzden, burjuva düşüncesinin kendini acizlikten kurtarmaya çalışmasının son beyhude çabasını temsil ediyordu. Adorno şunları dile getiriyordu: "Fenomenolojiyle birlikte, burjuva düşüncesi, birbirine karşı koyan çözülmüş, parçalı ifadelerde amacına ulaşıyordu ve kendini, olanın basit yeniden üretimine teslim ediyordu."<sup>134</sup> Böyle yaparak, [bu] dünyadaki eyleme karşı çıkmış oluyordu: "*Praksisin*, yönelimselliğin basit özel bir durumuna düşürülmesi, Husserl'in şeyleştiren anlayışının aşırı sonucuydu."<sup>135</sup> Fakat en kötüsü de, mutlak özdeşlik ve dolaysızlık varsayımı, mutlak en iyi ideolojinin politik egemenliğine neden olabilirdi. Adorno, fenomenoloji ile faşizm arasında gizli bir bağlantı olduğunu öne sürüyordu. Her ikisi de, burjuva toplumunun son krizinin ifadesiydi.<sup>136</sup>

Frankfurt Okulu üyeleri arasında Adorno, ontoloji ve özdeşlik teorisine yönelik antipatisini sürekli olarak dile getiren kişiydi. Aynı zamanda, Adorno, naif pozitivizmi de bir tür kendi üzerine düşünmeyen bir metafizik olarak reddediyordu; bunu yaparken, naif pozitivizmi, doğrunun temeli olarak fenomenal dünyayı ne reddeden ne de tamamen kabul eden bir diyalektikle karşılaştı-

\* Yahudilikteki tasvir yasağını (Bilderverbot) çağırıştırıyor. (ç.n.)

132. *A.g.e.*, s. 151.

133. Hikâye anlatıcılığının zayıflamasına ilişkin bu makalede ("The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov", *İlluminations*), Benjamin şunları yazar: "Deneyimin değeri düştü... Deneyim hiçbir zaman stratejik deneyimin taktik savaşıyla, ekonomik deneyimin enflasyonla, fiziksel deneyimin mekanik savaşıyla, ahlaki deneyimin iktidardakilerle çatıştığı kadar çatışmamıştı" (s. 83-84).

134. *Zur Metakritik*, s. 221

135. *A.g.e.*, s. 135.

136. *A.g.e.*, s. 28-29. Marcuse, *Negations*'ta yayımlanan "The Concept of Essence" başlıklı makalesinde, bunu kuvvetli bir şekilde ileri sürüyordu.

riyordu. Soyut bireysellik anlayışına vurguda bulunanlara karşı çıkararak Adorno, öznelliğin kaçınılmaz olarak dolayımlandığı toplumsal bileşene işaret ediyordu. Adorno, olumsal olan bireyin *Volk* ya da sınıf gibi bir bütünlük halinde çözünmesine şiddetle karşı çıkıyordu. Çok fazla şey öğrendiği dostu Walter Benjamin bile, bu konuda eleştiriden muaf değildi. 1940'da Benjamin'in trajik intiharından sonra yazdığı bir makalesinde, Adorno şöyle yakınıyordu:

Onun hedefi sözde abartılı bir öznellikten çok, öznel bir boyuta ait kavramın kendisiydi. Mit ile uzlaşma arasında, felsefesinin kutupları arasında, özne buharlaşıyordu. Benjamin'in Medusacı bakışı karşısında, insan kendini nesnel bir sürecin göz önüne serildiği sahneye dönüştürür. Bu yüzden, Benjamin'in felsefesi, bir mutluluk vaadi olduğu kadar bir terör kaynağıydı da.<sup>137</sup>

Özdeşsizliğe ve olumsuzluğa ısrarlı vurgusunda Adorno, Schönberg'den tutkuyla aldığı müzik kadar "atonal" olan bir felsefe geliştirdi.<sup>138</sup>

Aynı şeyi, Enstitü'nün baş teorisyenlerinin üçüncüsü olan Herbert Marcuse için söylemek zor olacaktır. Çalışmalarında olumsuzluğa ve çoğunlukla olumsuzluğa yorulan kötümserliğe istikrarlı şekilde vurgu yapmasına rağmen<sup>139</sup>, Marcuse'nin yazıları, toplumsal dünyada *Vernunft*'un olası gerçekleşmesinde duyulan, üstü kapalı bir inanç barındırıyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan *Lebensphilosophie*, Marcuse üzerinde Horkheimer'da bıraktığından daha az etki bırakmış gibi görünüyordu. Jürgen Habermas'ın dikkat çektiği gibi<sup>140</sup>, Marcuse, Enstitü'nün diğer felsefi düşünürlerine nazaran yirminci yüzyıl felsefesine daha duyarlıydı. Husserl ve Heidegger'in etkisi, Enstitü'yle geçirdiği yıllar boyunca azalmasına rağmen, Marcuse'nin, Husserl ve Heidegger deneyimi onda saklı kaldı. Buna ek olarak, Marcuse'nin felsefe yapma tarzı, Horkheimer ya da Adorno'nun tarzından daima daha dolambaçlıydı; nedeni belki de onun, onların aktif estetik

137. Adorno, "A Portrait of Walter Benjamin"; makalenin çeşitli yerlerinde, s. 235.

138. Georg Picht, Adorno'nun ölümüyle ilgili makalesine "Atonale Philosophie" diye bir başlık verdi (*Merkur*, XXIII, 10, Ekim 1969).

139. Daha yakın zamandaki bir örnek için bakınız: Jerry Cohen, "The Philosophy of Marcuse", *New Left Review*, Eylül-Ekim 1969.

140. Habermas, "Zum Geleit", *Antworten auf Herbert Marcuse*, Der. Jürgen Habermas, Frankfurt, 1968, s. 11-12.

ilgilerini paylaşmamasıydı. Fakat belki de onun tarzı aynı zamanda, sistematik, aforizmik olmayan ve lineer biçimde yazmanın, gerçekliği analiz etmenin ve sunmanın en etkili yolu olduğuna dair inancının bir yansımasıydı. Marcuse, Frankfurt Okulu'nda diğer büyük şahsiyetlerin yaptığı gibi, ütopyacı olan "başkanın" *bilderlos* (tasvirsiz) soyutluğuna vurgu yapmadı.

Marcuse'nin 1932'den önce nasıl bir düşünürdüyse daha sonra da aynı düşünür olarak kaldığını ileri sürmeden, kimi zaman Heideggerci döneme bir geri dönüş olarak görülen, daha sonraki çalışmalarının yanı sıra, Eleştirel Teori'ye katkısını anlamak için, Enstitü-öncesi yazılarını incelemek faydalı olacaktır.<sup>141</sup> Freiburg'dayken, Marcuse'nin düşüncesi fazlasıyla fenomenolojik kategorilerle doluydu. Aynı zamanda, özel herhangi bir parti bağlantısı olmamasına rağmen, kararlı bir şekilde kendini Marksizme adanmıştı. Uzlaşmaz gibi görünen iki sistemi birleştirme çabası, savaşın sonu Merleau-Ponty ve Sartre tarafından yapılacak benzer girişimleri önceliyordu. Heidegger'in özel sözlüğüne ait bütün kavramları (örneğin *Sorge* [kaygı], *Geschichtlichkeit* [tarihsellik], *Entschlossenheit* [kararlılık], *Dasein* [dünya-da-varlık]) "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus"<sup>142</sup> [Tarihsel Materyalizmin Fenomenolojisine Katkılar] başlığıyla yayımladığı ilk makalesinde sergileniyordu. Marcuse'ye göre, Heidegger'in yakın zamanda basılan başyapıtı *Sein und Zeit* "burjuva felsefesinin belirli bir zaman içinde çözüldüğü ve yeni 'somut' bir bilime fırsat sunduğu andı".<sup>143</sup> Bunun Marcuse'ye göre üç nedeni vardı: İlk olarak, Heidegger, tarihin ontolojik önemini ve *Mitwelt*, yani insanın etkileşim içinde olduğu dünya olarak tarihsel dünyayı göstermişti. İkinci olarak, insanın dünyada gerçek statüsü hakkında derin bir kaygı (*Sorge*) içinde olduğunu göstererek, Heidegger, "otantik varlığı" oluşturan şeyin ne olduğu sorusunu, doğru bir şekilde ortaya atıyordu. Son olarak, insanın, dünyada kararlı biçimde (*Entschlossenheit* aracılığıyla) hareket edip otantik

141. Bakınız: Alfred Schmidt, "Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", *Antworten auf Herbert Marcuse*; Paul Piccone ve Alex Delfini, "Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos*, Sonbahar, 1970.

142. Marcuse, "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus", *Philosophische Hefte* I, 1, 1928.

\* *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2011.(ç.n.)

143. *A.g.e.*, s. 52.

varlık olmayı başarabileceğini ileri sürerek, Heidegger, burjuva felsefesini, gidebildiği kadar, *praksisin* zorunluluk alanına götürdü.<sup>144</sup>

Bu noktada, Marcuse, Heidegger'in gücünü kaybettiğini ve Marksizmin önemli hale geldiğini düşünüyordu. İnsan eylemini kısıtlayan, gerçek tarihsel koşulları açıklamak için, *Varlık ve Zaman*'in toplumsal çevresi çok soyut ve tarihsellik kavramı çok geneldi. Heidegger'in otantik varlığın olasılığı hakkındaki sorusuna, Marksizm, "radikal eyleme" işaret ederek cevap verdi. Bu, Marksizmin "temel durumu"<sup>145</sup>, kendini açığa çıkarma ve kendi kendini yaratma uğrağıydı. Fakat Marx'ın kabul edip de Heidegger'in görmezden geldiği şey, toplumun sınıflara bölünmüş olmasıydı. Mevcut tarihsel aşamada, [uğrakta] ancak tek bir sınıf gerçekten radikal eylemde bulunacak ve gerçek tarihsel özne olabilecekti: "Tarihsel eylem, sadece proletaryanın eylemi olarak mümkündü; çünkü proletarya, varlığının zorunlu olarak eyleme yol açacağı dünya-da-ki tek varlığa (*Dasein*) sahipti."<sup>146</sup> Sırf üretim sürecindeki kilit rolünden dolayı, proletaryanın, radikal eylemleri gerçekleştirecek potansiyeli vardı. Sadece devrim aracılığıyla, tarihsel dünya değişebilir ve evrenselleştirilen otantik varlık işçi sınıfının ötesinde gerçekleştirilebilirdi.

Bununla birlikte, eğer Heidegger'in Marx aracılığıyla tamamlanması gerekiyorsa, Marksizmin de aynı şekilde fenomenolojik olması gerekiyordu. Marcuse, diyalektik konusunda şunları dile getirmişti: "Diyalektik, verili olanın kendini gerçekten tüketip tüketmediğini yahut kuşkusuz aşırı-tarihsel olan ancak bütün tarihselliğe özgü olan bir anlamı içerip içermediğini daha fazla araştırmalıdır."<sup>147</sup> Marksizm ayrıca, ideolojik üstyapının, sosyo-ekonomik altyapının bir yansıması olduğuna ilişkin geleneksel inancını terk etmeliydi. "Tin mi madde mi, bilinç mi varlık mı; hangisi nesnel önceliğe sahipti ya da hangisi 'ilk orada vardı' gibi eski bir soruya diyalektik fenomenolojiyle karar verilemezdi ve

---

144. A.g.e., s. 55. Schmidt'e göre, ("Existential-Ontologie", s. 28-29), bütün bunlarda eylem uğruna, dışavurumcu bir eylemin öğeleri vardı. Genel olarak, Schmidt, Marcuse'nin, Marksizm ile fenomenolojiyi birleştirme çabası karşısında fazlasıyla eleştireldi.

145. Marcuse, "Beiträge", s. 46.

146. A.g.e., s. 68.

147. A.g.e., s. 59.



zaten gündeme geldiği şekliyle anlamsızdı."<sup>148</sup> Diyalektik bir fenomenoloji, tarihi, doğa araştırması tarzına benzer bir biçimde araştırmaya kalkışmamalıydı. Bu noktada, Engels yanılıyordu. Doğal varlık, tarihsel varlıktan farklıydı: Matematiksel, diyalektik olmayan fizik, kendi alanında geçerliydi. Marcuse şöyle yazmıştı: "Doğanın, bir tarihi *vardır* ancak doğa tarihin kendisi *değildir*. Orada-olmak (*Dasein*) tarihtir."<sup>149</sup> Başka yerde, diyalektik üzerine yazdığı bir makalesinde şu ifadelerde bulunmuştu: "Tarihsellik ile tarihsel-olmama arasındaki sınır... ontolojik bir sınırdır."<sup>150</sup> Ekleme gerekirse, bu, Marcuse'nin kabul ettiği gibi, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde işaret ettiği noktaydı; bu durum, onların düşüncesinin Engels'in daha "bilimsel" Marksizminden ve İkinci Enternasyonal'daki ortodoks Marksistlerden uzaklığını gösteriyordu.

Bu zıtlık, aynı zamanda, Marcuse'nin kendi çalışmalarında benzer bir ayırım yaptığı Dilthey'a olan borcunu da ortaya çıkarıyordu. Marcuse'nin, Horkheimer'a nazaran, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan *Lebensphilosophie*'den daha az etkilendiğine yönelik daha önce bahsedilen açıklama, Marcuse'nin, bu felsefe öğretisinin, geleneksel metafiziğe olan saldırısına daha az duyarlı olması anlamında okunmalıydı. Dilthey'da Marcuse'nin ilgisini çeken şey kesin olarak, Dilthey'in tarih ile ontolojiyi birleştirmesiydi. 1931'de yazılan "Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit"<sup>151</sup> [Tarihsel Gerçeklik Sorunu] başlıklı bir makalede, Marcuse, *Geisteswissenschaften*'i (kültür bilimleri) *Naturwissenschaften*'in (doğa bilimleri) yönteminden arındırdığı ve bu bilimlerin felsefi temelini yenilediği için Dilthey'a övgüler yağdırıyordu. Marcuse'ye göre, Dilthey'in tarihsel gerçekliğin temeli olarak *Leben* (yaşam) kavramı, derinlikli bir kavramdı; çünkü bu kavram nedensellikten ziyade anlama vurgu yapıyordu. İnsanlar kendi tarihlerini yaptıklarından beri, tarih, insanların ona enjekte ettiği değerlerle birleştirilmişti. Makalede bulunmayan şey, Horkheimer'in daha sonra, Dilthey'in örtük idealizmi ve özdeşlik teorisi hakkında ona yönelttiği eleştiriydi; çünkü o dönemdeki kariyerinde Marcuse, Dilthey'in tarih kavramının ontolojik öncüllerini kabul ediyordu.

148. *A.g.e.*, s. 65.

149. *A.g.e.*, s. 60.

150. Marcuse, "Zum Problem der Dialektik", *Die Gesellschaft* VII, I, Ocak 1930, s. 26.

151. "Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit", *Die Gesellschaft* VIII, 4, Nisan 1931.

Marcuse'nin az önce bahsettiğimiz yaklaşımını, Marcuse'nin *Habilitationsschrift* olarak yazmayı amaçladığı *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* [Hegel'in Ontolojisi ve Bir Tarihsellik Teorisinin Temeli] adlı çalışmasında bile daha açık bir şekilde görebiliriz.<sup>152</sup> Marcuse'nin, çalışmasının en başında kabul ettiği Heidegger'in etkisi, her zaman hissediliyordu. Bu çalışması ile daha sonra aynı konuyu işlediği *Us ve Devrim* arasındaki karşıtlık çarpıcıydı.<sup>153</sup> Marcuse burada [ilk çalışmada], Hegel'in felsefesinin merkezinde olan özne ile nesnenin özdeşliğini kabul ediyordu. Hegel'i yorumlayarak şunları söylüyordu: Varlık, negatif birlikti, yani bütün hareketler ve ayrımlar boyunca devamlılık gösteren teklikti. Bu sebepten, tarih, varlığın kendisini ortaya çıkardığı arenaydı. Marcuse'ye göre, Hegel'in tarih görüşü, Heidegger'in *Geschichtlichkeit* ve Dilthey'in *Leben* kavramlarının bir habercisiydi. Aslında, çalışmanın ikinci yarısı, *Leben* kavramını Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ni ve *Mantık*'ını da içeren erken dönem yazılarının temel ontolojik kategorisi olarak okuma girişimiydi.

Marcuse, tartışmasının sonunda, Dilthey'in *Geistwissenschaften*'a yaptığı vurgu ile Hegel'in *Geist* kavramı arasındaki ilişkiyi ele aldı. Marcuse şunları yazmıştı: "Kesinlikle, tarihsel olarak ve kendi tarihselliğinde, yaşamın iç birliği ve bütünlüğü, bilginin birliği ve bütünlüğüdür ve tarihsel yaşamın eylemi, zorunlu olarak bu bilgi aracılığıyla belirlenir. Kesinlikle, tarihsel olarak ve kendi tarihselliğinde, yaşam tin haline gelir. Bu yüzden de Dilthey, şu yazdığı cümleyle Hegel'in niyetine olan yakınlığını en derinden ifade eder: 'Tin tarihsel bir özdür.'<sup>154</sup> Dolayısıyla doyurucu bir tarih yönteminin olanaklılığı, bilginin ve yaşamın birliğinde yatıyordu. Bilgi, özne ve nesnenin nihai birliğine dayanıyordu.

*Hegels Ontologie* çalışmasını, Enstitü içinde bulunduğu birçok yılın ardından yazdığı *Us ve Devrim*'den ayıran şey, Hegelci felsefedeki eleştirel öğelere karşı temel ilgisizliğiydi. Marcuse'nin birlik ve özdeşlik vurgusu, Marcuse'nin daha sonraki çalışmala-

152. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932.

153. Hegel kitaplarının her ikisiyle ilgili tartışma için bakınız: Alain de Libera, "La Critique de Hegel", *La Nef*, Ocak-Mart 1969.

154. *Hegels Ontologie*, s. 368.

rında ortaya çıkan, Marksizmle uzlaştırma girişiminde bulunmadığı bir tür teodiseye yol açmıştı. Hegel üzerine ikinci kitabında, böylesi önemli bir rol oynayacak olan olumsuzlama [*negation*] kavramı, ilkinde [Hegel üzerine birinci kitabında] varlığın tarihsel ayrımında sadece bir uğrak olarak ele alınıyordu. Üstelik varlığın esas birliği, sonsuza kadar sürecek bir şey olarak anlaşıldığı için, olumsuzlama neredeyse bir illüzyona indirgenmişti. Kitabın hiçbir yerinde Hegel, varolan düzenin irrasyonelliğine saldırmak konusunda Marx'tan önce gelmiş bir düşünür olarak ele alınmadı. *Us ve Devrim*'de olduğu gibi, hiçbir yerde, fiili olarak varolan ile rasyonel olanın özdeş olmama durumuna vurgu yapılmadı. Yine kitabın hiçbir yerinde, bilgideki dolayımın önemi kabul edilmiyordu; bu kabul, Adorno'nun daha sonra Husserl değerlendirmesine damgasını vuruyordu.

Eğer genç Marcuse, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Lukács'ı gibi, Horkheimer ve Adorno'nun saldırdıkları özdeşlik teorisine sadık kaldıysa, benzer şekilde bu filozofların reddettikleri, felsefi antropolojinin olanaklılığını da kabul edecekti. Heidegger'in antropolojik izler taşıyan "otantik varlık" fikrini kabul etmesine ek olarak, yeni bulunan, Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'na karşı büyük heyecanını da ifade ediyordu. Marcuse, 1932'de Rudolph Hilferding'in *Die Gesellschaft*'ına yazdığı bir makalede<sup>155</sup>, Marx'ın erken dönem el yazmalarındaki felsefi kaygılarının, olgunluk dönemi yazılarında "aşılmış" olduğu yorumunu yapmanın yanlış olacağını ileri sürüyordu. Marcuse, komünist devrimin, ekonomik ilişkilerle ilgili değişimden daha fazlasını vaat ettiğine; komünist devrimin, insanın kendi özünü gerçekleştirilmesiyle, temel varoluşunun dönüşümünü, istekle tasavvur ettiğine işaret ediyordu. Devrim aracılığıyla insan, "insanın gerçek doğal tarihi" olarak kavranabilecek, tarihteki potansiyel doğasını gerçekleştiriyordu.<sup>156</sup>

Makalede, Marcuse, insanın doğayla olan ilişkisine dair çelişkili bir görüşü ortaya koyuyordu. Savının bir noktasında<sup>157</sup>, Marcuse, Marx'ın doğa ile insanın birliğinin peşinden koştuğunu iddia ediyordu: İşte tam da bu hedefi, Adorno ve Horkheimer Marx'a karşı uygulayacaklardı. Öte yandan, onların Marx'ın

155. Marcuse, "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus", *Die Gesellschaft* IX, 8, 1932.

156. A.g.e., s. 151.

157. A.g.e., s. 167.

doğaya yaklaşımında eleştirdikleri şeyi, Marcuse makalesinin başka bir yerinde açıklıyordu: "Bütün 'doğa' (en geniş anlamıyla, insan varlığının dışındaki her şey), insan yaşamının aracıydı, yani insanların yaşam-aracıydı (aynı zamanda yiyecek anlamına gelen *Lebensmittel*)... İnsan, nesnel dünyayı basitçe kabullene-  
mez ya da onunla yetinemezse, ona el koymalı ve onu kendisinin yapmalıydı."<sup>158</sup> Burada açıkça, doğayla uzlaşmaktan çok, doğaya egemen olmaktan bahsediliyordu.

Görüşteki bu çelişki belki de, Marcuse'nin, emeğin (*Arbeit*) insanın kendi özünü gerçekleştirmesinin bir aracı olduğuna dair, Marx'ın anlayışını kabul etmesiyle açıklanabilir. Marcuse, emeğin insanın kendi özü olduğunu iddia ediyordu; emek, Marx ve Hegel'in anladıkları biçimiyle ontolojik bir kategoriydi. Öte yandan Marx emeği, kafa emeğinin ötesine genişleterek daha kavrayışlı olduğunu göstermişti.<sup>159</sup> Marcuse, insanın kendini nesneleştirmesi gerektiğini ileri sürüyordu; insan hem *an-sich* hem de *für-sich*; hem nesne hem de özne olmalıydı. Kapitalizmin dehşeti, onun beslediği nesneleştirme biçimiyle üretiliyordu. Tam da burada Marcuse, Adorno ve Horkheimer'in nadiren yazılarında işaret ettikleri *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'ndaki yabancılaşmış emek analizine katılıyordu. Marcuse, yabancılaşmamış emeğin, ötekilere karşı değil de, onlarla birlikte çalışmayı ima ettiğini belirtiyordu. Sadece toplumsal etkinlik aracılığıyla, insanın "tür varlığı" (*Gattungswesen*) gerçekleştirilebilirdi. Bunu engellediği için, kapitalizm, "topyekûn bir devrimi" gerektiren "insan özünün felaketi"<sup>160</sup>.

Daha da önemlisi, emeğin ontolojik merkeziliğine yönelik inancı, Marcuse'nin 1933'ten sonraki çalışmalarında değişmez bir faktör olarak kaldı. *Us ve Devrim*'de Marcuse, Marx'ın emek kavramını Hegel'e geri giderek okumaya çalıştı: "Emek kavramı, Hegel'in sisteminde merkezden uzakta değildi; bilakis Hegel'in toplumun gelişmesini kavradığı merkezi bir kavramdı."<sup>161</sup> İnsanın kendini gerçekleştirmesinin temel kategorisi olarak, *Arbeit*'a odaklanarak,

158. *A.g.e.*, s. 147.

159. *A.g.e.*, s. 173. Marcuse, aynı zamanda emeğin ontolojik merkeziliğine dair, bütünlüklü bir makale yazdı: "Über die philosophischen Grundlagen des Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* LXIX, 3, Haziran 1933.

160. "Neue Quellen", s. 158.

161. *Reason and Revolution*, s. 78.

Marcuse, özellikle Hegel'in ilk dönem yazılarında alternatif bir araç olarak vurgulanan, insanın öz-üretimi [*self-production*] kavramını ister istemez önemsizleştiriyordu. Jürgen Habermas, yakın zamanda öz-üretimin bu ikinci biçiminin, "sembolik olarak dolaşımlanan etkileşimin", yani dil ve anlamlı jestlerin, aynı derecede önemli olduğuna işaret ediyordu.<sup>162</sup> Lakin Marcuse'ye göre, Hegel şuna inanıyordu: "Dil... bir bireyin hemcinslerine *karşı* pozisyon almasını ve öteki bireylerin ihtiyaç ve arzularına karşı kendi ihtiyaçlarını ve arzularını kabul ettirmesini mümkün kılar. Sonuçta ortaya çıkan karşıtlıklar, aynı zamanda kültürün gelişiminin de belirleyici gücü haline gelen emek süreci sayesinde entegre edilir."<sup>163</sup> Emegın özel bir biçimine geri giden toplumun çelişkilerinin izini sürerek Marcuse, yabancılaşmış emegın aşılmasıyla (ya da daha sonraki çalışmalarında savunduğu gibi, tamamıyla oyun lehine çalışmanın kaldırılmasıyla) gerçekleşecek "köklü" bir değişimden bahsedebilecekti.<sup>164</sup> Horkheimer ve Adorno, emegın ontolojik anlamı konusunda artık çok emin olmadıkları için, bir tür özdeşlik teorisini içeren, "emegın yabancılaşmasının aşılmasına dayanan, karşıtlıkların entegrasyonu" konusunda öngörüde bulunmaya istekli değillerdi. Her zamanki gibi, insan doğası konusunda pozitif spekülasyonda bulunmaya isteksizdiler.

Marcuse Enstitü'ye katılır katılmaz, Horkheimer'in onun çalışmaları üzerindeki etkisi belirgin hale geldi. Fenomenolojinin, düşünme biçimi üzerindeki etkisi azalmaya başlayan Marcuse, Heidegger sözlüğünü terk etmişti. Bir şekilde felsefi soyutlama düzeyinden gelen Marcuse, daha somut toplumsal ve tarihi meselelerle uğraşmaya başlamıştı.<sup>165</sup> Marksizmi, Heidegger'in "otantik varlıkla" ilgili sorusuna cevap veren, pozitif bir felsefe olarak kullanmaya son vermiş ve tarihselliği değil de tarihi anlatmak için yararlı, daha eleştirel ve diyalektik bir yöntem olarak Marksizme başvurmaya başlamıştı. Öyle olmasına rağmen, Marcuse, Enstitü'nün teorileştirilmesiyle birleştirmeye çabaladığı ampirik çalışma biçimiyle asla ilgilenmedi. Frankfurt Okulu'ndaki bütün düşünürler arasında Marcuse, sırf teorik meselelerle alakadar ol-

162. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968.

163. *Reason and Revolution*, s. 75.

164. "Oyun dürtüsüne" ilişkin tartışması için bakınız: Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston, 1955, s. 170-179.

165. Örneğin bakınız: Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State", *Negations* (orijinali: ZFS III, 1, 1934).

muştı; örneğin onun 1930'larda *Zeitschrift*'te yayımlanan makaleleri, yukarıda ele aldığımız, hazcılığı, öz kavramının analizlerini ve felsefe ile Eleştirel Teori arasındaki ilişkiyi kapsıyordu.

Öz kavramının, farklı felsefi sistemlerdeki işlevini tartışarak Marcuse, her bir öğretiyi tarihsel çerçevesine yerleştiriyor ve Horkheimer'i takip ediyordu:

Burjuva çağının başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan özgün görüşe göre, rasyonel öznelğin eleştirel özerkliği, bütün teorik ve pratik doğrunun bağlı olduğu nihai temel doğruların kurulması ve savunulmasıydı. İnsanın ve şeylerin özü, düşünen bireyin, yani *ego cogito*'nun özgürlüğünde bulunuyordu. Bu dönemin kapanışında, öze ilişkin bilgi öncelikli olarak, bireyin eleştirel özgürlüğünün önceden-verili olana, yani kayıtsız şartsız geçerli ihtiyaçlara bağlanma işlevine sahipti.<sup>166</sup>

Marcuse, Husserl'in fenomenolojisinin, burjuva teorisini kurtarmaya çalışan başarısız bir girişim olduğunu ileri sürüyordu. Diğer yandan Scheler, gizli bir otoriteryanizm ideolojisi olan özcülük anlayışını benimsiyordu. Materyalist teori ise tersine, "felsefenin, onu en son (Hegel'in *Mantık*'ında) diyalektik bir kavram olarak ele aldığı öz kavramıyla başlıyordu".<sup>167</sup> Materyalist teori, Marx'ın yaptığı gibi, bu kavramı dinamik insan *praksisi*yle ilişkilendirmeliydi. İşte Heideggerci Marcuse, açıkça yok olmuştu. "Zum Begriff des Wesens" [Öz Kavramı Üzerine] başlıklı çalışmasında Marcuse şunları yazmıştı:

Dilthey'dan beri, *Lebensphilosophie*'nin ve varoluşçuluk felsefesinin farklı akımları, teorisinin somut "tarihselliğiyle" ilgilenmişlerdi... Bütün bu çabalar başarısız oldu çünkü onlar (ilkin bilinçsizce daha sonra bilinçli olarak) karşı oldukları teorilerin ilgi alanları ve amaçlarıyla ilişkilendiler. Onlar, burjuva felsefesinin soyutluğuna ilişkin öncüllere saldırmadılar: Anarşik bir üretim sürecinde bireyin fiili tutsaklığına ve acizliğine.<sup>168</sup>

"Philosophie und Kritische Theorie" başlıklı makalesinde Marcuse, burjuva felsefesinin neden katı bir şekilde izole edildiğini açıklığa kavuşturuyordu: "Filozof, uzman bir filozof olmadığı ölçüde, toplumsal mücadeleye sadece katılabilir. Bu 'işbölümü' de,

166. "The Concept of Essence", s. 44.

167. *A.g.e.*, s. 69.

168. *A.g.e.*, s. 78.

modern anlamda zihnin maddi üretim araçlarından koparılmasından kaynaklanıyordu ve onu ortadan kaldıracak olan da felsefe değildi. Geçmişteki ve şimdiki felsefi çalışmanın soyut özelliği, varoluşun toplumsal koşullarına dayanıyordu.<sup>169</sup> Marcuse, Eleştirel Teori'nin bu yüzden geleneksel felsefeden daha az iddialı olduğunu savunuyordu. Eleştirel Teori kendisini insanın durumuyla ilgili kadim sorulara kalıcı cevaplar verebilecek bir merci olarak görmüyordu. Aksine, Eleştirel Teori yalnızca, "felsefenin sorunu daha kapsamlı bir biçimde ortaya atamamasının kökeninde yatan özel toplumsal koşulları göstermek ve diğer çözümlerin o felsefenin sınırlarının ötesinde yattığına işaret etmek amacındaydı. Dolayısıyla sorunun bütün aşkınsal ele alınışına özgü asılsızlık, felsefeye 'dışarıdan' geliyordu; dolayısıyla sadece felsefenin dışında bu sorunun üstesinden gelinebilirdi".<sup>170</sup>

Eğer Eleştirel Teori, birçok özelliğini paylaşmasına rağmen felsefe olarak değerlendirilmeyecekse, kaba-Marksizmin varsaydığı gibi, bir bilimle de eşdeğer olamazdı. Marcuse şunu iddia ediyordu: "Özellikle doğrunun, olguların şiddetle aleyhinde konuştuğu ve bugün olduğu gibi bu olguların arkasına ayrıca saklandığı bir durumda, bilimsel nesnellik asla doğruluğun garantisini veremeyecektir. Bilimsel öngörülebilirlik, doğruluğun var olduğu fütürist tarzla örtüşmüyordu."<sup>171</sup> Bunun yerine, Eleştiri Teori, gerçekliğin mevcut sınırlarını aşan, fazlasıyla imgesel, hatta ütopyacı bir özellik içermeliydi: "Fantezi olmaksızın, bütün felsefi bilgi, şimdinin ya da geçmişin ve felsefe ile insanlığın gerçek tarihi arasında sadece bir bağlantı niteliği taşıyan gelecekte koparılmış olanın pençesinde kalır."<sup>172</sup> Böylelikle, bilhassa büyük sanat çalışmalarında somutlaşmış şekliyle fanteziye yapılan vurgu ve *praksise* yönelik ilgi, Eleştirel Teori'nin şimdiki ebedileştirmeyi reddetmesinin ve dönüştürülmüş bir gelecek olasılığını dışlamasının en önemli iki ifadesiydi. Tam da bu konuda Marcuse, Horkheimer, Adorno ve Enstitü'nün iç çevresinin diğer üyeleri hemfikirdiler. Zamanla bu fikir değişecekti; ancak Enstitü tarihinin belki de en verimli on yılı olan otuzlar boyunca, rasyonel teorinin, estetik imgelemin ve

169. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations*, s. 147.

170. *A.g.e.*, s. 140-150.

171. *A.g.e.*, s. 156.

172. *A.g.e.*, s. 155. Marcuse, daha sonraki çalışmalarında, özellikle *Eros ve Uygarlık*'ta, fantezinin önemini açıklamıştı.

insan eyleminin entegrasyonu, en azından bir umut, lakin belirsiz ve kırılğan bir umut gibi görünüyordu.

Marcuse'nin Enstitü'de aktif olarak rol aldığı son yıllarda üzerinde çalıştığı *Us ve Devrim*'in satır aralarında, bu umudun hayatta kalışını okuruz.<sup>173</sup> *Us ve Devrim*, büyük ölçüde Hegel'i, Amerikan dünyasında anlaşıldığı biçimiyle, Nazizmle olan ilişkisinden kurtarma çabasıyla yazılmıştı. Kitapta yer alan argümanın ana fikri, Hegel'in devlete yaptığı tartışmalı vurgusunu içeren politik teorisinin, doğası gereği, rasyonalist olduğuydu; oysa Naziler, organizizm yanlısı romantizm geleneğinde irrasyonalistlerdi. *Us ve Devrim* aynı zamanda, Eleştirel Teori'nin İngilizce konuşan okur kitlesine yönelik ilk geniş kapsamlı giriş kitabı özelliği taşıyordu.<sup>174</sup> Daha önce bahsettiğimiz gibi, *Us ve Devrim*, Marcuse'nin Heidegger'den ayrıldıktan sonraki on yıllık süreçte ne kadar yol aldığının bir göstergesiydi; hatta o kadar ki, çok önemli açılardan, kitap, Horkheimer'ın *Zeitschrift* makalelerinde açık bir şekilde ifade ettiği ilkelere katılıyordu.

Horkheimer gibi Marcuse de, Hegel'in rasyonalizminin eleştirel, negatif içeriğini ortaya koymaya çok hevesliydi. Marcuse, çok sonraları Freud için yaptığı gibi, Hegel'in muhafazakâr görüntüsünü tersine çevirmek istiyordu. Benzer şekilde, Hegel'in pozitivist haleflerinin çalışmalarında, bu radikal ögenin ortadan kaldırılmasıyla ilgileniyordu. Horkheimer'ın yirminci yüzyıl pozitivist anlayışından gelenlere yaptığı gibi, Marcuse, Comte, Stahl ve von Stein'in kapsamlı eleştirilerinde, onların muhafazakâr politik içeriklerini açığa çıkarmayı amaçlıyordu. Marcuse aynı zamanda, Marx'ın erken ve geç dönem çalışmalarının bütünlüğüne dair daha önceki analizlerine devam ederek, Marx ve Hegel arasındaki bağlantılara odaklandı. Marx'ın düşüncesindeki Hegelci öğeler, daha "bilimselci" olan Marksistler için olduğu kadar, Marcuse için bir rahatsızlık kaynağı olmadı; çünkü onun okumalarında, Hegel zaten ilerici bir düşünürdü. Marcuse bu bağlamda şunları dile getiriyordu: "Hegel'in bütün sisteminin temelinde yatan kavrayış şuydu: Soyut ve nicel emek sistemine ve metaların

173. New York, 1941. Kitabın bir kısmı, *SPSS*'de yayımlanıyor: Marcuse, "An Introduction to Hegel's Philosophy", VIII, 3, 1939.

174. İronik bir şekilde daha sonraki bakış açısının ışığında, Marcuse, Amerika'nın, rasyonel tinin onu "geleceğin ülkesi" yaptığı yönündeki Hegel'in inancını girişte alıntılıyarak, Amerikalı okuruna kendini iyi göstermeye çalıştı.



değişimi aracılığıyla ihtiyaçların entegrasyonuna dayanan verili toplumsal düzenin, rasyonel bir topluluğu ortaya koyamaması ve kuramaması.<sup>175</sup> Gördüğümüz gibi, daha merkezi bir yerden Marcuse, Hegel'in kendi çalışmalarında önceden gördüğü Marx'ın emek vurgusunu değerlendiriyordu; bu vurgu, onun ve Enstitü üyelerinin uzlaşmadığı bir noktaydı.

Diğer yandan Marcuse şimdi, Heideggerci olduğu dönem boyunca hoş karşıladığı, Hegel'in düşüncesinin ontolojik etkisinin, Marx'ın daha tarihsel olan yaklaşımıyla aşılmış olduğu konusunda Horkheimer'la tamamen aynı fikirdeydi:

Marksist teorinin hareket ettiği bütünlük anlayışı, Hegel'in felsefesinin bütünlüğünden farklıydı; bu farklar, Hegel ile Marx'ın diyalektiği arasındaki kesin farklara işaret ediyordu. Hegel için, bütünlük aklın bütünlüğüydü, kapalı bir ontolojik sistemdi ve nihayetinde rasyonel tarih sistemiyle özdeşti... Marx diğer yandan, diyalektiği bu ontolojik temelden koparıyordu. Marx'ın çalışmalarında, gerçekliğin olumsuzluğu, metafizik bir durum olarak varlığını kabul ettiremeyen *tarihsel* bir koşul halini alıyordu.<sup>176</sup>

Marcuse de Adorno ve Horkheimer gibi sosyalizmin, kapitalizmin doğal bir sonucu olduğu varsayımını reddediyordu. Onlar gibi Marcuse de, insanın kurtuluşu ile teknolojinin ilerlemesi ve araçsal rasyonalizm arasındaki bağlantı konusunda kuşkularını dile getiriyordu.<sup>177</sup>

Bu tutumla beraber, iradeciliğin [*voluntarism*] ve *praksisin* gerekliliğinin kabul edilmesi geliyordu. Yine de, Enstitü'nün diğer üyeleri gibi Marcuse de, teori ile pratik arasındaki ilişkide esas ortağın teori olduğunu hissediyordu: "Devrimci pratik gitmesi gereken yoldan sapsa bile, teori doğru yolu göstermeyi sürdürecekti. Pratik doğrunun izinden gider, doğru pratiğin değil."<sup>178</sup> Horkheimer ve Adorno'nun tersine, daha sonraki yıllarda dahi, aktivist protestoyu olumlarken Marcuse, doğru teorinin önceliğine ilişkin bu inancı hiçbir zaman terk etmedi.

Bu biçimiyle, *Us ve Devrim*, açıkça Frankfurt Okulu'nun bir ürünüydü. Bununla birlikte, bazı açılardan Marcuse, Horkheimer'in

175. *A.g.e.*, s. 60.

176. *A.g.e.*, s. 313-314.

177. *A.g.e.*, s. 256.

178. *A.g.e.*, s. 322.

etkisinden bir dereceye kadar bağımsızlaşmıştı. Horkheimer ile Marcuse'nin emeğin merkeziliğine dair tavırları arasındaki fark şuydu: Marcuse, Horkheimer, Adorno ve Frankfurt Okulu'nun daha yeni üyelerinin yaptıkları gibi, Marx'ı araçsal rasyonelliğin eleştirisine bulaştırmaktan çekinmiyordu.<sup>179</sup> Ayrıca Marcuse, Marx'ın haleflerine karşı onların olduğundan daha nazikti. Sadece Bernstein'in revisyonist tavrı eleştiri aldı; Plekhanov [Plehanov] ve Lenin "Marksist öğretinin eleştirel önemini" korumaya çalıştıkları için takdir edildiler;<sup>180</sup> Kautsky ve İkinci Enternasyonal neredeyse görmezden gelindi. Üstelik *Us ve Devrim*, Engels'in "tarihsel materyalizmi" ile Eleştirel Teori'nin kökenindeki diyalektik materyalizm arasında hiçbir ayırım gözetmiyordu. Sonuç olarak, Marcuse, Horkheimer'in ilk makalelerinin pek çoğunda, Hegel'in özdeşlik teorisindeki konformist ve teodise gibi öğelere ilgi duyduğu kadar bu kavramlara ilgi duymuyordu. Marcuse'nin bu ilgisizliğinin nedeni, belki de pek çok eleştirmenin hızlıca karar verdiği, Hegel'in düşüncesinin teolojik öncüllerine göreceli kayıtsızlığıyla ilişkiliydi.<sup>181</sup>

Gerçekten de her şey hesaba katılırsa, kırklarda devlet hizmetine dahil oldukça Enstitü'yle ortaklığı azalacak olan Marcuse için, *Us ve Devrim* uygun bir veda metniydi. OSS' ve Dışişleri Bakanlığı'nda çalışmak, Frankfurt Okulu'nun savunduğu devrimci *praksise* tekabül etmiyordu; ki bu durum sol kanatta onu küçümseyenlerin sonraki yıllarda işaret ettikleri bir şeydi. Yine de, savaş zamanında hükümetle birlikte çalışan Enstitü'nün diğer üyeleri gibi Marcuse de, teori ile pratiğin birliğinin sırf ütopyacı bir umut olduğu yönündeki anlayışa sadık kaldı. Varolan alternatiflerin ışığında, teorik sadakatin saflığını ileri sürerek Hitler'e karşı savaşa yardım etmeyi, onursuz bir uzlaşma olarak adlandır-

179. Örneğin bakınız: Habermas, *Knowledge and Human Interests* ve *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* ve Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, New York, 1971.

180. *Reason and Revolution*, s. 400.

181. Paul Tillich SPSS'de (IX, 3, 1941) yayımlanan, genel olarak olumlu bir makalesinde ve Karl Löwith, *Philosophical Phenomenological Research*'te (II, 4, 1942) yayımlanan, daha eleştirel olan incelemesinde bu meseleye değinmişti. Bu, kitabın değerlendirmelerinde tekrar tekrar ortaya çıkmaya devam eden bir temaydı: Örneğin Lucio Colletti, "Von Hegel zu Marcuse", *Alternative* 72/73, Haziran-Ağustos 1970.

Office of Strategic Services (Stratejik Hizmet Ofisi), CIA'in (Merkez Haber Alma Teşkilatı) öncü oluşumu niteliğindeki bu devlet ofisi, İkinci Dünya Savaşı zamanında kurulmuştu. (ç.n.)

mak son derece güçlü. (Daha sonra elbette, Amerikan hükümetiyle çalışmaya devam etmek gittikçe sorunlu bir hal aldı; fakat Marcuse, Kore Savaşı'na kadar görevinde kalmaya devam etti.) Enstitü'nün büyük bir netlikle inanmaya başladığı entelektüelin rolü, her zamankinden daha çok modern dünyada düşünülemez hale gelen şeye dair düşünmeye devam etmekte.

Kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrım, bir filozofun yetkisiyle aşılabilecek bir şey olmasa da, en azından bu iki emek biçiminin birleşmesinin gerçekleşeceği (ya da neden gerçekleşmediğini açıklayacak) günü beraberinde getirecek yararlı teorik bir çalışma vardı. Bu ayrımın politik eylemle nihai ilişkisi asla reddedilmesine rağmen, Eleştirel Teori, kendisini toplumsal ve kültürel gerçekliğin incelemesine adanmıştı. Bununla birlikte, toplumsal araştırmanın bir yöntemi olarak, Eleştirel Teori, geleneksel emsallinden çok farklı olacaktı. 1937'de *Zeitschrift*'te yazdığı en önemli makalesi, "Traditionelle und kritische Theorie"de\*, Horkheimer bu konulara değiniyordu.<sup>182</sup> Horkheimer, geleneksel teorinin nesnelliğinin, daima dünyayı betimleyen genel ve kendi içinde tutarlı ilkelerin formülasyonu olduğunu ileri sürüyordu. Bahsi geçen ilkeler, ister Kartezyen teorideki gibi tümdengelimli olarak ister John Stuart Mill'in çalışmalarındaki gibi tümevarımsal yolla ya da ister Husserl'in felsefesinde olduğu gibi fenomenolojik biçimde oluşturulsun, doğrudur. Empirizme ve doğrulamaya yaptığı vurguyla Anglosakson bilimi dahi, genel önermeleri test etmeye çalışıyordu. Geleneksel araştırmanın hedefi eylemden ziyade saf bilgiydi. Baconcu bilimde olduğu gibi, eğer bilim, eylemlilik doğrultusunda yol alıyorsa, bilimin hedefi *praksisten* çok farklı olarak, dünyanın teknolojik açıdan egemenlik altına alınması olacaktı. Geleneksel teori her zaman, düşünce ile eylem arasında katı bir ayrımı varsayıyordu.

Eleştirel Teori birçok açıdan farklılık gösteriyordu. İlk olarak, eylemin dışında ve eylemden üstün bir şey olarak bilginin fetişleştirilmesine karşıydı. Buna ek olarak, tarafsız bilimsel araştırmanın, insanların kendilerinin henüz özerk olmadıkları bir toplumda imkânsız olduğunu kabul etmişti; Horkheimer, bir

\* Bu makale Horkheimer'in yazılarının bir derlemesi olan *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* adlı kitabın içinde yayımlanmıştır. (ç.n.)

182. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *ZFS* VI, 2, 1937.

araştırmacının daima üzerinde çalıştığı toplumsal nesnenin parçası olduğunu ileri sürüyordu. Araştırdığı toplum, henüz özgür, rasyonel insan seçiminin bir yaratımı olmadığı için, bilim adamı bu heteronomiye katılmaktan kaçamazdı. Bilim adamının algısı, üstesinden gelemediği toplumsal kategoriler tarafından zorunlu olarak dolayımlanmıştı. Bugünkü popülerliğinden otuz yıl uzaktaki Marshall McLuhan'a verilen bir cevapta, Horkheimer şunları dile getiriyordu: "Araçların insan organlarının uzantıları olduğu cümlesi, şöyle tersine döndürülebilir: organlar da araçların uzantılarıdır".<sup>183</sup> Bu ifade, ister pozitivist ister sezgisel olsun, "nesnel" sosyal bilimciye bir uyarı niteliği taşıyordu. Bu argüman, Horkheimer'ın, Dilthey'in yukarıda bahsettiğimiz kültür bilimlerinin yöntemine itirazıyla ilişkiliydi. Tarihçi, tamamıyla özerk ve bilinçli eylemle yapılmayan şeyi asla zihninde tekrar deneyimleyemez.

Öngörünün olanaklılığını tartışırken Horkheimer aynı argümanı kullandı. Sadece toplum daha rasyonel olduğunda sosyal bilimci için geleceğe dair öngörü mümkün olacaktı. İnsanlar kendi tarihlerini bugün yaşadıkları dönemde yapamadıkları içindir ki, Vico'nun tarihini kendisi yapan insanın kendi tarihini anlayabileceği yolundaki tezlerinin gerçekleşmesi de güçtü. Bu sebepten bilimsel öngörü fırsatları, yöntemsel olduğu kadar sosyal açıdan da çok fazla belirleniyordu.<sup>184</sup>

O halde şimdiki toplumda, Mannheim'ın Alfred Weber'den aldığı ve yaygınlaştırdığı terimi kullanarak, entelektüeli *freischwende* (boşlukta salınan) olarak görmek hata olacaktı. Mücadelenin üzerinde "boşlukta salınan" bir entelektüel ideali, terk edilmesi gereken şekilci bir illüzyondur. Aynı zamanda, *völkisch* ve kaba-Marksist düşünürlerin yaptığı gibi, entelektüeli geldiği kültüre ya da sınıfa tamamen yerleşmiş, yani *verwurzelt* olarak değerlendirmek de benzer şekilde yanlış olacaktı.<sup>185</sup> Her iki aşırı uç da, özneliği ya bütünüyle özerk ya da bütünüyle tesadüfi olarak yanlış yorumlayacaktı. Toplumun kesinlikle bir parçası olmasına rağmen, araştırmacı, zaman zaman bunun dışına çıkabilirdi. Aslında, araştırmacının görevi, farklı bir gerçekliği işaret eden

183. A. g. e., s. 257.

184. Horkheimer, "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften", ZFS II, 3, 1933.

185. "Traditionelle und kritische Theorie", s. 276.

toplumdaki bu olumsuz güçleri ve eğilimleri ortaya çıkarmaktı. Kısacası, Weberci türdeki geleneksel teorilerin fazlasıyla vurguladıkları olguların ve değerlerin şekilci düalizmini devam ettirmek, statükonun hizmetinde hareket etmektir.<sup>186</sup> Araştırmacının değerleri, zorunlu olarak onun çalışmalarını etkileyecekti; aslına bakılırsa, bu değerler, bilinçli olarak böyle bir etki bırakmalıydılar; en nihayetinde, bilgi ve merak [*interest*] birbirinden ayrılamazdı.

Geleneksel teoriyi ayakta tutan saf bilgi anıacına karşı çıkmamanın yanı sıra, Horkheimer aynı zamanda genel ilkeler ve doğrulama ya da yanlışlama örnekleri idealini de reddediyordu. Eleştirel Teori'nin uğraştığı genel doğrular, farklı bir düzenin olasılığını ima ettikleri için, mevcut düzene başvurularak doğrulanamaz ya da yanlışlanamazlardı.<sup>187</sup> Doğrulamada her zaman, mevcut gerçeklikte gizli "negatif" öğelere işaret eden dinamik bir uğrak olmalıydı. Toplumsal araştırma, "nesnel" tarihsel güçler bağlamında olguları yargılamak anlamında tarihsel bir bileşeni içermemeliydi; fakat bunun yerine onları tarihsel olasılıklar ışığında değerlendirmek babında tarihsel bir bileşeni içermeliydi. Diyalektik toplumsal araştırma, insanın bilim öncesi deneyiminden oluşan idrak ve bilgilerine açtı; daha evvel bahsettiğimiz gibi, diyalektik toplumsal araştırma, gerçek insan tutkularının bir kaynağı olarak estetik imgelemin, fantezinin geçerliliğini kabul ediyordu. Sosyal teorisyenin bütün geçerli deneyimi, savunduğu, laboratuvar kontrollü gözlemine indirgenmemeliydi.

Şu anki çelişkilerin bütünlüğünü ve gelecek olasılıkları daima akılda tutan Eleştirel Teori, çok genel ve soyut kalmayı reddediyordu. Eleştirel Teori, somut tikelliklere gömülü bütünü hep yeniden kavramaya çabalıyordu. Leibniz gibi, Eleştirel Teori, evrensel olanı, monadlar gibi aynı anda evrensel ve tikel olan özel tarihsel fenomenler içinde mevcut olarak değerlendiriyordu. Eleştirel Teori'nin yöntemi bazen, geleneksel anlamda sebep ve sonuçtan daha çok analogiye vurgu yapıyormuş gibi görünüyordu. Benjamin'in "edebi olanın" teolojik destekleyici unsurların örtüsünü kaldıran "bir fikre benzemek yerine, daha çok bir elbisenin üzerindeki kenar dantellerine"<sup>188</sup> benzediği yönündeki görüşü, Eleştirel Teori için (eğer onun için değilse, uygulayıcılarının

186. *A.g.e.*, s. 275.

187. *A.g.e.*, s. 277.

188. Adorno'dan alıntılanmıştır: *Prisms*, s. 231.

kavramsal açıklamanın gerekliliğine dair aynı derecedeki güçlü ısrarları için) emsal teşkil ediyordu. Enstitü'nün yazılarının çoğunun ve özellikle de Adorno'nunkilerin özelliği, görünüşte sıradan olan gözlemler ile oldukça soyut ifadelerin bazen baş döndürücü, bazen şaşırtıcı yan yanlığıydı. Belki de bu durum şu şekilde açıklanabilirdi: "Somutu" "tikelle" [özelle] ve "soyutu" "evrenselle" [genelle] eşitleyen geleneksel teorinin tersine, George Kline'in ifade ettiği gibi, Eleştirel Teori, Hegel'in somut ve soyut anlayışını benimsiyordu: " 'Somut' 'çokyönlü, yeterince ilişkili, karmaşık şekilde dolaylı' anlamına gelirken, 'soyut' 'tekyönlü, yetersiz şekilde ilişkili, göreceli olarak dolayumsuz' anlamına geliyordu."<sup>189</sup> Enstitü üyelerinin uzmanlaştığı bütün alanlardan farklı somut fenomenlerin incelenmesi sayesinde, bütünü aydınlatmaya yardımcı olacak, karşılıklı verimli anlayışların kazanılabileceği umut edilmişti.

Bununla birlikte, toplumsal değişimin amacı, her şeyin temelini oluşturuyordu. *Praksise* ilişkin araştırmada, Enstitü, kendi yaklaşımını pragmatistlerin yaklaşımından ayırma konusunda oldukça dikkatli davranıyordu. Horkheimer ve Adorno, Enstitü'nün Amerika'da karşılaştığı son derece kemikleşmiş pragmatist geleneğin pek çok eleştirisinde, bu durumu açıklığa kavuşturmuştu.<sup>190</sup> Onların pragmatizm karşısındaki antipatileri, Amerika'da kaldıkları dönem boyunca güçlü bir şekilde devam etti. 21 Aralık 1945 gibi geç bir tarihte, Horkheimer, Löwenthal'a mektubunda şunları yazıyordu:

Alıntılarımdan bu yerel ürünlerin pek çoğunu okuduğumu ve şu anda kendimi bu konuda uzman hissettiğimi çıkarabilirsin. Kesinlikle, bütün bunlar Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki döneme aitti ve bir şekilde Ampiryokritisizm çizgisindeydi; fakat bizim yaşlı Cornelius'umuz kadar bilgili değildi.

Daha sonraki mektubunda, hem pragmatizmin hem de pozitivizmin "felsefenin ve bilimciliğin özdeşliğini kabul ettiğini" yazıyordu.<sup>191</sup> Pragmatistler, doğruluğu insan etkinliğine ilişkilendir-

189. George Kline, "Some Critical Comments on Marx's Philosophy", *Marx and the Western World*, Der. Nicholas Lobkowitz, Notre Dame, Ind., 1967, s. 431.

190. Örneğin bakınız: Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", s. 340-343 ve "Traditionelle und kritische Theorie", s. 252. Enstitü, Amerikan pragmatizmini pozitivizm ile özdeşleştiriyordu.

191. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 14 Ocak 1946 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

mek konusunda haklı olmalarına rağmen, onların ilişki anlayışı çok basitti ve hiç diyalektik değildi:

Eğer epistemoloji, gerçekten daha iyi ve yaşamı-güçlendiren bir koşula yol açacak eğilimleri kapsayan bir bütünlüğe ait değilse, gerçeğin yaşam-güçlendirici olduğu, daha doğrusu "yararlı" bütün düşüncelerin aynı zamanda doğru olması gerektiği epistemolojik öğretisi, uyum yanlısı bir hileyi içerecektir. Toplumun belli bir teorisinden ayrılan her epistemoloji, formel ve soyut kalmaya mahkûmdur.<sup>192</sup>

Pragmatizm, bazı teorilerin, "yanlış" olmamalarına rağmen, şimdiki gerçeklikle çeliştiklerini ve bu gerçekliğin aleyhine çalıştıklarını görmezden geliyordu. Bu yüzden pragmatizmin önerileri, iddialarına rağmen, eleştirel olmaktan çok konformistti. Pozitivizm gibi pragmatizm de, varolan "olguların" ötesine gidecek bir araçtan mahrumdu. Otuzlarda Sidney Hook ve diğerlerinin Marksizmi, hatalı bir şekilde farklı bir pragmatizme indirgemeslerinden dolayı, Horkheimer'in bu eleştirisi değerli bir hizmet sunuyordu. Yine de Löwenthal ve Habermas'ın daha sonra ifade edeceği gibi, Horkheimer, pragmatik geleneğin bazı özelliklerinde yer alan diyalektik potansiyeli gözden geçiriyordu.<sup>193</sup>

Ayrıca Horkheimer, diyalektik materyalizmin, pratik ve tarihsel tecrübeye dayanan bir doğrulama teorisine sahip olduğunu ileri sürüyordu: "Doğruluk, doğru *praksiste* bir uğraktır; onu dolaysız olarak başarıyla tanımlayan kişi, tarihin üzerinden atlar ve egemen gerçekliğin savunucusu olur."<sup>194</sup> Burada, Enstitü'nün teoriyi hem eylemin bir kılavuzu hem de usavurmada kesin bir döngüsellik olarak göz önünde tutmasının önemini bir kez daha gösteren "doğru praksis" asıl ibare olacaktı. Bununla birlikte, Horkheimer, teori ile pratiği birleştirme arzusu noktasında, teori ile pratiği zorunlu olarak ayıran uzaklığın bu esnada aceleyle unutulmaması gerektiği uyarısında bulunuyordu. Bu yarık, en açık şekliyle felsefe ile proletarya arasındaki ilişkide görülüyordu. Marx ve Engels için işçi sınıfı, yeni düzenin sırf katalizörü olacaktı. "Bu kurtuluşun *başını felsefe, kalbini ise proletarya* oluşturuyor.

192. "Zum Problem der Wahrheit", s. 343.

193. Löwenthal ile Berkeley'de (Ağustos 1968) ve Habermas ile Frankfurt'ta (Şubat 1969) yapılan sohbetler. Habermas'ın pragmatizm ile ilgili tartışması için, C. S. Pierce'i ele aldığı *Knowledge and Human Interests* çalışmasına bakınız.

194. "Zum Problem der Wahrheit", s. 345.

Felsefe, proletarya ortadan kalkmadıkça kendini gerçekleştiriyor, proletarya ise felsefe gerçekleşmeksizin kendini ortadan kaldıramıyor." Bu sözlerini Marx *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*'de<sup>195</sup> sarf ediyordu. Fakat Horkheimer'a göre, yirminci yüzyılda, maddi koşullar öyle bir noktaya geldi ki, gelişmiş endüstri toplumlarında işçi sınıfları, otomatik olarak artık bu role uygun düşmüyorlardı. Proletarya, güya her ne isterse onu körü körüne tekrarlayan entelektüel, ısrarla şu anki düzeni aşma ihtimalinin altını çizen kendi gerçek işlevini terk etmiş oluyordu. Aslında entelektüeller ile işçiler arasındaki gerilim, proletaryanın günümüzdeki konformist eğilimleriyle savaşmak için zorunluydu.<sup>195</sup> Böylece Eleştirel Teori kendisini, sadece bir sınıfın bilincinin bir ifadesi olarak görmüyordu. Eleştirel Teori, sınıf bilinci meselesinde kendini, sınıf bilincine, dışarıdan "aşıldığı" durumda bile, sürekli olarak vurgu yapan Lukács gibi ortodoks Marksistlerden uzak tutuyordu. Bunun yerine, Eleştirel Teori, "doğruyu dile getirmeyi" isteyen bütün "ilerici" güçlerle birleşmeyi istiyordu.<sup>196</sup>

Eğer Eleştirel Teori'nin doğrulanması, sadece onun "doğru praksis" ile ilişkisi sayesinde olacaksa, Marksizmin devrimci eylem için uygun gördüğü tek sınıfın, kendi tarihsel rolünü gerçekleştiremediği ortaya çıktığında ne diyeceğiz? 1930'larda her ne kadar bu konuda birtakım kuşkular ortaya çıkmış olsa da, Enstitü, yine de tam olarak bu sorunla yüz yüze gelmemişti. 1934'te Marcuse, "bu felsefenin (eleştirel idealizmin) mirasının sürdürüldüğü işçi hareketinin kaderinin bugün belirsizlikle gölgelendiğini" yazmıştı.<sup>197</sup> Göreceğimiz gibi, Horkheimer'ın geçici bir süre için *Alacakaranlık* aforizmalarındaki iyimserliğe geri döndüğü savaş zamanı boyunca, dramatik bir dönem dışında, belirsizlik büyümeye devam etti.<sup>198</sup>

Bu arada, Enstitü, dikkatini daha çok dünyadaki "negatif" eleştirel güçlerin neden ortadan kaybolduğunu anlamaya yönelt-

\* "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş", *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin içinde, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997. (ç.n.)

195. "Traditionelle und kritische Theorie", s. 269.

196. *A.g.e.*, s. 269.

197. Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State", *Negations*, s. 42.

198. Horkheimer, "Autoritärer Staat", "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (basılmamış, 1942), Pollock derlemesinden.



ti. Aslına bakılırsa Pollock'un, Grossmann'ın ve diğerlerinin çalışmalarında bu maddi kaygılar tamamen ortadan kaybolmamış olsa da, bu, maddi kaygılardan (ekonomi anlamında) yüz çevirmek demektir. Bunun yerine Enstitü, bütün enerjisiyle, geleneksel Marksistlerin ikincil konuma indirgedikleri, modern toplumun kültürel üstyapısına odaklandı. Bu öncelikli olarak iki sorun üzerinde yoğunlaşmak anlamına geliyordu: Yapı ve otoritenin gelişimi ile kitle kültürünün doğması ve yaygınlaşması. Fakat bu analizler tatmin edici bir şekilde tamamlanmadan önce, üstyapının ve altyapının klasik Marksist modeldeki boşluğu doldurulmalıydı. Bu eksik halka, psikolojiyle bağlantılıydı ve Enstitü'nün bu eksik halkayı gidermek için seçtiği teori Freud'un teorisiydi. Marksizm ile psikanalizin imkânsız görünen entegrasyonunun nasıl ortaya çıktığı gelecek bölümün konusu olacaktır.

### 3

## Psikanalizle Bütünleşme

Psikanalizde abartılar dışında hiçbir şey doğru değildir.

Theodor W. Adorno

Eğer korku ve yıkıcılık faşizmin bellibaşlı duygusal kaynaklarıysa, *eros* daha çok demokrasiye ait olacaktır.

*The Authoritarian Personality*'nin yazarları

1970'lerde, Freud ile Marx arasında alışılmamış bir birliktelik öneren ilk teorisyenlerin cesaretini takdir etmemek elde değil. Wilhelm Reich'a yönelik ilginin yeniden baş göstermesiyle ve Marcuse'nin *Eros and Civilization*\*\* çalışmasının geniş çaptaki etkisiyle, bu iki düşünürün, farklı bakış açılarına rağmen, benzer sorunlar için değindikleri kavramlar, solcu çoğu düşünür tarafından kabul görmeyi başarmıştı. Bununla beraber, bir kuşak öncesinde, böylesi bir fikrin anlamsızlığını, Atlantik'in her iki tarafında tartışmak öyle sık görülebilecek bir olay değildi. Troçki, psikanalize sempati duyanlar arasındaydı; ancak Freud ve onun ardılarının bir tabu haline dönüştüğü ve Pavlovcu davranışçılı-

\* *Otoriter yan Kişilik*, Çev. Doğan Şahiner, Say Yayınları, İstanbul, 2011. (ç.n.)

\*\* *Eros ve Uygarlık*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1995. (ç.n.)

ğın ortodokslaşan yeni bir anlayış haline geldiği 1923'ten sonra, artık ortodoks Komünist çevrede sesi soluğu duyulmaz olmuştu. Psikanalitik hareket içerisinde, Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel ve Paul Federn, çok başarılı olamasalar da, iki sistemin bütünleşmesine yönelik ilgilerini dile getirmişlerdi.<sup>1</sup> Yirmilerin ve otuzların sonunda, psikanalitiğin en gürültü koparan savunucusu olan Reich, alay konusu olmuştu;<sup>2</sup> ve otuzların ortasında Reich, hem Komünist Parti'den hem de psikanalitik çevreden kaba bir şekilde kovulmuştu. Muhafazakârlar ve radikaller aynı şekilde, Freud'un toplumsal değişimin olasılığı hakkındaki kötümserliğinin, gerçek bir Marksistin devrimci umutlarıyla bağdaşmadığını kabul edecekti. 1959 gibi geç bir tarihte, Philip Rieff şunları yazacaktı: "Marx için, geçmiş geleceğe gebedir, proletarya da tarihin ebesidir. Freud için gelecek geçmişe, sadece hekimin ve talihin bizi kurtarabileceği bir yük olan geçmişe gebedir... Devrim ancak babaya karşı prototip başkaldırının tekrarı olabilir ve her durumda, babaya başkaldırıda olduğu gibi, başarısızlığa mahkûmdur."<sup>3</sup>

Dolayısıyla, Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün psikanalizi, kendisinin Neo-Marksist Eleştirel Teori'sine dahil etme girişimi, cüretkâr ve alışılmadık bir adımdı. Bu girişim, aynı zamanda, Enstitü'nün geleneksel Marksist sınırlarını aşma arzusunun bir işaretiydi. Aslında, Enstitü'nün Grünberg-Grossmann kuşağı ile başını Horkheimer'in çektiği halefleri arasındaki temel ayrımlardan biri, onların psikolojiye karşı olan tavırlarındaki farklılıktı. Daha sonraki yıllarda, göreceğimiz gibi, Franz Neumann'ın psikolojiye karşı genel ilgisizliği, onun, Enstitü'nün iç çevresi tarafından tam olarak kabul edilmesini engelleyen faktörlerden biri olacaktı. Neumann'ın Freud'a ilgi duymaya başladığı dönem, hayatının sonuna yaklaştığı bir dönemdi; dolayısıyla bu iki geleceği başarılı bir şekilde bütünleştirmek konusunda çoktan geç kalmıştı.<sup>4</sup>

1. Freud ile Marx'ı ilk birleştirme girişimleriyle ilgili bir tartışma için bakınız: "When Dogma Bites Dogma, or The Difficult Marriage of Marx and Freud", *The Times Literary Supplement*, 8 Ocak 1971.

2. Reich'in içine düştüğü kötü durumun tasviri için bakınız: Paul A. Robinson, *The Freudian Left*, New York, 1969, s. 28-59.

3. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, New York, 1959, s. 237-239.

4. Bakınız: Franz Neumann, "Anxiety and Politics", *The Democratic and the Authoritarian State*, Der. Herbert Marcuse, New York, 1957 ve H. Stuart Hughes, "Franz

Bu durumun aksine, Horkheimer'ın, Freud'a duyduğu ilgi, 1920'lere kadar dayanıyordu. Yirmilerin ortasında Frieda Fromm-Reichmann tarafından analiz edilen Leo Löwenthal, kısmen Horkheimer'ın bu ilgisini harekete geçiren kişi olmuştu. Buna ek olarak, psikoloji ile sosyalizm arasındaki ilişki, o yıllarda Frankfurt Okulu'nun sık sık tartıştığı bir konuydu. 1929'dan sonra, akademik sol çevrede son derece önemli olan kişiliklerden biri, *Zur Psychologie des Sozialismus* (1926)<sup>5</sup> adlı çalışmasında ekonomik belirlemcilik yerine daha öznel temelli eylemciliği [*activism*] yerleştirmeye çalışan Belçikalı sosyalist Hendrik de Man'dı. De Man, radikal eylemin irrasyonel kökenlerini vurgulamaktansa, Marx'a mal ettiği faydacı, çıkar odaklı psikolojiye saldırıyordu. De Man'ın, o dönemlerde, Enstitü'nün daha ortodoks olan Marksist anlayışı karşısında bir denge sağlaması için, sosyal psikoloji alanında profesör olarak Frankfurt Üniversitesi'ne getirildiği söyleniyordu.<sup>6</sup> Getirilme nedeni ne olursa olsun, de Man, Eleştirel Teori'yle hiçbir şekilde bağdaşmayan irrasyonel bir pozisyon konusunda Horkheimer ve diğerlerini ikna edememiş ve destek bulamamıştı; Man'ın faşizmle olan daha sonraki macerası, Horkheimer ve diğerlerinin ona duydukları bu güvensizliği kanıtlamış gibi görünüyordu. Buna rağmen, Horkheimer ve diğerlerinin de, Man ile ortaklaştıkları noktalar vardı; yani kaba-Marksizme nüfuz eden araçsal faydacılığın ötesine geçme istekleri.

1927 gibi erken bir tarihte, Adorno, Horkheimer'ın teşvikiyle, psikanalizi Cornelius'un aşkın fenomenolojisiyle ilişkilendirdiği ayrıntılı bir makale yazdı.<sup>7</sup> Adorno'nun, bu iki alan arasında fark

---

Neumann between Marxism and Liberal Democracy", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969.

5. *Zur Psychologie des Sozialismus*, İngilizce'ye şu şekilde çevrildi: *The Psychology of Marxism*, New York ve Londra, 1928. De Man tartışması için bakınız: Peter Dodge, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man*, Hague, 1966.

6. Barnard Üniversitesi'nden Prof. Gladys Meyer, bana yazdığı bir mektupta dillendirmişti. Göçten önceki dönemde Enstitü'de öğrenci olan Prof. Meyer, *The Magic Circle* (New York, 1944) adlı bir roman yazdı; bu romanda, de Man, ana karakterlerden biri olan Adriaan de Barenne karakterinde ince bir şekilde gizlenmişti. Pollock, onunla konuştuğum Mart 1969 yılında, de Man'ın, Prof. Meyer'in ileri sürdüğü amaç için kasıtlı olarak Frankfurt'a getirildiği yönündeki iddiayı kabul etmedi.

7. Theodor Wiesengrund, "Der Begriff des Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre" (yayımlanmamış tez), Frankfurt Üniversitesi, 1927.

ettiği paralellikler şöyleydi: Bilinçdışının\* birbiriyle ilişkili, sembolik olarak bağlantılı yapısına yaptıkları ortak vurgu ve onların geçmişteki deneyimlere ulaşmak için güncel deneyimlerle başladıkları ortak girişim.<sup>8</sup> Ertesi yıl, kişisel olarak bir süredir analizle ilgilenmiş olan Horkheimer, kendisinin analiz edilmesine karar vermiş ve bu iş için Freud'un öğrencisi Karl Landauer'i psikiyatr olarak seçmişti. Bir yıl sonra, Horkheimer'ı ciddi şekilde rahatsız eden, elinde hazır bir metin olmadan ders verme güçlüğü<sup>9</sup> çözülmüştü ve tedaviye ait bir uygulama olmaktan ziyade gerçekten eğitsel bir uygulama olan analiz son bulmuştu. Analiz son bulmasına rağmen, Landauer, Heidelberg'de yeni bir oluşum olan Südwestdeutscher Psychoanalytischer Studienkreis'in bir şubesi olarak Frankfurter Institut für Psychoanalyse'yi [Frankfurt Psika-

\* "*das Unbewusste*" (*the Unconscious*) terimi, Türkçeye genellikle bilinçdışı ya da bilinçaltı olarak çevrilmiştir. *Unbewussten* (*unconscious*) "bilinçte olmayan" anlamına gelir. Sigmund Freud, açıkça *Die Frage der Laienanalyse* [Amatör Psikanaliz Meselesi] adlı çalışmasında şu şekilde ifade eder: "Tek güvenilir karşıtlık vardır, o da bilinç ile bilinçdışı (bilinçsiz) arasındadır" (Sigmund Freud, *The Question of Lay Analysis*, Viyana, 1926; İngilizce çeviri 1927 [çeviri çevirmene aittir]. (Almanca için bakınız: *Gesammelte Werke*, c.14, s. 224.) "Bilinçdışı" (bilinçsiz) kavramı ilk olarak, bastırılmış fikirlere ne olduğunu açıklamak için "bastırma" ya da "içe atma" [*repression*] kavramıyla ilişkili olarak ortaya çıktı. Freud'a göre bilinçdışı (bilinçsiz) kavramı bastırma ya da içe atma teorisine dayanıyordu. Freud, daha sonra bilinçdışı (bilinçsiz) ile ilgili teorisini *Die Traumdeutung* [Rüyaların Yorumu] (1899) ve *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* [Esriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri] (1905) çalışmasında geliştirdi. Freud, bastırılmış her şeyin, bilinçdışı (bilinçsiz) kalmak zorunda olduğunu ileri sürer. *Das Unbewusste* adlı çalışmasında bilinçdışının (bilinçsiz) geniş kapsamlı olduğunu ve içe atmanın ya da bastırmanın, itelemenin onun bir parçası olduğunu ifade eder. Freud'un düşüncesinde bilinçdışı (bilinçsiz), zihin, bilinçli zihin için bilinmeyen bir iradeye ve bir amaca sahiptir (zaten bu yüzden de "bilinçdışı" (bilinçsiz) olarak adlandırılır. Ayrıca, bilinçdışı (bilinçsiz) toplumsal açıdan kabul edilemez fikirler, istekler ya da arzular, travmatik anılar ve psikolojik bastırma mekanizmasıyla zihnin dışına konulan acı veren duygular için bir depodur. Bilinçdışı (bilinçsiz) zihin, otomatik olarak meydana gelen zihindeki süreçlerden oluşur ve içe bakışa uygun değildir. Yani bilinçli zihinle bilinmez. Freud'a göre insanların bastırılmış "bilinçdışı" (bilinçsiz) düşünceleri, hatıraları ve duyguları onları hasta eder. Freud'un kendi açıklamaları ışığında *Unbewussten* (*unconscious*) terimi için Türkçe'de en uygun terim "bilinçsiz" gibi görünüyor çünkü "bilinçsiz" terimi, bilinç ile diyalektik ilişkiyi doğru bir şekilde yansıtıyor. Ancak "bilinçsiz" yaratacağı diğer dilsel sorunlardan kaçınmak için burada "bilinçdışını" kullanmak durumunda kalacağız. (Terimin doğru kullanımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: "Sunuş: Freud'u Türkçe Düşünmek", Cemal Dindar, *Ben ve O*, Sigmund Freud, Almanca'dan Çev. Oya Kasap.) (ç.n.)

8. *A.g.e.*, s. 318.

9. Horkheimer ile görüşme, Montagnola, İsviçre, Mart 1969.

naliz Enstitüsü] kurmaya ikna edilmişti.<sup>10</sup> 16 Şubat 1929'da açılan Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü, doğrudan olmasa bile, bir Alman üniversitesiyle bağlantılı, açıkça Freudcu olan ilk kuruluştur. Ayrıca, bu enstitü, üniversitenin, adlandırıldığı şekliyle, yeni "misafir enstitü" olarak vereceği onayı sağlamakta aracılık eden Horkheimer ve meslektaşlarıyla rahat bir ilişki içinde olmayı sürdürdü. Freud, Horkheimer'a duyduğu minnettarlığı dile getirmek için iki mektup kaleme aldı.<sup>11</sup>

Daimi üyeler olarak Landauer'e katılan diğer üyeler, Heinrich Meng, Erich Fromm ve Fromm'un eşi Frieda Fromm-Reichmann'dı.<sup>12</sup> Psikanaliz Enstitüsü'nün kuruluşunun ilk birkaç ayında, Hanns Sacks, Siegfried Bernfeld, Anna Freud ve Paul Federn gibi psikanaliz hareketinin ünlü düşünürleri konferanslar verdi. Ayrıca Georg Groddeck de sık sık ziyaret edenler arasındaydı. Enstitü'nün dört daimi üyesi arasından, Löwenthal'ın Enstitü'ye tanıttığı, yirmi yıllık arkadaşı Fromm, kısa sürede Enstitü'nün en önemli şahsiyeti olmuştu. Fromm, Enstitü Amerika'ya göç ettikten sonra tekrar Enstitü'ye katıldı ve burada kendisini kısa süre içinde Neo-Freudcu denilen revizyonistlerin en önemlilerinden biri olarak gösterdi. Ayrıca eşi de Amerika'ya gelmişti fakat Enstitü'yle çok az bir ilişkisi vardı. Landauer, Amerika yerine Amsterdam'a gitmiş ve burada Avrupa'dan ayrılması için eski meslektaşlarının yalvarmalarına iş işten geçene kadar akılsızca diremişti; savaş sırasında Belsen'de öldü. Meng, Frankfurt'tan ayrılarak Basel'e gittiği için daha şanslıydı ve burada kendisine, akıl sağlığı uzmanı olarak bir pozisyon verildi. Böylece Enstitü'nün Freud ile Marx'ı ilk birleştirme girişimi, öncelikli olarak Fromm'un çalışmaları aracılığıyla başladı.

1900 yılında Frankfurt'ta doğan Fromm, son derece dini bir çevrede büyümüştü. Gençlik dönemi boyunca Fromm, Yahudi

10. Alman psikanalitik hareketi içerisindeki, hizipçi bir bölünmeden ortaya çıktı. Bakınız: Carl M. Grossman ve Sylvia Grossman, *The Wild Analyst*, New York, 1965, s. 178.

11. Horkheimer görüşmesi, Mart 1969.

12. Meng, "Einführung in die Psychoanalyse"; Landauer, "Psychoanalytische Klinik"; Frieda Fromm-Reichmann, "Psychoanalytische Trieblehre" ve Fromm, "Die Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft" adlı dersler verdiler. Enstitü'nün açılışına dair açıklama için bakınız: Mayıs-Haziran 1929, *Die psychoanalytische Bewegung* (1, I). Ayrıca Adolf Friedmann, "Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene", *Psychoanalytic Pioneers*, Der. Franz Alexander, Samuel Eisenstein ve Martin Grotjahn, New York ve Londra, 1966.

düşüncesindeki mesihe özgü anlatımlardan etkilenmişti. Fromm daha sonra şöyle yazacaktı: "Her şeyden daha çok İsaiah [İşaya], Amos ve Hosea [Hoşea] peygamberlerin kehanetle ilgili yazılarından etkilendim; onların uyarılarından ve felaket haberlerinden daha çok onların 'ahir zaman' [*the end of days*, dünyanın son günleri] ile ilgili sözleriydi beni etkileyen... On iki-on üç yaşlarındayken, halklar arasında evrensel barış ve uyum tasavvuru bana derinden tesir etmişti."<sup>13</sup> Yirmilerin başında Fromm, Löwenthal ile birlikte, Rabbi Nobel'in önderliğinde toplanan gruba katıldı. Bunun yanı sıra Fromm, George Salzberger ve Franz Rosenzweig sayesinde tanınan, Freies Jüdisches Lehrhaus'un oluşumunda etkili olmuştu. Fromm, 1926'da ilk defa Münih'te analiz edildikten sonra, ortodoksluk tuzağına eskisi gibi düşmemesine rağmen, dinselliğe yönelik bir yaklaşım olarak adlandırılabilir şey, onun sonraki bütün yazılarında değişmeden kalmıştı.

Buna rağmen, Fromm'un Yahudi atalarından öğrendiği şey, görünen o ki, Horkheimer ve Adorno'nun kendi atalarından aldıklarından çok farklıydı. [Bu ikisi gibi] doğrunun temsili olmayan [*nonrepresentational*] niteliğine ve insanın özünün tanımlanmasının olanaksızlığına vurgu yapmak yerine, Fromm, bir felsefi antropoloji nosyonunu kabul ediyordu. Lehrhaus grubundaki Martin Buber ve diğerleri gibi Fromm da, insan doğasını, dünyayla kurulan ilişki sayesinde ve diğerleriyle etkileşim içerisinde yaratılan bir şey olarak değerlendiriyordu. Bu anlayış, en canlı biçimde Enstitü'den ayrıldıktan sonraki çalışmalarında ortaya çıkacaktı; fakat Fromm, her zaman bir insan doğası gerçekliğini dile getirmişti. Bununla birlikte, bu, Romalılara özgü *natura* gibi sabit bir kavram olmaktan ziyade Antik Yunanların *physis*' anlayışına benzeyen, insanın potansiyel doğasına ilişkin bir düşünceydi. Dolayısıyla, Fromm her zaman Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'ndaki antropolojik içerimler üzerinde önemle durmuştu.<sup>14</sup> Tam da bu noktada Fromm, Adorno ve Horkheimer'dan çok, en azından Enstitü'nün işlerine girişmesinden önceki, Marcuse'ye yakındı. Frankfurt Okulu'yla bağlantısı olanlar arasında Fromm, özellikle Enstitü-sonrası çalışmalarında çoğu zaman Marx'ın ya-

13. Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, New York, 1962, s. 5.

\* Bir şeyin doğal biçimi anlamına gelir. Doğadaki gelişim ya da değişimin prensibi ya da büyüme ve değişimin kaynağı olarak doğa yahut büyüyen, oluşan ya da gelişen şey biçiminde tanımlanabilir. (ç.n.)

14. Örneğin bakınız: Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York, 1961.

bancılaşıma kavramına başvurmuştu.<sup>15</sup> İnsanın gerçek doğasında kusursuz insan vizyonunu temellendirmeye girişerek, Fromm, Spinoza<sup>16</sup> ve Dewey gibi düşünürlerin çalışmalarında bu doğanın belirtilerini arıyordu. Böylece 1940'da, psikolojiyi aşmaya ve insan doğasına dayanan etik bir sistem kurmaya girişmişti. En kapsamlı şekilde *Man for Himself*'te (1947) ifadesini bulan etiğinin hümanist görünümünü altında, bazı eleştirmenlerin desteklemekte zorlandığı bir natüralizm gizliydi.<sup>17</sup>

Kırklarda, Fromm sadece Enstitü'yü değil, aynı zamanda ortodoks Freudculuk anlayışını da geride bırakmıştı. Elbette bu, onun ilk konumuna ilişkin bütün görüşlerini terk ettiği anlamına gelmiyordu. Fromm daha sonra şunları yazacaktı:

Freud, libido teorisiyle özdeşleştirilmedikçe, asla Freudculuğu bırakmayacağım... Freud'un en büyük başarısını bilinçdışı kavramında, bilinçdışının nevrozlarda, rüyalarda vs'de ortaya çıkmasında, direnme ve dinamik karakter kavramında görüyorum. Bu kavramlar, benim için bütün çalışmalarımın en önemli kavramları olarak kaldılar; libido teorisini terk ettiğim için, Freudculuğu terk ettiğimi söylemek ancak ortodoks Freudculuğun bakış açısında mümkün olabilecek çok zorlayıcı bir ifadedir. Ne olursa olsun, asla psikanalizi bırakmadım. Asla kendi okulumu kurmak istemedim. International Psychoanalytic Association [Uluslararası Psikanalitik Derneği] tarafından üyelikten çıkarıldım ve Freudcu olan Washington Psychoanalytic Association'ın [Washington Psikanalitik Derneği] (1971) hâlâ bir üyesiyim. Her zaman Freudcu ortodoks anlayışı ve Freudcu uluslararası kuruluşun bürokratik yöntemlerini eleştirdim; fakat bütün teorik çalışmam, meta-psikoloji hariç, Freud'un en önemli bulgularını dikkate alıyordu.<sup>18</sup>

Bununla birlikte, diğer gözlemcilere göre, Freud'un asıl düşüncesinden libido teorisinin ve diğer önemli öğelerin, örneğin

15. *Özgürlükten Kaçış*'ta (bu notta kullanılacak olan İngilizce versiyonu *Escape from Freedom* [Londra, 1942]), Fromm, yabancılaşma kavramı için Hegel ve Marx'ın önemini kabul ediyordu (s.103).

16. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, s. 28.

*Kendini Savunan İnsan*, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, 2001. (ç.n.)

17. John Schaar, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (New York, 1961) adlı çalışmasında, Fromm'un, G. E. Moore ve Davir Hume'un doğalcılık yanılışına karşı eleştirilerine cevap vermekte başarısız olduğunu; toplumun doğadan daha fazla bir şey olduğunu, neyin doğal olup olmadığına karar vermeden önce doğanın tam bilgisine sahip olması gerektiğini ve eğer kötülük varsa onun doğanın bir parçası olması gerektiğini anlamadığını ileri sürüyordu (s. 20-24).

18. Fromm'dan bana gelen, 14 Mayıs 1971 tarihli mektup.



Oedipus kompleksinin sökülüp atılması, Fromm'un bütünüyle bir revizyonist olarak adlandırılmasını haklı çıkaracak ve ortodoks teorideki asıl öğelerden yeterince uzaklaştığını göstermiş olacaktı. Fromm'un, Freud'un klinik bulguları ile meta-psikolojisi arasındaki ayrımı, Enstitü'deki meslektaşları da dahil olmak üzere, bu ikisi arasında çok daha yakın bir bağlantı bulmuş olanları tatmin etmemişti. Meta-psikolojiden Fromm'un anladığı, sadece Freud'un yaşam ve ölüm içgüdüleri ile ilgili gerçekte tartışmalı spekülasyonları değil, aynı zamanda onun geniş çapta kabul görmüş libido teorisiydi.

Fromm, psikanaliz ile Marksizmi birleştirme çabasını asla bütünüyle bırakmış olmasa da, onun daha sonraki girişimleri Freud'un çalışmasının bazı yönlerine daha az ve Marx'ın kendisinin öngördüğü psikolojik anlayışlara giderek daha çok dayanıyordu.<sup>19</sup> 1962'de entelektüel otobiyografisini yazmaya başladığında, Fromm, Marx'ı, kendi gelişiminde çok daha önemli bir kişilik olarak görüyordu. Bu bağlamda şöyle yazacaktı: "Marx dünya çapında bir şahsiyettir; söylemeye bile gerek yok ki, bu bakımdan, Freud dahi onunla boy ölçüşemez."<sup>20</sup> Gençliğinde öğrendiği peygamberlere özgü evrensel barış düşüncesi, birçok Freudcu kavrama bağlı kalmasına rağmen, Fromm'un, Marx'ın dikkat çektiği benzer bir noktaya değer vermesine ve Freud'un düşüncesinin daha az olumlu içerimlerinden yüz çevirmesine yol açmıştı.

Bununla birlikte Fromm'un Freud'a karşı tutumu, otuz yıl önce Enstitü'ye geldiği zamankinden çok farklıydı. Heidelberg, Frankfurt ve Münih Üniversitelerindeki çalışmalarından sonra Fromm, Berlin'deki Institut für Psychoanalyse'de [Berlin Psikanaliz Enstitüsü] psikanalitik eğitimi almıştı. Burada Hanns Sachs tarafından analiz edilmiş ve Theodor Reik gibi önde gelen Freudculardan ders almıştı. Sachs ve ilk analistlerin birçokları gibi Fromm da, bir doktor olarak asla tıbbi eğitim almamıştı ve buna

19. Bir psikolog olarak Marx'ın yeteneğine duyduğu saygıya dair kanıt için bakınız: Fromm, *Marx's Concept of Man* [*Marx'ın İnsan Anlayışı*, Çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, 1992]. Daha kapsamlı bir açıklama için bakınız: "Marx's Contribution to the Knowledge of Man", *The Crisis of Psychoanalysis*, New York, 1970.

20. *Beyond the Chains of Illusion*, s. 12. 14 Mayıs 1971 tarihinde bana yolladığı mektupta, Dr. Fromm, karşılaştırma yapmış olmaktan pişman olduğunu çünkü çok önemli bir insanın adını bir diğeriyle yanı sıra anmanın aptalca olduğunu ancak onların kişisel değerleri hakkındaki yargısının değişmediğini yazmıştı.

rağmen, 1926'da klinik çalışmalara başladı. Fromm'a göre, gerçek hastalarla kurduğu ilişki, spekülâtif çalışmaları için Enstitü'nün diğer üyelerinin mahrum kaldığı, paha biçilmez, teşvik edici bir güçtü.<sup>21</sup> Çok geçmeden ilk makaleleri, A. J. Storfer'in editörlüğündeki *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik* gibi ortodoks psikanalitik dergilerde ve Freud'un kendi periyodik yayın organı *Imago*'da yayımlanmaya başladı.

Fromm'un değindiği konular, çoğunlukla dini geçmişini (örneğin Şabat ile ilgili çalışması)<sup>22</sup> yansıtısa da, Fromm aynı zamanda bir sosyal psikolojinin gelişimine ilk ilgi gösteren kişiydi. 1931'de *Psychoanalytische Bewegung* için yazdığı, "Psychoanalyse und Politik" [Psikanaliz ve Politika] başlıklı makalesi, analitik çevrede çok önemli tartışmalara neden oldu. Hatta ilk geniş kapsamlı çalışması olan *Das Christudogma* [İsa Dogması]<sup>23</sup> Freudculuğu Marksist anlayışla zenginleştirme arzusunu daha çok gösteren çalışmasıydı. Theodor Reik'in aynı sorunu ele alışı, onu bu çalışmayı yapmaya itmişti. Fromm, Reik'in ilk Hıristiyanları tek tip psişik bir gerçekliğe sahip bir grup olarak homojenleştirmeye kalkışmasının yanlış olduğunu ileri sürüyordu. Böyle yaparak, Reik, Harnack gibi teologlardan farklı olmayacaktı. "[Reik] psikolojik öznenin burada insan olmadığını ve hatta göreceli olarak birleşik ve değişmez psişik bir yapıya sahip bir grup bile olmadığını fakat daha çok, farklı toplumsal ve psişik çıkarları olan farklı gruplardan oluştuğunu gözden geçirir."<sup>24</sup> Fromm'a göre, Tanrı'ya dönüşen bir insanın birinci yüzyıl *Adoptionist*' anlayışından, bir insana dönüşen Tanrı'nın on dördüncü yüzyıl *Homoousian*" [Aynı-Öz]

21. *Beyond the Chains of Illusion*, s. 10. "Ne burada ne diğer yazılarımda, bu psikanalitik çalışma boyunca gerçekleşen insan davranışının eleştirel gözlemine dayanan tek bir teorik sonuç vardır." Bu savın çürütülmesine ilişkin bakınız: J. A. C. Brown, *Freud and the Post-Freudians*, Londra, 1961, s. 205.

22. Fromm, "Der Sabbath", *Imago*, XIII, No. 2, 3,4, 1927.

23. İlk olarak 1931'de Viyana'da yayımlanmıştır. İngilizce'de şu şekilde basılmıştır: *The Dogma of Christ, and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, Çev. James Luther Adams, New York, 1963.

24. *A.g.e.*, s. 91.

\* İsa'nın vaftiz edildiğinde ya da yeniden dirildiğinde ya da göğe yükseldiğinde Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilmesine ya da evlatlık olarak alınmasına dayanan azınlık Hıristiyan inancı. Yani İsa'nın ebedi varoluşunu reddeder. (ç.n.)

\*\* Yunanca ὁμός, homós: (aynı) ve οὐσία, ousía, (öz, varlık) anlamına gelen kelimelerin birleşiminden oluşan eski Yunanca bir sözcük. Teknik teolojik bir terim olan bu sözcük, üçleme ya da teslis olarak, Hıristiyan Tanrı anlayışına yönelik tartışmasında kullanılır. (ç.n.)

anlayışına kadar, Hıristiyan dogmasındaki temel değişiklik toplumsal değişimin bir ürünüydü. Sadece eski ifade [dogma], ilk Hıristiyanların otoriteye, yani babanın otoritesine isyankâr karşı koyuşlarını açıklıyordu. Hıristiyan öğretisine ait değişiklik, Tanrı'nın otoritesinin kabul edilmesi ve Hıristiyanların üzerindeki hıncın yeniden yönlendirilmesiyle örtüşüyordu. Fromm'a göre, "bu gelişmenin nedeni, sosyo-ekonomik durumun değişmesi yahut üretici güçlerin ve onların toplumsal sonuçlarının gerilemesiydi. Egemen sınıfların ideologları, kitlelere onların saldırganlıklarını toplumsal olarak zararsız kanallara yönlendirecek sembolik olarak tatmin edici şeyler önererek, bu gelişmeyi güçlendirmiş ve hızlandırmışlardı".<sup>25</sup>

İdeolojik öğretileri toptan bir şekilde genel ruhsal ihtiyaçlara atfetmek yerine, belirli toplumsal gruplar arasındaki farklara yönelik bir duyarlılığı savunan Fromm, Heidegger'den kopuş sonrasında Marcuse'nin ve Horkheimer'in, soyut "tarihsellik" anlayışı üzerine söylediklerini psikolojik terimlerle ifade etmekten başka bir şey yapmıyordu. Fromm, birey ile toplum arasında aracı kavramlar olarak psikanalitik mekanizmaları kullanırken, özellikle Freud'a özgü bir bileşeni ele alıyordu; örneğin, babaya karşı duyulan ödipal hınc anlayışına dayanarak otoriteye karşı düşmanlıktan bahsetmesi gibi. Aslında bu, daha sonraları Enstitü'nün Freud'un birçok kavramını kullanım biçimiydi. *Zeitschrift*'in ilk sayısında Borkenau'dan, *Das Christudogma* ile ilgili bir eleştiri yazısı yazması istenmişti. Bu bağlamda Borkenau, Fromm'un bu çalışmasını, Freud ve Marx'ın bütünleştirilmesinin ilk somut örneği olarak görüyordu.

Aynı sayıda Fromm da, sosyal psikolojinin temel kurallarını ayrıntılarıyla açıklamaya çalışmıştı.<sup>26</sup> Psikolojide söz konusu olan şeyin sadece birey olduğu anlayışını eleştirmekle işe koyulmuştu ve bu anlayışa örnek olarak da Wilhelm Reich'in ilk çalışmalarını seçmişti.<sup>27</sup> Grup ya da kitle ruhu fikrine saldırmasına rağmen Fromm, bireylerin hiçbir zaman tamamıyla toplumsal koşullarından izole olmadığına inanıyordu. Asıl görev, Fromm'un çıkış

25. *A.g.e.*, s. 94.

26. Fromm, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *ZFS I*, 112, 1932. Çevirisi için bakınız: *The Crisis of Psychoanalysis*.

27. *A.g.e.*, s. 32. Reich'in son zamanlardaki çalışmalarını kabul ediyordu. Onun Reich'in *Der Einbruch der Sexualmora* (*ZFS II*, 1, 1933) çalışmasıyla ilgili incelemesine bakınız.

noktası olarak kabul ettiği temel Marksist çerçeveyi tamamlamak ve zenginleştirmekti. Fromm, Marksizmin, hatalı bir şekilde, basit bir kazanç hırsı psikolojisine sahip olmakla suçlandığını ileri sürüyordu; bu konuda Fromm, Bertrand Russell'ı ve Hendrik de Man'ı, yanlış bir şekilde, Marx'ın insan görüşünün temelinde ekonomik kişisel çıkarları koydukları için suçluyordu. Aslında Fromm, Marx'ın psikolojik öncüllerinin sayıca az olduğunu ya da daha sonra kendisinin iddia ettiği öncüllere nazaran daha az olduğunu ileri sürüyordu. Marx için insan, hazzı amaçlayan (açlık, sevgi vesaire gibi) bazı temel itkilere sahipti; kazanç hırsı, sadece özel toplumsal koşulların bir ürünüydü. Her halükârda, Marksizm, ilave psikolojik anlayışlara ihtiyaç duyuyordu; naif ve idealist bir biçimde ahlaki içgüdülerin doğuştan geldiğine dair inançlarıyla Kautsky ve Bernstein gibi Marksistler, bu ihtiyacı karşılamakta başarısızlığa düşmüşlerdi.<sup>28</sup> Psikanaliz, ideolojik üstyapı ile sosyo-ekonomik altyapı arasındaki eksik halkayı sağlayabilirdi. Kısacası, psikanaliz, materyalizme özgü olan, insanın temel doğası anlayışını ayrıntılarıyla açıklayabilirdi.<sup>29</sup>

Gene de Fromm, sosyal psikoloji için psikanalizin en verimli yönünü oluşturan şeyin ne olduğuna ilişkin çok kesin bir fikre sahipti. Makalesinin en başında<sup>30</sup> Fromm, biyoloji ile psikolojinin yersiz bir karışımı olarak kapı dışarı ettiği, Freud'un yaşam ve ölüm içgüdüleri teorisini reddettiğini açıklıyordu. Bunun yerine, Fromm, daha eski Freudcu erotik ve kendini koruma itkileri ikilemine bağlı kalıyordu. Çünkü erotik itki, fantezilerde yerinden edilebilir, yüceltilebilir ve tatmin edilebilirdi (örneğin, sadizm sosyal yönden makul birtakım açılardan tatmin edilebilirdi); oysa kendini koruma itkisi böyle değildi (sadece ekmek, açlığı dindirebilirdi); cinsellik de toplumsal koşullara daha çok uyarlanabilirdi.<sup>31</sup> Analitik bir sosyal psikolojinin görevi, temel psişik itkilerdeki sosyo-ekonomik altyapının etkisi üzerinden, bilinçsiz olarak harekete geçirilen davranışı anlamaktı. Fromm, çocukluk deneyimlerinin bilhassa önemli olduğunu savunuyordu; çünkü aile toplumun temsilcisiydi. (Fromm, "Analist, çocukluk deneyimlerine saplanıp kalmamalı fakat şimdide var oldukları biçimiyle dikkati-

28. Fromm, "Über Methode", s. 48. Ayrıca bakınız: Fromm, *The Dogma of Christ*, s. 47.

29. "Über Methode", s. 45.

30. *A.g.e.*, s. 28.

31. *A.g.e.*, s. 30.

ni bilinçdışı süreçlere çevirmeli" diyerek ortodoks Freudcu anlayışın çocukluğa yaptığı vurguyu daha sonra biraz değiştirmesine rağmen, kariyeri boyunca aileye vurgu yapmayı sürdürdü.<sup>32</sup> Gene de, otuzların başlarında, Fromm hâlâ çocukların gelişim yıllarına odaklanan ortodoks psikanalize yeterince yakındı.)

Fromm'a göre, her toplum kendi libidinal yapısına, yani temel insan itkilerinin ve sosyal faktörlerin bir bileşimine sahipti. Sosyal psikoloji bu libidinal yapının bir toplumun birleştiricisi olarak nasıl hareket ettiğini ve bu yapının politik otoriteyi nasıl etkilediğini incelemeliydi. Tam da bu noktada, Fromm'un pratik deneyimden yola çıkarak konuştuğunu eklemekte fayda var. Horkheimer'ın açılış dersinde, işçilerin arasındaki otorite yapılarını araştırarak bir projenin duyurusu yapılmıştı ve bu proje, ampirik çalışmanın çoğunu yönlendiren Fromm sayesinde ilerlemekteydi. Makalesinde anlattığı gibi, bu çalışmada öngörülen şey, pek çok psikoloğun hatalı bir biçimde mutlaklaştırdığı burjuva normlarının reddedilmesiydi. Mevcut topluma özgü deneyimi evrenselleştirmeye yönelik genel eğilimin, en açık biçimde Oedipus kompleksinin, aslında "patriarkal" toplumlarla sınırlı olmasına rağmen, bütün insanlık tarihini kapsayacak şekilde genişletilmesiyle kendini gösterdiğini ileri sürüyordu.<sup>33</sup> Geçerli bir sosyal psikoloji, toplumun sosyo-ekonomik temeli değiştiğinde, toplumun libidinal yapısının toplumsal işlevinin de değişeceğini kabul etmeliydi. Fromm, makalesinin sonunda, ikisi arasındaki farklılığın oranı değiştiğinde, patlayıcı bir durumun yaratılabileceğini ileri sürüyordu. Fromm, bu noktayı, on yıl sonraki asıl çalışması *Escape from Freedom*'da\* ayrıntılarıyla geliştirecekti.

*Zeitschrift*'teki ilk makalesine ait genellemelere içerik kazandırmak için Fromm dikkatini, daha sonraki karakter tipolojisi meselesine çevirdi.<sup>34</sup> Burada da Fromm'un temel yönelimi Freudcu idi. Büyük oranda, temel libidinal itkilerin yüceltilmesi ya da tepkisel oluşumu olarak psikanalitik karakter anlayışını kabul ediyordu. Karl Abraham'ın ve Ernest Jones'un fikirleri temelinde, Fromm, oral, anal ve genital karakter tiplerini özetleyerek başlıyordu. Bu üç karakter arasında, bağımsızlık, özgürlük ve ar-

32. Fromm'dan bana gelen, 14 Mayıs 1971 tarihli mektup.

33. "Über Methode", s. 38.

\* *Özgürlükten Kaçış*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 1996. (ç.n.)

34. Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", *ZFS I*, 3, 1933. Çevirisi için bakınız: *The Crisis of Psychoanalysis*.

kadaşlıkla ilişkilendirdiği genital karaktere öncelik veriyordu.<sup>35</sup> Fromm, daha sonraki bütün çalışmalarında işaret ettiği ve onu pregenital "çokbiçimli sapkınlık" konusunda farklı fikirlere sahip Marcuse'den ayıran, genital olmayan karakter tiplerine karşıtlığını üstü kapalı dile getirdi.<sup>36</sup> Tam da bu noktada, dikkat edilmesi gereken şey, Fromm'un, karakter tipolojisine dair çalışmasını aynı zamanda ortaya koyan Wilhelm Reich'a daha yakın olmasıydı.<sup>37</sup> Fromm, hiçbir zaman genital cinselliği kendinde yeterli bir şey olarak görmese de, bastırılmamış genital cinselliğin özgürleştirici etkisi konusunda Reich'a katılıyordu. Bununla birlikte daha sonraki yıllarda, Fromm'un Reich'ın görüşü hakkındaki tereddütleri güçlenmişti; çünkü Fromm, Nazilerin, cinsel özgürlüğün zorunlu olarak politik özgürlüğü gerektirmediğini açıkladıklarına inanmaya başlamıştı.<sup>38</sup>

Karakter tiplerinin temel libidinal kökenlerinin önemini saptadıktan sonra Fromm, aileyle dolayımlanan toplumsal faktörlerin etkisini bir kez daha vurgulayarak ilerledi. Örnek olarak, Fromm, sağlıklı bir cinselliğin gelişimini engelleyebilecek ve bu yüzden pregenital karakter tiplerini besleyecek aşırı derecede baskıcı cinsel normların etkisini verdi. Gene de genel olarak, Fromm, açıkça ortodoks Freudculuğa bağlı kaldı: "Libidinal yapıya dayanmasından dolayı, karakter özellikleri ayrıca görelî bir istikrar da gösterir."<sup>39</sup> Makalesini sonlandırırken Fromm "kapitalist ruh" ile anal davranış [*analiti*] arasındaki ilişkiye odaklandı. O zamandan beri sıradanlaşmış ancak bahsi geçen zamanda alışılmışın dışında olan argümanlar kullanarak Fromm, burjuva rasyonelliğini, sahip olma isteğini ve püritenliği\* anal baskı ve

35. A. g. e., s. 265.

36. *Eros ve Uygarlık*'ta (Boston, 1955) Marcuse şunları yazar: "Polimorf [çokşekilli] ve narsistik cinselliğin etkinleşmesi, kültür için tehdit olmaktan çıktı ve yabancılaşmış emeğin bir aracı olarak değil de kendini gerçekleştirmenin bir öznesi olarak organizma var olduğu takdirde bu etkinleşmenin kendisi, kültürün inşa edilmesine yolaçabilir" (s. 191-192). "Polimorf sapkınlık", Norman O. Brown'un *Life Against Death* (New York, 1959) çalışmasında ünlenecek bir terimdir.

37. Reich, "korunan" bütün karakterlerin tehlikeli ve baskıcı olduklarını ileri sürerek Fromm'dan ayrılıyordu. Bakınız: Robinson, *The Freudian Left*, s. 23.

38. Fromm ile yapılan görüşme, New York, Aralık 1968.

39. Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie", s. 268.

\* İngiltere'de Kraliçe Elizabeth zamanında ortaya çıkan ve bilhassa ibadette sadelik taraftarı olan mezhep; katı ahlaki ve dini ilkelere dayanır. Bu ilkelere en çok göze çarpanı, fiziksel ya da maddî tatminden kaçınmadır. (ç.n.)

düzenlilikle ilişkilendirdi.<sup>40</sup> Fromm bu özelliklerin, yirminci yüzyıla kadar, en belirgin şekilde küçük burjuva çevrelerde ve hatta (geniş anlamda karakter tiplerini içeren) ideoloji ile sosyo-ekonomik değişim arasındaki gerileme yüzünden bazı proleter çevrelerde de devam ettiğini ileri sürüyordu. Bu ikisi arasındaki ilişki, Fromm'un *Özgürlükten Kaçış* kitabındaki Reform Dönemi'yle ilgili daha sonraki çalışmasında geri döndüğü bir konuydu. O zamana kadar, gene de genel olarak onun anal özelliğe ve Freud'un libido teorisine karşı tavrı bariz bir şekilde dönüşüme uğramıştı. Anal tipin klinik tanımı sonraki çalışmada değişmemiş olsa da, Fromm'un yorumu önemli ölçüde değişikliğe uğramıştı.

Bu değişiklik, daha önce bahsedildiği gibi, neredeyse sadece onun klinik gözlemlerinden kaynaklanıyordu. Fakat aynı zamanda entelektüel bir dayanağı da vardı; bu dayanak yeni perspektifini açıkça ifade etmesine yardımcı oluyordu. Yirmilerin ortasında Fromm, ilk kez İsviçreli antropolog Johann Jacob Bachofen'in çalışmasıyla karşılaşmıştı. Bachofen'in ilk olarak 1860'lı yıllarda yayımlanan anaerkil kültüre dair çalışmaları, 1887'deki ölümünden sonraki yirmi yıl boyunca görece geçici bir başarısızlığa uğramıştı. Örneğin Freud'un antropolojik düşünceleri, öncelikli olarak Sir James Frazer'in totemcilikle ilgili çalışmalarına kadar uzanıyordu. Bununla birlikte, anaerkil anlayışa ilgi azalmadan önce, onu ele alan Bachofen ve diğer teorisyenler, örneğin Lewis Morgan, sosyalist çevrede son derece etkiliydi; örneğin, Engels *Über den Ursprung der Familie\** (1884), Bebel ise *Die Frau und der Sozialismus\*\** (1883) adlı çalışmasına katkılarından dolayı onlara çok şey borçluydu.

1920'lerde, anaerkil teori, birçok farklı çevrede yeni bir heyecan yarattı. Örneğin Alfred Bäumlere ve Ludwig Klages gibi burjuva toplumunun modernizm karşıtı sağcı eleştirmenleri, romantik, natüralist, anti-entelektüel içerimlerinden dolayı anaerkil teyiden etkilenmişlerdi. Stefan George'nin mizojini [*misogyny*, kadın düşmanlığı] anlayışını reddeden pek çok eski yandaşı, daima kadınsı olanı araştırmak için onun etrafında toplanan gruptan ayrıl-

40. A. g. e., s. 273.

\* *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1992. (ç.n.)

\*\* *Kadın ve Sosyalizm*, Çev. Saliha Nazlı Kaya, Agora Kitaplığı, 2013. (ç.n.)

di. E. M. Butler'in işaret ettiği gibi,<sup>41</sup> bu, Fransız Saint-Simoncuların hemen hemen yetmiş yıl önceki "Mystic Mother" [mistik anne] arayışlarının neredeyse tam bir tekrarıydı. İngiltere'deki daha ortodoks antropoloji çevrelerinde, Bronislaw Malinowski'nin *Sex and Repression in Savage Society*\* (1927) kitabındaki anaerkil kültür çalışmaları, Freud'un Oedipus kompleksinin evrenselliğini baltalamak için kullanıldı. Aynı yıllardaki, Robert Briffault'nun *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*\*\* (1927) kitabı da büyük bir ilgiyle karşılanmıştı.

Psikanalitik çevrede de anaerkil teori yeni bir değerlendirmeye tabi tutulmuştu. Wilhelm Reich bunu yapanlar arasında ilk kişiydi. 1933'te Reich, *Massenpsychologie des Faschismus*\*\*\* adlı çalışmasını yazdı; bu çalışmada anaerkil yapı, "doğal toplumun" tek gerçek aile tipi olarak ele alınıyordu.<sup>42</sup> Ayrıca Fromm da, anaerkil teorinin en aktif savunucularından biriydi. 1932'de Fromm, *Zeitschrift'te Analar* ile ilgili yazdığı uzun bir inceleme yazısıyla Briffault'yu Alman toplumuna tanıttı. Briffault da, "Family Sentiments"<sup>43</sup> başlıklı, İngilizce yazdığı bir makaleyle katkıda bulundu. Fromm'un Briffault'nun fikrinde hoşuna giden şey, bütün sevgilerin ve özgecil duyguların, insanın uzun gebelik ve postnatal [doğum sonrası] bakım döneminin gerektirdiği, nihayetinde anneye ait sevgiden kaynaklanmasıydı. Bu yüzden Freud'un zannettiği gibi, sevgi, cinselliğe bağlı değildi. Aslında seks çoğunlukla nefret ve yıkımla bağlantılıydı. Aynı zamanda Fromm, Briffault'nun toplumsal faktörlere olan duyarlılığını takdir ediyordu. Erkeklik ve kadınlık, romantiklerin varsaydığı gibi, "özel" cinsel farklılıkların yansımaları değildi. Aksine, kadınlık ve erkeklik, kısmen sosyal yönden belirlenen yaşam fonksiyonlarındaki farklılıklardan kaynaklanıyordu. Nitekim, tekeşlilik, hareket etmeyi ve erkek çobanın hegemonyasını gerektiren, sürülerin bakımı [bağlamında] ekonomik olarak

41. E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge, 1935, s. 327. 1920'lerde Bochofen üzerine yazılan makalelerinin bir bibliyografisi için bakınız: Adrien Turel, *Bachofen-Freud, Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mutter*, Bern, 1939, s. 209-210.

\* *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*, Çev. Hüsen Portakal, Kabalcı Yayınevi, 1989. (ç.n.)

\*\* *Analar*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 1990. (ç.n.)

\*\*\* *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1979. (ç.n.)

42. Alıntulandığı yer: Robinson, *The Freudian Left*, s. 50.

43. "Family Sentiments", *ZFS* III, 1, 1934.



gelişmişti. Fromm, *Zeitschrift*'te ailenin gelişiminde ekonomik faktörlerin önemi üzerine yazdığı makalesinin kanıtlayacağı gibi, Briffault'nun, sırf tarihsel materyalizm geleneğine girmek için etnolojik kaygıların ötesine geçtiği sonucuna varacaktı.

*Zeitschrift*'in bir sonraki sayısında Fromm, bu sefer doğrudan Bachofen'in kendisine odaklandı.<sup>44</sup> Fromm, burjuva toplumunun sağ ve sol kanat eleştirmenlerinin başvurduğu anaerkil teorisinin farklı öğelerini dikkatli bir şekilde betimleyerek başlıyordu. Bachofen'in geçmişe dair karmakarışık nostaljisi, sağ kanat üzerinde büyük bir etkiye neden olmuştu. Tıpkı bir çocuğun annesine sığınması gibi, insanın boyun eğdiği romantikleştirilmiş doğa görüşü de sağda heyecan yarattı.<sup>45</sup> Bachofen, romantikler gibi fakat Briffault'dan farklı olarak erkek ile kadın arasındaki ruhsal [*spiritual*] farkları mutlaklaştırmıştı. Fromm'un da kabul ettiği gibi, bu yaklaşım kadınları burjuva erkeklerin statüsüne çıkarmayı hedefleyen Aydınlanma'nın kadının "kurtuluşu" anlayışına karşı haklı bir protestoyu ifade ediyordu. Bäumler, Klages ve diğer *völkisch* teorisyenler, Bachofen'in natüralist metafiziğine tepki gösterdiler; bunu da bahsi geçen metafiziği, mistik *Schwärmerei* (coşkunluk) yönüne çevirerek yaptılar. Onların görmezden geldikleri şey, Bachofen'in psiko-sosyal görüşleriydi.

Diğer yandan, bu görüşler, solun Bachofen'a ilgi duymasının nedeniydi. Anaerkil toplum, insani dayanışmaya ve mutluluğa vurgu yapıyordu. Onun başat değerleri, korku ve bağlılık değil, sevgi ve şefkatti. Hem özel mülkiyet hem de baskıcı cinsellik, anaerkil toplumun sosyal etiğinden ayrılıyordu. Engels ve Bebel'in yorumladıkları kadarıyla patriarkal toplum, sınıflı toplumla bağlantılıydı: Her ikisi de, sevgiye ve hazza karşılık görev ve otoriteye vurgu yapıyordu. Belli bir anlamda, Bachofen'in tarih felsefesi, Hegel'in tarih felsefesiyle benzerlik gösteriyordu. Patriarkal toplumun ortaya çıkması, tin ile doğa arasındaki kırılmaya ve Roma'nın Doğu karşısındaki zaferine karşılık geliyordu.

44. Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *ZFS* III, 2, 1934. Çevirisi için bakınız: *The Crisis of Psychoanalysis*.

45. İnsanın pasif olarak boyun eğdiği baskın bir güç olarak doğa kavramı, Enstitü'nün faşizm analizinde büyük bir yol oynuyordu. Örnek için bakınız: Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *ZFS* III, 2, 1934; Leo Löwenthal, "Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie", *ZFS* VI, 2, 1937.

Fromm için, tahmin edileceği gibi, Bachofen'in sosyalist okuması daha sempattikti. Fromm'a göre, anaerkil toplumlar üzerinde çalışmanın önemi, bu toplumların tarihi değerinden değil (aslına bakılırsa, onların geçmişteki fiili varoluşu kanıtlanmış değildi), daha çok alternatif bir gerçeklik hakkında sundukları vizyondan kaynaklanıyordu. Malinowski gibi Fromm da, Oedipus kompleksinin genelgeçerliliğini reddetmek için anaerkil teoriyi kullandı. Fromm, patriarkal toplumlarda bu kompleksin gücünün, kısmen babanın mülkiyetinin vârisi olarak erkek çocuğun rolünün ve yaşlandığında ona bakacak kişi olarak konumunun bir sonucu olduğunu iddia ediyordu. Bu şu anlama geliyordu: Erkek çocuğun ilk eğitimi, mutluluktan çok ekonomik açıdan faydalı olana yönelikti. Baba ile erkek çocuk arasındaki sevgi, erkek çocuğun hata yapmaktan korkması yüzünden nefretle geliyordu. Bu yüzden yaratılan sevginin olumsuzluğu, tinsel güvenliğin kaybına ve varoluşun odağı olarak görevin güçlendirilmesine yol açıyordu.

Diğer yandan anneye ait sevgi, koşulsuz sevgiydi ve toplumsal baskılara daha az duyarlıydı. Bununla birlikte, modern toplumda, gerçek annenin gücü tükenmişti. Anne, artık koruyucu olmaktan çok korunmaya ihtiyacı olan biri olarak görülüyordu. Fromm, bu durumun aynı zamanda, yurt ya da *Volk* gibi anne yerine konulan değerler için de geçerli olduğunu ileri sürüyordu.<sup>46</sup> Asıl anaya özgü güvenin ve sıcaklığın yerini, babaya ait suçluluk, anal baskı ve otoriter ahlak almıştı. Protestanlığın ortaya çıkışı, babanın egemenliğini artırmıştı; çünkü ana rahmine benzeyen kilisesi ve Meryem Ana kültüyle birlikte Ortaçağ Katolikliği, güvenilirliğini yitirmeye başlamıştı.<sup>47</sup> Paradoksal olarak kapitalizm, gerçek anaerkil kültüre geri dönüşün koşullarını yaratmış olmasına rağmen, kapitalizmin ruhsal temelleri açıkça patriarkaldı. Bu durumun böyle olması, kapitalizmin sağladığı ürün ve hizmetin bol olmasından kaynaklanıyordu; bu ürünün ve hizmetin bolluğu, gerçeklik ilkesi odaklı başarıya daha az izin verecekti. Fromm, sosyaliz-

46. Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", s. 221.

47. Fromm'un ilk dindarlığı ışığında, Yahudilik tartışması bu bağlamda dikkate değerdi. Özünde patriarkal Tanrı'yı kabul etmesine rağmen, Fromm, açıkça anaerkil özellik taşıyan bolluk bereket ülkesi olarak, Yahudi düşüncesindeki böylesi öğelere de işaret ediyordu. [Musa'nın yasalarını katı bir şekilde takip eden ortodoks Yahudilerin mezhebi] Hasidim'in (bir kez daha Buber'in yapmış olduğu gibi) bilhassa anaerkil bir karakterde olduğunu ileri sürüyordu (*a.g.e.*, s. 223).

min, [anaerkil kültüre] geri dönüşe yönelik sözü tutması gerektiği sonucuna varmıştı.

Bachofen'a duyduğu ilginin artmasıyla birlikte, Fromm'un ortodoks Freudculuğa duyduğu coşku azalmıştı. 1935'te gerçekleri görmesini sağlayan nedenlerini, *Zeitschrift*'te ayrıntılarıyla açıkladı.<sup>48</sup> Fromm, Freud'un kendi burjuva ahlakının ve patriarikal değerlerinin esiri olduğunu ileri sürüyordu. Fromm'a göre, çocukluk deneyimlerine psikanalizin yaptığı vurgu, psikanalistin dikkatleri kendi kişiliğinden başka yöne çevirmesine hizmet ediyordu. Psikanalistin, toplumun değerlerini eleştirmeden kabul ettiği ve hastanın arzularının ve ihtiyaçlarının bu değerlere karşı olduğu bir durumda, psikanalist hastanın direncini harekete geçiriyordu. Teorik olarak elbette, psikanalistlerin tarafsız olmaları ve hastalarının ahlak kurallarına hoşgörülü yaklaşmaları bekleniyordu; fakat doğrusunu söylemek gerekirse Fromm, tarihsel olarak hoşgörü idealinin ikiyüzlü olduğunu ileri sürüyordu.

Fromm'un hoşgörü<sup>49</sup> tartışması, ayrıntılı bir şekilde incelenmeye değerdi; çünkü hoşgörü tartışması, Enstitü'nün diğer üyelerinin de ortaklaştığı bir tutumu ifade ediyordu. Daha sonra bu tutum, Marcuse'nin en tartışmalı ve etkili makalelerinden birinde tekrarlanacaktı.<sup>50</sup> Fromm başlangıçta, hoşgörü adına verilen burjuva mücadelesinin, toplumsal baskıya karşı verildiğini yazmıştı. Fakat ne zaman ki orta-sınıf sosyal yönden baskın çıkmaya başlamıştı, işte o zaman hoşgörü anlayışı, ahlaki bir *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] maskesine dönüşmüştü. Aslında, hoşgörü anlayışı, hiçbir zaman hâkim düzeni ciddi tehditlerden koruyacak kadar genişletilmemişti. Kant'ın çalışmasında örneklendiği gibi, hoşgörü, eylemden ziyade düşünceye ve söze uygulanıyordu. Burjuva hoşgörü anlayışı daima kendiyle çelişkiliydi: Burjuva hoşgörüsü, bilinçli olarak göreceli ve nötrdü ancak bilinçaltında statükoyu korumayı tasarlıyordu. Fromm, psikanalizin, hoşgörünün bu tarzdaki ikiyüzlü karakterini kabul ettiğini ileri sürüyor-

48. Fromm, "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie", *ZFS* IV, 3, 1935.

49. A.g.e., s. 371-375.

50. Marcuse, "Repressive Tolerance", *A Critique of Pure Tolerance*, Robert Paul Wolff ve Barrington Moore, Jr. ile birlikte, Boston, 1965. Aynı şekilde Adorno şunları yazar: "Burjuva hoşgörülüdür. Onun oldukları haliyle insanlara duyduğu sevgi, doğru kişiye duydukları nefretten doğar" (*Minima Moralia*, Frankfurt, 1951, s. 27). Horkheimer benzer açıklamayı *Akıl Tutulması*'nda (New York, 1947, s. 19) yapıyordu.

du; nötrlüğün dış görünüşü çoğunlukla, Fromm'un açıkça doktorun üstü kapalı sadizmi dediği şeyin örtüsü niteliğindedir.<sup>51</sup>

Bununla birlikte, Fromm, Marcuse'nin sonradan atacağı bir sonraki adımı atmadı. (1965'te Marcuse, "Özgürleştirici hoşgörü, Sağ'dan gelen eylemlere karşı hoşgörüsüz, Sol'dan gelen eylemlere karşı hoşgörülü olmak anlamına geliyor" diye yazacaktı.)<sup>52</sup> Bunun yerine, Fromm, Freud'un patriarkalizminin diğer yanlarını açığa çıkarmaya odaklanmıştı. Fromm'a göre, ortodoks psikanalizin amacı, çalışma, üreme ve haz alma yeteneğiyle ilgiliydi. Ancak Freud, uygarlık ile doyum arasındaki uzlaştırılmaz çelişkiyi gördüğü için, üçüncüsüne karşı ilk ikisine vurgu yapıyordu. Freud'un, daha çok doyumun mümkün olabileceği bir toplum kurmak isteyen politik radikallere karşı tavrı, hep düşmancaydı. Freud, bu radikallerin bütün yaptıklarını, babalarına karşı ödipal saldırganlıklarının dışavurumu olarak değerlendiriyordu.<sup>53</sup> Aslında Freud nevrozu, burjuva normlarını kabul etme yetersizliği olarak tanımlıyordu. Freud'un kendi [sosyal] kökenini aşmadaki yetersizliğinin başka bir kanıtı, bütün terapi için ödenecek para konusunda ısrarcı olmasıydı. Sonuç olarak, Fromm, kendi başına Freud'un klasik patriarkal bir tip olduğunu, yani hem öğrencilerine hem de hastalarına karşı otoriter bir kişilik sergilediğini ileri sürüyordu.<sup>54</sup>

Fromm, Freud karşısında daha güçlü olabilecek alternatifler olarak, Georg Groddeck ve Sandor Ferenczi'yi öneriyordu. Bu düşünürleri daha iyi yapan şey, analistle hastanın bire bir, daha eşitlikçi bir ilişkiye girmesini sağlayan yeni tedavi yöntemleriydi. Fromm'un Oedipus kompleksini terk etmesi, o aralar tercih ettiği teknik açısından, aktarımın rolünün geniş ölçüde azalmasına geliyordu. Ayrıca Georg Groddeck ve Sandor Ferenczi, kimi zaman vazgeçtikleri, hastanın ödeme sorunu konusunda o kadar da katı değillerdi. Freud'un baba-merkezli [*patricentric*], otoriter, acımasız "hoşgörüsünün" tersine, bu düşünürler, varolan toplumun ahlaki açıdan insanlık dışılığına karşı, dar görüşlü uyum

51. "Die gesellschaftliche Bedingtheit", s. 393.

52. "Repressive Tolerance", s. 109.

53. Fromm'un radikallere karşı tutumu için bakınız: "The Revolutionary Character", *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, New York, 1966. Horkheimer da, 1934 gibi erken bir tarihte, Freud'un devrimcilerle ilgili görüşü hakkında benzer kuşkularından bahsediyordu (Heinrich Regius (takma adla), *Dämmerung*, Zürich, 1934, s. 256).

54. "Die gesellschaftliche Bedingtheit", s. 384-385.

sağlama hedefinin ötesine geçen bir terapi öneriyorlardı. Fromm, Ferenczi'nin erken gelen ölümüyle, psikanaliz alanında yaşanan bu kayıp karşısında, büyük bir üzüntü yaşadı. Sonraki yıllarda Fromm, Ferenczi'nin, onu yaşamının sonunda ruh sağlığı bozulmuş biri olarak gösteren<sup>55</sup>, Ernest Jones'un çarpıtmalarından ötürü kaybettiği itibarını kurtarma çabalarına girişti. Groddeck'in politik naifliğine rağmen, Fromm ve eşi, Groddeck'in arkadaşı olarak kalmaya devam ettiler; bir keresinde, Groddeck, bazı çalışmalarına destek olması için, anti-semitizm anlayışından kuşku duyduğu Hitler'i kazanabileceğini ummuştu; ancak Hitler başa geldiğinde hayal kırıklığı yaşayacaktı.<sup>56</sup>

Freud'un onda yol açtığı hayal kırıklığının büyümesine paralel olarak Fromm, aynı zamanda Enstitü'nün diğer üyelerine de yabancılaşmıştı. 1936'da Enstitü'nün kadrosu tarafından basılan ortak bir araştırma projesine, yani *Studien über Autorität und Familie*'ye otorite ile ilgili psikolojik bir analizle katkıda bulduktan sonra, Fromm *Zeitschrift* için sadece bir makale daha yazdı; modern toplumda acizlik duygusuyla ilgili bir çalışmaydı bu.<sup>57</sup> 1939'da Enstitü'yle yolları ayrıldı ve kendini büyük ölçüde klinik çalışmalarına adadı; bunu yaparken düşünceleri giderek Freudcu-olmayan bir çizgide ilerledi. İki yıl sonra, *Özgürlükten Kaçış*, belki de en çok okunan kitabı basıldı. Amerika'nın savaşa gireceği otoriterciliğin bir açıklaması olarak, kitap büyük bir ilgi gördü ve zamanla kendi alanında bir klasik haline geldi. *Özgürlükten Kaçış* başka bir yerde değerlendirildiği için,<sup>58</sup> burada sadece Fromm'un, Freud'dan ve Enstitü'den uzaklaşması bağlamında bize sunacağı kanıtlar açısından ele alınacaktır.

*Zeitschrift*'teki ilk makalelerinde olduğu gibi, Fromm, Freud'u kültürel dar görüşlülükle suçlayarak işe girişti: "Freud'un anla-

55. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, 1963, s. 400. Jones ayrıca, Otto Rank'ı da akıl hastası olmakla suçluyordu. Fromm, *Sigmund Freud's Mission*'da yanlış anlaşılmalari ortadan kaldırmaya çalıştı (New York, 1959).

56. [Karl M.] Grossman ve [Sylvia] Grossman, *The Wild Analyst*, s. 195. Frieda Fromm-Reichman, özellikle Groddeck'e yakındı ve 1934'teki ölümünden önce, onu gören son kişilerden biriydi. İlk kitabının atf kısmında ona yer verdi: *Principles of Intensive Psychotherapy*, Chicago, 1950.

57. Fromm, "Zum Gefühl der Ohnmacht", *ZFS* VI, 1, 1937. Buna ve Fromm'un *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936) çalışmasına yaptığı katkılar daha sonraki bölümde tartışılacaktır.

58. Kitabın iki tartışması için bakınız: Schaar, *Escape from Authority* ve Guyton Hammond, *Man in Estrangement*, Nashville, 1965.

dığı anlamda insan ilişkileri alanı, piyasaya benziyor. Burada da biyolojik olarak verili ihtiyaçların tatminiyle ilgili bir değiş tokuş ilişkisi söz konusudur; bu çerçevede diğer bireyle kurulan ilişki her zaman bir amaca ulaşmanın aracıdır, hiçbir zaman kendi başına bir amaç değildir."<sup>59</sup> Her zaman olduğundan daha güçlü bir şekilde Fromm, Freud'un kötümserliğini ve ölüm içgüdüğü anlayışını eleştiriyordu. Tam da burada, Fromm, Marcuse'nin daha sonra karşı çıkacağı bir yorum olan, ölüm içgüdüğü, yıkma ihtiyacıyla eş görüyordu. Onu bu şekilde kavrayarak Fromm şunları yazacaktı: "Eğer Freud'un varsayımları doğru olsaydı, ya diğerlerine ya da kendisine karşı yıkıcılığın miktarının neredeyse değişmez olduğunu varsaymak zorunda kalacaktık. Fakat bizim gözlemlediğimiz şey bunun tam tersiydi. Kültürümüzde bireyler arasında yıkıcılığın ağırlığı çeşitlilik göstermekle kalmıyor, aynı zamanda yıkıcılık, farklı toplumsal gruplar arasında eşitsiz ağırlığa sahip."<sup>60</sup>

Fromm, Freud'un libido teorisini kötülemeğe devam ederken, onun klinik betimlemesini muhafaza ediyordu. Böyle yaparak Fromm, *Christusdogma*<sup>61</sup> çalışmasının yorumlayıcı kısmını ve 1932'de *Zeitschrift*'te savunduğu libido-odaklı karakter tipolojisini açıkça reddediyordu.<sup>62</sup> İrrasyonel otorite teorisinin merkezi kavramlarından biri olan sado-mazoşizm değerlendirmesi, kavramı her türlü erotik öğeden kurtarmaya çabalıyordu. Aslına bakılırsa, daha sonraki çalışması olan *Kendini Savunan İnsan*'da, Fromm kendine özgü tipolojiyi çok farklı hatlar boyunca geliştiriyordu.<sup>63</sup> Burada ilk defa, yazılı halde, Fromm kendi düşüncesi ile Karen Horney ve Harry Stack Sullivan'ın<sup>64</sup> düşünceleri arasındaki benzerlikleri kabul etmişti. Karen Horney ve Harry Stack Sullivan, Freud'u paralel bir yönde yeniden inceliyordu. Bir kez daha Fromm burada da, kendi kendini koruma itkilerinin kaçınılmaz

59. Fromm, *Fear of Freedom*, s. 9.

60. *A.g.e.*, s. 157.

61. *A.g.e.*, s. 251.

62. *A.g.e.*, s. 249.

63. Fromm, *Man for Himself*, New York, 1947. Fromm, karakter türlerini "üretken" ve "üretken olmayan" diye ikiye ayırıyordu. Üretken olmayan karakter alıcı, sömürücü, istifçi ve pazarlamacı olmak üzere yeniden alt-tiplere ayrılıyordu (s. 120).

64. *Fear of Freedom*, s. 7. Bununla birlikte, *The Sane Society*'de (New York, 1955) Fromm, Sullivan'ın yabancılaşmış bir kavram olarak sevgi anlayışını eleştiriyordu (s. 193-199).

buyruklarına dayanan, toplumsal faktörlerin etkisine işaret ediyordu. Bir ekte Fromm, ilk çalışmalarında önerdiği "sosyal karakter" kavramını ayrıntılarıyla anlatıyordu. Bu kavramı, "sosyal psikoloji alanına... katkıda bulunduğu en önemli" kavram olarak değerlendirecekti.<sup>65</sup> Fromm, "Sosyal karakter, nitelikler arasında sadece bir seçkiyi, yani *temel deneyimlerin sonucu olarak ve bir gruba mahsus yaşam tarzı şeklinde gelişen bu grubun birçok üyesinin karakter yapısının asıl çekirdeğini oluşturuyor*" (italikler Fromm'a ait) diye yazmıştı.<sup>66</sup>

Tüm bu anlattıklarımızda Fromm, şu ya da bu biçimde ilk makalelerinde bulunan aynı temel üzerinde duruyordu. Ancak *Özgürlükten Kaçış*'ta yeni olan şey, insanın "varoluşsal" durumu diye adlandırabileceğimiz şeye duyulan daha genel bir ilgiydi. Fromm için, "kitabın ana konusu" şuydu: "Özgürlüğünün insan ile doğa arasındaki gerçek birlikten ortaya çıkması anlamında, ne kadar çok özgürlüğünü kazanırsa o kadar çok 'birey' olacak olan insanın, sevginin ve üretici çalışmanın doğallığında dünyayla birleşmekten başka çaresi yoktur; aksi takdirde, özgürlüğüne ve bireysel benliğinin bütünlüğüne zarar verdiği için, dünyayla olan bağlarıyla bir tarz güvenlik amaçlamak zorunda kalacaktır."<sup>67</sup> Fromm'un, Marx'ın gençlik dönemi çalışmalarında oldukça etkili bulduğu yabancılaşma kavramı, açıkça görüldüğü gibi, yeni yaklaşımının merkezinde yer alıyordu. Şimdi ise yalıtılmışlık ve ilişkisellik, düşüncesinin iki kutbunu oluşturuyordu. Nevroz, git-tikçe kişiler-arası birtakım ilişki biçimleri açısından tanımlanmaya başlandı; sadizm ve mazoşizm, örneğin, cinsel olarak belirlenen fenomenler olmaktan çıkmış, bunun yerine, "katlanılmaz duygular olan yalnızlık ve güçsüzlükten bireyin kaçmasına yardım eden" çabalar haline gelmişti.<sup>68</sup> Onların gerçek amacı, başkalarıyla kurulan "simbiyoz"<sup>69</sup> ilişkiydi. Bu şu anlama geliyordu: Benliğin başkası olarak çözülmesiyle öz-bütünlüğün ve bireyselliğin kaybı.

*Özgürlükten Kaçış*'ta Fromm, "bir şeyden özgür olma" anlamında, izole edilmiş bir atomlaşmaya götüren negatif özgürlük ile

65. Fromm'dan bana gelen, 14 Mayıs 1971 tarihli mektup.

66. *Fear of Freedom*, s. 239.

67. *A.g.e.*, s. 18.

68. *A.g.e.*, s. 130.

69. *A.g.e.*, s. 136. Bu, Fromm'un *Studien über Autorität und Familie* çalışmasındaki "Sozialpsychologischer Teil" adlı makalesinde sado-mazoşizm tartışmasında kullandığı bir kavramdı.

"bütüncül, entegre bir kişiliğin kendiliğinden eylemliliği"<sup>70</sup> anlamında bir şey yapma iradesi olarak pozitif "özgürlük" arasında bir ayrıma gidiyordu. "Bir şeyden özgür olmak" anlamındaki özgürlüğün yabancılaşmasına son verme ve bir şeyi yapma "özgürlüğünün" başarmak için gerekli sosyo-ekonomik değişimden bahsetme çabasına rağmen, Fromm, bu dönüşümün zorlukları üzerinde fazla durmadı. Bu değişimi, giderek daha iyimser açıdan, hatta ahlaki terimler açısından değerlendirmeye başladı. Eğer doğuştan yıkan, yok eden bir itki yoksa, o zaman İbrani peygamberlerin hayali, yani genç Fromm'u derinden etkileyen "halklar arasındaki evrensel barış ve uyum vizyonu" başarılabilirdi. Daha sonraki çalışmalarında Fromm, etik ile psikolojinin entegrasyonuna vurguda bulunuyordu. *Kendini Savunan İnsan*'da şunları söyleyecek kadar ileri gitmişti: "Her nevroz ahlaki bir sorunu temsil eder. Olgunluğu ve bütün kişiliğin entegrasyonunu başaramama, ahlaki bir meseledir."<sup>71</sup> Daha sonraki yıllarda, Batı'nın yanı sıra Doğu da, özellikle Zen Budizmi'nin<sup>72</sup> ustalarının spiritüel öğretilerini takdirle karşılamaya başlamıştı.

Yine de Fromm'a karşı adil olmak gerekirse, şunu kabul etmeliyiz: Bu, düşüncesinde yapılan vurgudaki bir değişimdi; dolayısıyla konumuna dair mutlak bir dönüşüm değildi. Polyannacılık yaptığı yönündeki suçlamaya tepki gösteren Fromm, kızgın bir şekilde bu suçlamaya şöyle cevap vermişti: "İnsanın özgürlük, sevgi vesaire yeteneğinin neredeyse tamamen verili sosyo-ekonomik koşullara bağlı olduğunu ve *The Art of Loving*'de' işaret ettiğim gibi, sevginin, kendi ilkesinin tam tersi olan bir toplumda var olduğunu ancak alışılmadık biçimde onu anlayabildiğimizi her zaman savunmuşumdur."<sup>73</sup> Bununla beraber, onun sonraki çalışmalarını şu sonuca ulaşmadan okumak son derece güçtü: Yirmilere ve otuzlara dair belirsiz umutlarını terk eden Horkheimer ve Enstitü'nün iç çevresinin diğer üyelerinin tersine, Fromm daha iyimser bir durumu savunuyordu.

Horkheimer ve diğerleri, Fromm'un *Zeitschrift*'teki ilk katkıları konusunda genel bir uzlaşım içindeydiler, hatta onun Freud'la

70. *Fear of Freedom*, s. 222.

71. *Man for Himself*, s. 225-226.

72. Fromm, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, D. T. Suzuki ve R. de Martino'yla birlikte, New York, 1960.

\* *Sevme Sanatı*, Çev. Yurdanur Salman, Payel Yayınları, 1995. (ç.n.)

73. Fromm'dan bana gelen, 14 Mayıs 1971 tarihli mektup.



ilgili ilk eleştirilerine katılıyorlardı. Aslına bakılırsa Fromm, Karen Horney ve Horkheimer'in, New York'ta siyasi göçmen olarak buldukları ilk birkaç yıl boyunca, dostane bir ilişki içerisinde olduklarını hatırlıyordu.<sup>74</sup> Üstelik Enstitü, Fromm'un psikanaliz ile Marksizmi birleştirme umutlarını benimsiyordu. Enstitü'nün yeni dergisinin ilk sayısında, "Geschichte und Psychologie" [Tarih ve Psikoloji] başlıklı makalede Horkheimer, Marksist teoriye eklenecek acil psikolojik bir katkının gerekliliğini savunuyordu. Horkheimer, çağdaş toplumda insanların motivasyonlarının hem Marx'ın anladığı anlamda "ideolojik" hem de psikolojik olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürüyordu. Kuşkusuz, toplum ne kadar rasyonel olursa, bu iki kavramsal yaklaşımın toplumsal gerçekliği anlamlandırmasına o kadar az ihtiyaç duyulacaktı. Fakat nesnel olarak zorunluluğu kalmayan toplumsal yapıların dayanma gücünü anlamak için şimdilik psikolojik bir açıklamaya ihtiyaç duyuluyordu. Bu, Horkheimer'in, Fromm'a katıldığı bireysel psikoloji olmalıydı. Her ne kadar toplumsal etmenler bireysel psişelerin oluşmasını etkilese de, kitle ruhu ya da grup bilinci denen bir şeyden bahsedemeyiz: "Sadece içeriği değil, aynı zamanda psişik aygıtın ortaya çıkma gücü de ekonomik olarak belirlenmiştir."<sup>75</sup>

Göçün ilk yıllarında Horkheimer, Fromm'un ölüm içgüdü-süyle ilgili hoşnutsuzluğunu paylaşıyordu. 1936'da "Egoismus und Freiheitsbewegung" [Bencillik ve Özgürlük Hareketi]<sup>76</sup> başlıklı çalışmada, Horkheimer, ölüm içgüdü-sünün içerdiği çekilme [*resignation*] kavramını eleştirmişti. Horkheimer, Freud'un erken dönem çalışmalarının daha diyalektik, sonraki çalışmalarının ise daha biyolojik ve pozitivist özellikte olduğunu ileri sürmüştü; onun [Freud'un] yıkıcı bir itkiye duyduğu inanç, ortaçağda kötülüklerin mitik bir şeytana atfedilişine benziyordu. Baskının içerisindeki tarihsel bileşeni kaçırarak Freud, statükoyu mutlaklaştırmış ve tahripkâr kitleleri baskı altında tutan kalıcı bir elit tabakanın zorunluluğuna boyun eğmişti.

Bununla beraber, otuzların sonunda, Fromm ve Enstitü'nün diğer üyeleri, farklı farklı yollardan ilerlemeye başladılar. Fromm'un

74. *A.g.e.*

75. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *ZFS I*, 1/2, 1932, s. 141.

76. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZFS V*, 2, 1936, s. 225-226.

7. K. Horney'nin terminolojisinde, kaygı yaratabilen veya ruhsal çatışmaların bilinç düzeyine çıkmasına yol açabilen durumlardan ve etkinliklerden aşırı kaçınmayla tanımlanan bir kişilik eğilimi (ç.n., psikoloji sözlüğü).

çok fazla vurgusunu yaptığı patriarkal-anaerkil ayrımı, diğerleri tarafından asla tam olarak kabul görmedi. Sadece Fromm'la daha önce hiç tanışmamış ve Enstitü'nün iç çevresinin gerçekten bir üyesi olmayan Walter Benjamin, Bachofen'in çalışmasına karşı büyük ilgi duyduğunu dile getirmişti.<sup>77</sup> Diğerleri, Fromm'un Freud'u patriarkal düşüncenin bir temsilcisi olarak reddettiğinin farkındaydı. Arada geçmişe dönüp baktığında Fromm, bu kopuşu, Horkheimer'in keşfedilmiş "daha devrimci bir Freud" anlayışına dayandırıyordu.<sup>78</sup> Freud cinsellikten bahsettiği için, Horkheimer, Freud'un Fromm'dan daha gerçek bir materyalist olduğunu düşünüyordu. Diğer yandan Löwenthal, bu ayrışmanın *Özgürlükten Kaçış*'ta toplumsal ve "varoluşsal", iki farklı parçada sembolize edilen, Fromm'un değişen yaklaşımının yol açtığı bir ayrışma olduğunu biliyordu.<sup>79</sup> Ayrıca, muhtemelen kişisel farklılıklar da rol oynuyordu. Yazılarından da anlaşılacağı gibi Fromm'un duyarlılığı, iç çevrenin diğer üyelerinin duyarlılığından daha az ironikti; Horkheimer ve Adorno'nun hayata yaklaşımı ince estetik ayrımlarla renkliydi oysa Fromm'un hayata yaklaşımı bu anlamda daha az renkliydi. Fromm'un ayrıldığı dönemde, Adorno'nun tamamıyla Enstitü'nün işleriyle ilgilenmesi, Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının tarzında meydana gelen çok önemli bir değişimin göstergesiydi.

Fromm'un ayrılmasının nedeni ne olursa olsun, eski meslektaşları onun 1940'lardaki çalışmalarından hoşnut değildi. Fromm'un ayrılmasından sonra, Enstitü, psikanalize ilgili teorik sorunları tartışan yayınlara fazla zaman harcamadı. 1939'daki bir makalede<sup>80</sup>, Horkheimer kayırdığı Freud'u Dilthey'la karşılaştırmış ancak bu tercihinin nedenlerini kapsamlı bir şekilde açıklamamıştı. Psikanalitik kategorilerin, savaş boyunca ve savaştan sonra Enstitü'nün çalışmalarının çoğunda kullanılmasına rağmen, öyle görünüyor ki Horkheimer ve diğerleri Freudcu teoriy-

77. Benjamin 1934'te Bachofen ile ilgili bir makale kaleme aldı. Aslında makale, onu kabul etmeyen *Nouvelle revue française* için yazılmıştı, *Les Letters nouvelles*'te yayımlandığı 1954'e kadar basılmadı (Benjamin, *Briefe*, Der. Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno, Frankfurt, 1966, c. II, s. 614-615). 1938'de (1, 5, Mayıs- Haziran) Thomas Mann, *Mass und Wert* dergisi için Enstitü'nün kısa bir tarihini yazmaya başladığında Benjamin, Fromm'un anaerkil teoriyle ilgili çalışmasına özellikle dikkat dikti.

78. Fromm ile Aralık 1968 tarihli görüşme (New York).

79. Löwenthal ile Ağustos 1968 tarihli görüşme (Berkeley).

80. Horkheimer, "The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey", *SPSS VIII*, 3, 1939.

le olan ilişkilerini duyurmaya o kadar da hevesli değillerdi. 1942 Ekim'inde, Enstitü'nün Freud'a karşı tavrını öğrenmek isteyen ünlü ben-psikoloğu Ernst Kris, Löwenthal ile görüşmüştü. Löwenthal, nasıl cevap vermesi gerektiği konusunda tavsiye almak için Horkheimer'a yazdı. O zamanlarda California'ya taşınmış olan Horkheimer, son derece açıklayıcı bir biçimde Löwenthal'a cevap yazdı. Horkheimer'in cevabını ayrıntılarıyla burada alıntılarlamak faydalı olacaktır:

Bana kalırsa oldukça olumlu olmalısın. Freud ve onun birlikte çalıştığı kişilere gerçekten çok şey borçluyuz. Onun düşüncesi, *Bildungsmächte*'den (temel taşlardan) biridir ve o olmasaydı bizim felsefemiz şu anda olduğu şey olamayacaktı. Son haftalarda onun ne kadar büyük bir düşünür olduğunu yeniden anladım. Bildiğin gibi, pek çok insan, Freud'un başlangıçtaki yönteminin bilhassa Viyanalı kibirli orta-sınıfa yönelik olduğunu söyler. Elbette bu, bir genelleme olarak bütünüyle yanlıştır; ancak içerisinde Freud'un çalışmasına zarar vermeyen bir parça doğruluk da barındırmaktadır. Bir yapıt ne kadar büyükse, somut tarihsel koşula o denli çok dayanır. Fakat eğer liberal Viyana ile Freud'un gerçek yöntemi arasındaki bağlantıya bir göz atarsan, onun ne kadar büyük bir düşünür olduğunu fark edeceksin. Orta-sınıf aile yaşamının çökmesiyle birlikte, onun teorisi, "Jenseits des Lustprinzips"de [Haz İlkesinin Ötesinde] ve sonraki çalışmalarında ifade edildiği biçimiyle, yeni bir aşamaya ulaşmıştı. Felsefesinin bu dönüşümü, ailenin ve bireyin çöküşü meselesine ayrılan Vernunft [büyük olasılıkla Horkheimer'in "Vernunft und Selbsterhaltung" makalesinin bir bölümü] makalemin bir bölümünde işaret ettiğim değişiklikleri, özel çalışmasında, fark ettiğini kanıtıyor. Libidosuz psikoloji, bir bakıma psikoloji sayılmaz ve Freud, kendi çerçevesi içinde psikolojiye takılmayacak kadar büyüktü. Psikoloji, kendine özgün anlamı içerisinde daima bireyin psikolojisi demektir. Buna gerek duyduğumuz yerde, hiç tereddüt etmeden Freud'un ilk dönem yazılarına bakmalıyız. *Todestrieb* (ölüm içgüdü) ile bağlantılı kavramlar grubu, kelimenin Almanca anlamı açısından antropolojik kategorilerdir. Freud'un yorumuna ve bu kavramların kullanımına katılmadığımız yerde bile, bu kavramların nesnel yönelimlerini son derece doğru bulur ve onların Freud'un durum karşısındaki büyük yeteneğini ortaya serdiğini görürüz. Onun gelişimi, aynı dönemin başka büyük bir düşünürü olan Bergson'dan çok da farklı olmayan sonuçlara ulaşmasını sağlamıştır. Freud, nesnel bir şekilde psikanalizden ayrılıyordu; oysa Fromm ve Horney, halk psikolojisine [*commonsense psychology*] geri döndüler; hatta kültürü ve toplumu, psikolojik terimlerle anlattılar.<sup>81</sup>

\* *Folk psychology* (halk psikolojisi) olarak da anılmaktadır. (ç.n.)

81. Löwenthal'a Horkheimer'dan gelen, 31 Ekim 1942 tarihli mektup (Pasific Palisades, California) (Löwenthal derlemesi).

Fromm ile uyuşmayan birçok temel farklılık bu mektupta dile gelmişti. İlk olarak, Horkheimer, Freud'un düşüncesinde kuşkusuz varolan burjuva öğelerin su götürmez bir şekilde vahim olduğu suçlamasını reddediyordu. "Geleneksel ve Eleştirel Kuram'da" ileri sürdüğü gibi,<sup>82</sup> hiçbir düşünür kendi toplumsal kökenlerinden tamamıyla kaçamazdı. Horkheimer Löwenthal'a, "Bir yapıt ne kadar büyükse, somut tarihsel koşula o denli çok dayanır" diye yazmıştı. Bu yüzden, Freud'un ölüm içgüdüleri anlayışı, biyolojik evrensel karşılık geldiği için değil, modern insanın yıkıcı güdülerinin derinliğini ve şiddetini ifade ettiği için, "son derece haklı" olan "nesnel bir yönelime" sahipti. İkinci olarak, Freud'un toplumun bir temsilcisi olarak ailenin rolü karşısında varsayılan körlüğü, gerçekten modern yaşamda ailenin çöküşüne olan duyarlılığının bir yansımasıydı. Toplumun bir taşıyıcısı olarak aile, Fromm'un şiddetle vurguladığı ve Enstitü'nün otoriteye ilişkin erken dönem çalışmalarında rolü olan bir kurumdu. Bu, Horkheimer'in daha sonraki çalışmalarında uzun uzadıya tartışacağı bir değişiklikti. Son olarak, Freud, psikolojinin ister istemez bireye dair bir çalışma olduğunu fark etmişti. Bu sebepten, inatla tüm toplumsal denetimin menzili dışında olan insan varlığının bir tabakasına işaret eden libido, kaçınılmaz bir kavramdı. Böylelikle bireyin sosyolojik [bir olguya] indirgenmesi yanlıştı. Aynı sebepten ötürü, revizyonistlerin, "kültür ve toplumu psikolojik [bir olguya] indirgemeye" çalışmaları da hatalıydı. Horkheimer'in psikolojinin, sosyolojinin içerisine ya da sosyolojinin, psikolojinin içerisine gömüldüğüne dair itirazının temeli, Eleştirel Teori'nin tam merkezinde yer alan özdeş olmama durumuna yapılan vurguda yatıyordu. Toplumsal açıdan çözülmediği sürece, çelişkiler yöntemsel olarak da uzlaştırılmazdı; bu, Adorno'nun "Soziologie und Psychologie" [Sosyoloji ve Psikoloji] üzerine bir tartışmasında çok sonra geri döneceği eleştirel bir noktaydı.<sup>83</sup>

Aslına bakılırsa, Enstitü'nün, eski revizyonist üyesiyle arasındaki farkları ayrıntılarıyla ve alenen ilk açıklayan Adorno'ydu. 26 Nisan 1946'da Los Angeles'ta, "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis" [Sosyal Bilimler ve Psikanalizde Sosyolojik Eğilimler] başlığıyla bir tebliğ sundu.<sup>84</sup> Bu sunum met-

82. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", ZFS VI, 2, 1937, s. 276.

83. *Sociologica: Aufsätze, Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmet*, Frankfurt, 1955; *New Left Review*, 46 (Kasım-Aralık 1967) ve 47 (Ocak-Şubat 1968).

84. Bu makaleyi kullanımına sunan Profesör Löwenthal'a çok şey borçluyum. Bu

ni, hem Frankfurt Okulu'nun Freud'a olan sempatisine dair söylediği şeyler açısından hem de Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'taki ünlü revizyonizm eleştirisinin bir önhabercisi olarak ilginçti. Adorno, bilhassa Karen Horney'nin *New Ways in Psychoanalysis*' ve Fromm'un, on bir sene önce *Zeitschrift*'te yayımlanan "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie" [Psikanalitik Terapide Toplumsal Kısıtlamalar] çalışmalarına odaklanmıştı. Savaştan hemen sonra yazılan tebliğ, Enstitü'nün geçmişteki çalışmalarının yaklaşımından çok farklı, keskin bir tonda yazılmıştı.

Adorno, revizyonistlerin Freud'un içgüdü teorisine yönelik saldırılarını inceleyerek işe koyuldu. Adorno, içgüdü psikolojisinin [*instinctivism*], ya insan ruhunun sabit içgüdülere mekanik bölünmesi ya da neredeyse sonsuz varyasyonları olan hazdan ve kendini koruma çabasından ruhun esnek bir çıkarımı anlamına gelebileceğini ileri sürüyordu. Freud, ikinci tanımın içerisine giriyordu. Bu yüzden, mekanik olma durumu, bu yakıştırmayı gerçekten hak eden karakter tiplerinin [revizyonistler tarafından] cisimleştirilmesiyle, revizyonistler, Freud'u mekanik olmakla suçlayarak hataya düşmüşlerdi. Tarihsel etkiye olan bütün vurgularına rağmen, revizyonistler, libidonun "iç tarihine" Freud'dan daha az aşınaydılar. Egonun önemine aşırı vurguda bulunarak revizyonistler, egonun id ile genetik etkileşimini görmezden geliyorlardı: "Gözle görülür bir şekilde, Freud'un sözde içgüdü psikolojisini suçlama, libidinal ve özellikle yıkıcı itkilerin üzerindeki kısıtlamaları dayatarak kültürün baskılara, suçluluk duygularına ve kendini cezalandırma ihtiyacına sebep olan araçsal nitelikte bir şey olduğunu reddetmek anlamına geliyordu."<sup>85</sup>

Dahası çocukluk deneyimlerinin (*Erfahrungen*'den farklı olan *Erlebnisse*)\*\* oynadığı rolü, özellikle kişilik gelişimini çok fazla etkileyen travmaları mümkün merteye azaltarak, revizyonistler,

---

makalenin Almanca versiyonu için bakınız: *Sociologia II: Reden und Vorträge*, Der. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, Frankfurt, 1962.

\* *Psikoanalizde Yeni Yollar*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, 1994. (ç.n.)

85. Adorno "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis", Nisan 27, 1946 (basılmamış), s. 4; Löwenthal derlemesinden.

\*\* *Erfahrungen*, geçmişe yönelik bilinci ve gelecek umutları kapsayan bütünleşmiş bir deneyim biçimine karşılık geliyordu; başka bir ifadeyle, kültürel farkındalıkla sağlanmış deneyime. *Erlebnisse* ile *Erfahrungen* arasındaki fark, Altıncı Bölüm'de göreceğimiz gibi, Enstitü'nün kitle kültürüne ilişkin çalışmalarında önemli bir rol oynuyordu.

bütüncül karakter teorisi oluşturmuş oluyorlardı. Freud'un parçalanmış modern kişiliğin oluşumunda travmatik şokların öneme olan duyarlılığı, revizyonistlerin çalışmalarında kaybolmuştu.<sup>86</sup> Adorno şöyle yazmıştı: "Eşsiz, parçalı dürtülere karşıt olarak bütünlük üzerine yapılan vurgu, toplumumuzda gerçekleşmesi asla mümkün olmayan kişiliğin birliği olarak adlandırılan şeye karşı duyulan uyumlu inanca işaret eder. Freud'un en büyük katkılarından biri, bu bahsi geçen birlik mitini alaşağı etmesiydi."<sup>87</sup> Fromm'un yaptığı tarzda karakter tiplerini kategorize etmek, "her bir bireyin psikolojik statükosu için ideolojik bir örtüden" başka bir şey olmayan, bütünleşmiş karakterlerin varlığını kabul etmek demektir.<sup>88</sup>

Daha genel olarak, revizyonistlerin yere göğe sığdıramadıkları, Freud'un sosyolojik açıdan "düzeltilmesi", gerçekte toplumsal çelişkileri törpülemekten pek de öteye gitmedi. Psikanalizin biyolojik kökenlerini ortadan kaldırarak, revizyonistler onu bir çeşit *Geisteswissenschaft*'a ve bir toplum sağlığı aracına dönüştürmüştü. Onların cinselleştirmeyi dışlamaları [*desexualization*], öz ile görünüş arasındaki çelişkinin, çağdaş toplumun gerçek hazzı ile sözde mutluluğu arasındaki yarığın reddedilmesinin bir parçasıydı. Adorno, Naziler sadizmin cinsel temelini bariz bir şekilde gösterirken, Fromm'un sadizmin bu cinsel temelini reddetmesinin çok yanlış olduğunu ileri sürüyordu. Kabul etmemelerine rağmen revizyonistlerin çalışmalarının sonuçları, en nihayetinde konformistti; bu konformizm, özellikle onların artan ahlakçılığında görülüyordu. Adorno öfkeli bir üslupla, Nietzsche'nin ahlaki normların psikolojik kökenlerine dair eleştirisinden bu yana bu normlardan daima kuşku duyulmuşken, hiçbir özrün bu ahlaki normları mutlaklaştırmayı mazur gösteremeyeceğine işaret ediyordu.

Adorno, revizyonistlerin ayrıca toplumsal düzensizliğin kökenlerinin açıklanması konusunda da naif olduklarını söyleyerek devam ediyordu. Revizyonistlerin yaptığı gibi, rekabetin burjuva toplumundaki çatışmanın temel bir nedeni olduğunu

86. Benjamin'in, modern yaşamda şokların önemi üzerine kapsamlı yazısı için bakınız: "Über einige Motive bei Baudelaire", *ZFS* VIII, 1/2, 1939; bu yazı *Illuminations*'ta çevrilmiştir. Benjamin, kendi yorumunu açıklamak için açıkça Freudcu fikirleri kullandı.

87. "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis", s. 6.

88. *A.g.e.*, s. 6-7.

iddia etmek, özellikle *Özgürlükten Kaçış*'ta kendiliğinden bireyin neredeyse ortadan yok olduğu kabulünden sonra, budalacaydı. Aslında, "rekabet, orta-sınıf toplumunun işlemlerini sağlayan bir yasa değildi".<sup>89</sup> Burjuva toplumunun gerçek bağı, Freud'un daha açık bir şekilde gördüğü gibi, her zaman bedensel şiddet tehdidiydi: "Toplama kampının var olduğu bir çağda, iğdiş etme, rekabet gücünden daha fazla toplumsal gerçekliğin bir özelliği idi."<sup>90</sup> Adorno'ya göre, Freud, burjuva teorisyenlerin Hobbescu geleneğine mensuptu. Hobbescu geleneğe özgü, insan doğasındaki kötülüğün karamsar mutlaklaştırması, varolan gerçekliği, revizyonistlerin olumsuz iyimserliğinden daha iyi yansıtıyordu. Freud, uygarlığı saplanma [takıntı, *fixation*] ve tekrarlama kavramlarıyla tanımlarken Schopenhauer'dan hiç de uzak değildi. Revizyonistler, doğru değişimin, Batı uygarlığının tekrarlanan sürecini yıkabileceğini düşünürken bir kez daha iyimserdiler.

Son olarak da, Adorno, revizyonistlerin çalışmalarında sevgiye yapılan vurguya itiraz ediyordu. Fromm, Freud'a [insani] sıcaklıktan yoksun otoritesinden dolayı saldırıyordu; ne var ki gerçek devrimciler sık sık katı ve soğuk olarak yaftalandılar. Toplumsal antagonizmaların sona ermesini dileyemeyiz; onların bitirilmesi gerekir. Bunun anlamı kaçınılmaz olarak birisi için acı çekmektir: "Sevginin doğrudan herhangi bir göstergesi, sadece nefreti çoğaltan aynı koşulları doğrulamaya hizmet ederken, toplum, sevginin gerçekliğinin ancak varolana karşı duyulan nefretle ifade edildiği bir uç noktaya kadar evrilmişti."<sup>91</sup> Adorno makalesini, Walter Benjamin'in Goethe'nin *Wahlverwandschaften*\* üzerine çalışmasından sık sık alıntılanan ifadesini anımsatan bir cümleyle bitiriyordu: "Sırf umutsuzlar uğruna bize umut verilmiştir."<sup>92</sup> Adorno şunları yazar: "Zannediyorum ki, Freud'un insanlara yönelik düşmanlığı, belki de bize kalan umudun yalnızca ifadesi olan umutsuz bir sevginin açıklamasından başka bir şey değildir."<sup>93</sup>

O halde bu durum, 1940'larda Enstitü'nün Freud ve Fromm'a karşı olan tavrını yansıtıyordu. Devrimin olasılığına dair artan

89. A.g.e., s. 14.

90. A.g.e., s. 15.

91. A.g.e., s. 22.

\* *Gönül Yakınlıkları*, Çev. Mustafa Özdemir, Akçağ Yayınları, Ankara, 2000. (ç.n.)

92. Walter Benjamin, *Schriften*, Der. Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno, Frankfurt, 1955, c. I, s. 140.

93. "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis", s. 22-23.

karamsarlığın, Freud'un önemine duyulan büyük itibarla el ele yürümesi rastlantı olmasa gerek. Toplumsal çelişkilerin uzlaş-  
tırılmaz görüldüğü ve paradoksal olarak daha çok görünmez  
hale geldiği bir toplumda, Freud'un düşüncesindeki karşıtlıklar,  
revizyonistlerin uyuma özgü yanılısamlarına karşı gerekli bir  
kale olarak ortaya çıkacaktı. Sadece Freud'un kendi düşünceleri  
değil, onun en uç ve aşırı görünüşleri de çok yararlıydı. *Mini-  
ma Moralia*'da Adorno, en bilindik cümlelerinden birinde şunları  
yazdığında bu durumu açıklamış oluyordu: "Psikanalizde abartı-  
lar dışında hiçbir şey doğru değildir."<sup>94</sup>

1940'larda Enstitü'nün çalışmalarının çoğunda, örneğin *Oto-  
riteryan Kişilik*'te, *Dialektik der Aufklärung*'da (*Aydınlanmanın  
Diyalektiği*), Löwenthal'ın *Prophets of Deceit*'inde [Hilekârlığın  
Peygamberleri] Freud'un büyük etkisi açıkça ortadaydı. Ens-  
titü Almanya'ya geri döndükten sonra, Freud'un bu etkisinin,  
Enstitü'nün hem teorik hem de ampirik çalışmalarında önemli bir  
payı oldu.<sup>95</sup> 1959'da Enstitü, Freud'a olan minnettarlığını, onun  
yüzüncü doğum günü kutlaması vesilesiyle *Frankfurter Beiträge  
zur Soziologie*'nin yeni serisinin özel bir cildinde dile getirdi.<sup>96</sup> Bu-  
nunla birlikte, bu minnettarlığın ifade edilmesi, Freud'u ve Marx'ı  
iyimser bir yönde bir kez daha birleştirme çabasındaki Ameri-  
kan döneminin psikolojik spekülasyonlarıyla çok az ilgisi olan  
Enstitü'nün iç çevresinin üyesine bırakıldı. *Eros ve Uygarlık*'ta  
Herbert Marcuse, Fromm'un mit olarak nitelendirip reddettiği,  
Horkheimer ve Adorno'nun karanlığın ve kasvetin peygamberine  
dönüştürdükleri bu "devrimci Freud'u" kurtarma çabasıydı.  
Elinizdeki çalışmanın kronolojik çerçevesinin dışında kalmış olsa  
da, *Eros ve Uygarlık*, Eleştirel Teori'nin Freud'a yönelik ilk ilgi-  
sinin devamı niteliğindedir; aslına bakılırsa tam da bu noktada  
hikâyemiz de kısa bir arasözü hak etmektedir.

94. *Minima Moralia*, s. 78.

95. İkinci kuşaktan bir eleştirel teorisyenin Freud imgeselini nasıl kullandığını gör-  
mek için bakınız: Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Çev. Jeremy J.  
Shapiro, Boston, 1971. Daha öncesinde, Enstitü'nün göç sonrası tarihinde, psikanal-  
itik kategoriler ampirik çalışmalarda kullanıldı; örneğin bakınız: *Gruppenexperiment*,  
Der. Friedrich Pollock, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, c. II, Frankfurt,  
1955.

96. *Freud in der Gegenwart*, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, c. VI, Frankfurt,  
1957. Bu kitap, Erik Erikson, Franz Alexander, René Spitz ve Ludwig Binswanger  
gibi önemli pek çok psikolog tarafından Frankfurt'ta yapılan konuşmalardan ve ma-  
kalelerden oluşuyordu.



Enstitü'nün diğer çekirdek üyelerinin tersine Marcuse, Amerika'ya gelene kadar psikanalize ciddi bir ilgi duymadı. Genç Marcuse, belki de bilinçdışının karanlık dünyasındaki büyük çekişmeye dair bir şeyler bulma konusunda fazla rasyonalistti. Özne ile nesnenin olası uzlaştırmasına vurgu yapan Marcuse, bireysel psikolojiye toplumsal bütünlükten daha az ilgi duyuyordu; Horkheimer ve Adorno, bir bakıma özdeş olmama durumuna yaptıkları vurgu dolayısıyla asla özne ile nesnenin uzlaştırılmasına girişmediler. Enstitü'nün otoriteyle ilgili ilk çalışmasına yaptığı katkıda<sup>97</sup> Marcuse, ailenin rolünü toplumun bir taşıyıcısı olarak kabullenmekten kaçınıyordu. Bunun tersine Fromm, ailenin bu rolünü fazlasıyla savunuyordu; diğerleri ise bunu henüz sorunsallaştırmamışlardı.

Hal böyleyken, Paul Robinson'un ileri sürdüğü gibi,<sup>98</sup> Marcuse'nin otuzlarda yaptığı çalışmaların çoğunda, Freud'a yönelik sonraki ilgisine ilişkin üstü kapalı dokundurmalarını buluruz. Örneğin, aklın ve mutluluğun diyalektik bütünlüğündeki hazcı uğrağın geçerliliğini kabul eden Marcuse, idealizmin çileci eğilimlerine karşı çıkmıştı. Genel olarak, cinsel baskı, sırf psikolojik olan boyutunun ötesinde, ona politik bir anlam veren sömürüye yönelik eleştirisinde yer alıyordu. Ayrıca Marcuse, görevi ve sadakati hazdan üstün gösteren burjuva ideolojisinin sevgi anlayışını eleştiriyordu. Ayrıca Marcuse, bir bakıma Adorno'nun daha sonraları revizyonistlerin karakterle ilgili fikirlerinin eleştirisini önceleyen, idealistin "kişilik"<sup>99</sup> anlayışına saldırıyordu. 1937 gibi erken bir tarihte, Marcuse, bedenin aşırı şeyleştirilmesinde sahici neşenin [*joy*] "beklentisel bir belleğini"<sup>100</sup> görerek, gerçek mutlulukta duyusal ve bedensel öğeye işaret ediyordu. Sonuç olarak Marcuse, baskılanmış cinsellik ile saldırganlık arasındaki ilişkiyi daha o zamanki, hazcılıkla ilgili makalesinde kabul ediyordu; bu ilişki, *Eros ve Uygarlık*'ta çok önemli bir rol oynayacaktı.<sup>101</sup>

97. Marcuse, "Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933", *Studien über Autorität und Familie*. Ayrıca Marcuse, otorite fikrinin entelektüel tarihiyle ilgili uzun bir giriş makalesiyle katkı sundu.

98. Robinson, *The Freudian Left*, s. 188-191.

99. Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968, s. 122-123 (orijinali: *ZFS VI, I*, 1937).

100. *A.g.e.*, s. 116. Burada Marcuse daha sonra Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'te ("Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le néant", *Philosophy and Phenomenological Research VIII, 3*, Mart 1948, s. 327) takdir ettiği, aşırı uca kadar şeyleştirmeyi götürebilmesine karşı bir tavrı ifade ediyordu.

101. Marcuse, "On Hedonism", *Negations*, s. 190.

Bununla birlikte, İspanya İç Savaşı'nın rahatsız edici etkilerine ve Moskova'nın tasfiye duruşmalarına kadar, Marcuse Freud'u ciddi olarak okumamıştı.<sup>102</sup> Marksizme, hatta onun Hegelleştirilmiş formuna karşı artan tatminsizlik, Marcuse'yi, Adorno ve Horkheimer'da olduğu gibi, anlamlı toplumsal bir değişim yolunda, psikolojik engelleri incelemeye itti. Adorno ve Horkheimer'in durumunda, psikolojiye yönelmek, kötümser bir derinleşmeyi güçlendirmiş ve politik eylemcilikten geri çekilmeye neden olmuştu; oysa Marcuse'de, psikoloji onun radikalliğinin ütopyacı boyutunun yeniden güçlenmesine neden olmuştu. Uzun bir bekleme döneminin ardından, 1955'te *Eros ve Uygarlık* yayımlandığında, bu çalışma, Eleştirel Teori'nin Freud ile Marx'ı birleştirme yönündeki önceki çabalarının daha da ötesine geçmişti. Freud'un modern insanın derin çelişkileri üzerine yaklaşımlarını, özdeş olmama durumu hakkındaki tartışmalarını desteklemek için kullanan Adorno ve Horkheimer'in tersine, Marcuse, Freud'da ve hatta daha sonraki meta-psikolojik Freud'da, özdeşliğin ve uzlaştırmanın peygamberini buluyordu. Yeni gerçeklik ilkesine düşman olarak ortodoks Freud'u terk eden Fromm'un tersine, Marcuse, aslında mevcut sistemin ufkunun ötesine geçen psikanalizdeki bu öğeleri-ortaya çıkarmaya çalışıyordu.

Son derece zor ve dolu dolu bir kitap olan *Eros ve Uygarlık* çalışmasıyla etraflıca uğraşmak bu arasözün amacını aşacaktır; ancak bu kitabın, Enstitü'nün önceki çalışmalarıyla olan ilişkisine dair bazı gözlemler yapmakta fayda var. Kitabın 1955 yazında *Dissent*'te ayrı olarak basılan ilk bölümü, revizyonistlere saldırıyordu. Burada Marcuse, Adorno'nun tam da on yıl önce bıraktığı yerden yola çıkarak başlıyordu. Marcuse, Wilhelm Reich'in çalışmasını kendi çalışmasının bir örneği olarak kabul edip başlamasına rağmen, bu çalışmanın yetersiz olduğuna çok çabuk karar vermişti. Marcuse'ye göre, Reich'in baskının farklı biçimleri arasında ayırım yapma yeteneksizliği, "cinsel içgüdülerin ve onların yıkıcı dürtülerinin kaynaşmasının tarihsel dinamiğini" görmesini engelliyordu.<sup>103</sup> Sonuç itibarıyla, Reich, kendinde bir amaç olarak cinsel özgürlüğün basit bir savunmasına yönelmişti. Bu savunma-

\* Josef Stalin'in 1936-1939 yılları arasında yaptığı siyasi tasfiye kampanyası. (ç.n.)

102. Robinson, *The Freudian Left*, s. 179.

103. *Eros and Civilization*, s. 218.

sı nihayetinde, sonraki yıllarının ilkel hezeyanlarına doğru evrilecekti.

Jung'u ve psikanalitik "sağ kanadı" elinin tersiyle itmesinin ardından, Marcuse, neo-Freudculara yöneldi. Marcuse onların çalışmalarıyla ilgili tartışmasına, Fromm'un *Zeitschrift*'te yayımlanan eski makalelerindeki düşünce derinliğine övgüler yağdırarak başladı. Marcuse, Fromm'un patriarkal topluma karşı çıkışına katıldığını ifade ediyordu (Marcuse, Fromm'da aynı fenomen için ortaya attığı sonraki terimi, "baba merkezli-edinmecî" [*patricentric-acquisitive*] terimini kullanmıştı); bunu, "performans ilkesine" yaptığı kendi saldırısıyla karşılaştırıyordu. Marcuse performans ilkesini, mevcut toplumun özel gerçek ilkesi olarak tanımlıyordu; mevcut toplumun kuralları yönetiminde, "toplum, üyelerinin rekabetçi ekonomik performanslarına göre sınıflandırılıyordu".<sup>104</sup> Fakat Marcuse, Fromm'un Enstitü'den ayrıldığı dönemde, ilk çalışmalarının eleştirel keskinliğini yitirdiğini ileri sürüyordu. Onun düşüncesindeki en önemli değişiklik, Fromm'un sık sık tavsiye ettiği klinik uygulamaya artan bağlılığıyla alakalıydı. Ferenczi ve Groddeck tarafından geliştirilen mutluluk-odaklı-terapiden yana bir tutum takındığından, Fromm, gerçek mutluluğun bu toplumda başarılabileceği ideolojisine karşı koyamıyordu. Marcuse ise şunları ileri sürecekti: "Baskının olduğu bir toplumda, bireysel mutluluk ve üretken gelişme, toplumla çelişki içinde olacaktır; eğer bunlar bu toplumun içerisinde gerçekleştirilecek değerler olarak tanımlanırsa, bu değerlerin kendileri baskıcı hale gelirler."<sup>105</sup>

Marcuse'nin psikanalitik teori ve terapiyle ilgili söylediği şey, onun ve Enstitü'nün diğer üyelerinin sık sık teori ve *praksis* ile ilgili söylediği şeye çok benziyordu. Batı medeniyetinin bu aşamasında, teori ile *praksis* tamamıyla birbirinden bağımsız olmasa da, bütünüyle de uzlaştırılmazdı. Teorinin tamamen *praksis* (ya da terapi) içerisine gömülmesi, onun negatif, eleştirel niteliğini kaybetmesi demektir. Spekülatif imgelemi tedavi edici uygulamayla özdeşleştirerek, revizyonistler, Eleştirel Teori'nin çok da hoşlanmadığı pragmatistlere ve pozitivistlere fazlaca benzemişlerdi. *Us ve Devrim*'in İkinci Bölümü'nde Marcuse'nin betimlediği gibi, Hegel'in ardıllarının ona yaptıklarını, şimdi pragmatistler ve pozitivistler yapıyorlardı. Onlar iki cepheden asimilasyonu ger-

104. A.g.e., s. 41.

105. A.g.e., s. 223.

çektiriyorlardı. İlk olarak, Freud'un en cüretkâr ve en etkili şu varsayımlarını gözden çıkarıyorlardı: Ölüm içgüdü, ilk sürü [*primal horde*] ve ilk babanın öldürülmesi. Marcuse, revizyonistlerin dalga geçtikleri arkaik mirasın, "sembolik değeri" dolayısıyla anlamlı olduğunu kitabın ana metninde yazacaktı. Marcuse şöyle devam ediyordu: "Varsayımın öngördüğü arkaik olaylar, antropolojik doğrulama alanının daima dışında olabilir; [ama] bu olayların iddia edilen sonuçları, tarihsel olgulardır... Eğer varsayım ortak duyuya başkaldırırsa, bu başkaldırı içerisinde varsayım, ortak duyunun unutulması için eğitildiği bir doğruluk iddiasında bulunacaktır."<sup>106</sup> İkinci olarak, 1946'da Adorno'nun ileri sürdüğü gibi, revizyonistler birey ile toplum, içgüdüsel arzular ile bilinç arasındaki çelişkileri törpülemiştiler. Bu yüzden Freud öncesi bilinç psikolojisine geri dönerek, revizyonistler, kendilerine rağmen konformist oldular.

Ayrıca Marcuse, Adorno'nun revizyonistlerin bütünleşmiş kişilik anlayışına yaptığı saldırıyı tekrarlıyordu. Marcuse'ye göre, modern toplumda, gerçek bireyselciğin olasılığı pratik olarak sıfırdı: "Bireysel durumlar, *genel* kaderin türevleridirler ve Freud'un gösterdiği gibi, bireyin kaderine ilişkin ipucunu içeren, bu genel kadedir."<sup>107</sup> Bu, revizyonistlerin ahlakçılığının yetersizliğiyle ilişkiliydi: "Freud, idealist etiğin yanılmalılarını yok ediyordu: 'Kişilik' olsa olsa baskılamayı ve saldırganlığı içselleştiren ve başarılı bir şekilde onlardan faydalanan 'bozuk' bir birey olabilir."<sup>108</sup>

Büyük bir şiddetle Marcuse, revizyonistlerin Freud'un içgüdü teorisini mahvetmelerine saldırıyordu. Marcuse'ye göre, içgüdü teorisinin iç yönü, aslında bilinçten bilinçdışına, yetişkin kişilikten çocukluk deneyimlerine, egodan ide ve bireyden türe doğruydü. Libidoya vurgu yaparak Freud, doyumun materyalist kavramını geliştirmişti. Bu materyalist kavram, revizyonistlerin spiritüel ve en nihayetinde baskıcı fikirlerine karşıydı. Freud'un teorisinin cinsel kökenlerine geri dönen Marcuse bir kez daha Oedipus kompleksini gözden geçirmek zorundaydı. Fromm, Oedipus kompleksine Enstitü'deki ilk günlerinden beri şiddetle karşı çıkıyordu. *Eros ve Uygarlık* metninde, Marcuse, Oedipus komp-

106. *A.g.e.*, s. 54-55.

107. *A.g.e.*, s. 231.

108. *A.g.e.*, s. 235.

leksinden nadiren ve çok da önem vermeden bahsediyordu.<sup>109</sup> Fakat onun *Dissent*'te yayımladığı Sonsöz niteliğindeki makalesinde aldığı tavır çok farklıydı. Fromm'un Oedipus kompleksini "cinsellik alanından kişilerarası ilişki alanına aktarma"<sup>110</sup> girişimi, Freud'un düşüncesine yönelik eleştirel hamlenin tersine çevrilmesiydi. Freud için ödipal arzu, sadece çocuğun annesinden ayrılmasına ve acı veren, yabancılaşmış özgürlüğe karşı bir protesto değildi. Fromm için ödipal arzu, yabancılaşmış ve acı veren özgürlük anlamına geliyordu. Aynı zamanda ödipal arzu, cinsel doyum için, ihtiyaçtan kurtulmak için, sadece koruyucu olarak değil ama aynı zamanda kadın olarak anne için, derin bir özlemi ifade ediyordu. Aslında Marcuse şunları savunuyordu: "Uygarlığın ruhsal temelini tehdit eden şey, anne-kadına duyulan ilk 'cinsel arzu'dur; bu 'cinsel arzu', Oedipus çelişkisini, birey ile içinde yaşadığı toplum arasındaki içgüdüsel çelişkilerin prototipi yapar."<sup>111</sup> Oedipus kompleksinin libidinal kökenlerini görmezden gelmek, ister evrensel olsun ister sadece bu toplumun en derin meselesinin sembolik bir ifadesi olsun, bu kompleksin işaret ettiği temel antagonizmayı törpülemek demektir.

Marcuse'nin savının temelinde yatan şey, revizyonistlerin Freud'un meta-psikolojisi dönemine ait başka bir güdüsüne, yani Thanatos'a\*, bir başka ifadeyle ölüm içgüdüsüne olan itirazına karşı çıkışıydı. Tam da burada Marcuse, Adorno ve Horkheimer'i aşacak ve bir kez daha Freud ile Marx'ın ütöpik bütünleşmesine girişecekti. Adorno ve Horkheimer, ölüm içgüdüsünü, Freud'un modern toplumdaki yıkıcı dürtülere karşı derin duyarlılığının sembolik bir temsili olarak kavriyordu. Marcuse bu yorumu, uy-

109. "Nevrotik çatışmaların ilk kaynağı ve modeli olmasına rağmen Oedipus kompleksi kesinlikle uygarlıktaki hoşnutsuzlukların asıl nedeni ve bu hoşnutsuzlukların ortadan kalkmamasına sebep olan asıl engel değildir" (a.g.e., s. 204). *The Freudian Left*'te Robinson, bu pasaja dikkat çeker ancak Marcuse'nin Sonsöz'de büyük önem verdiği Oedipus kompleksi tartışmasını ihmal etmiştir. Marcuse'nin Oedipus kompleksi karşısındaki tutumuna dair iyi bir eleştirisi için bakınız: Sidney Lipshires, "Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond", doktora tezi, Connecticut Üniversitesi, 1971.

110. Marcuse tarafından alıntılanmıştır (*Eros and Civilization*, s. 246). Fromm'un şu çalışmasından: *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, 1950, s. 79 ve sonraki sayfalar.

111. *Eros and Civilization*, s. 247.

\* Freud'a göre, kişiyi saldırganlığa, şiddete, nihai anlamda öz-yıkıma güdüleyen içgüdüsel itki, ölüm arzusu. Ayrıca Yunan mitolojisinde ölüm tanrısı. (İngilizce-Türkçe Psikoloji Sözlüğü). (ç.n.)

garlığa eşlik eden ve revizyonistlerin en aza indirgemeye çalıştıkları yıkıcı etkinlik konusundaki ısrarına ve hatta yıkıcı etkinliğin artmasına dikkat çekerek, kabul ediyordu. Freud'un ölüm içgüdü-sü, modern insanın muğlak doğasını, revizyonistlerin üstü kapalı ifade ettikleri ilerleme inancından daha iyi kavramıştı.

Fakat Marcuse, Adorno ve Horkheimer gibi, savını karamsarlıkla sonlandırmamıştı. Onun anladığı kadarıyla ölüm içgüdü-sü, çoğu zaman anlaşıldığı gibi, doğuştan saldırganlığa duyulan bir istek anlamına gelmiyordu.<sup>112</sup> Freud, "yok etmek için yaşadığımızı kabul etmiyordu; yıkma içgüdü-sü ya yaşam içgüdülerine karşı ya da yaşam içgüdülerinin hizmetinde çalışıyordu; üstelik ölüm içgüdü-sünün hedefi *per se* [*kendi başına*] yıkıcı değildi ancak yık-maya duyulan ihtiyacın bertaraf edilmesiydi".<sup>113</sup> *Eros ve Uygarlık* metninde Marcuse, Thanatos'un gerçek doğasına dair kavrayışını ayrıntılarıyla açıklıyordu. Ölüm içgüdü-sünün gerçek amacı saldırganlık değil, yaşamın kendisi olan gerilimi sonlandırmaktı. Ölüm içgüdü-sü, Nirvana ilkesi<sup>114</sup> denilen şeye dayanıyordu. Nirvana ilkesi, inorganik doğanın dinginliğine duyulan özlemin bir ifadesiydi. Bu arzuda Nirvana ilkesi şaşırtıcı bir şekilde yaşam içgüdü-süne benziyordu: Her ikisi de doyumun peşinden gidiyor ve arzunun kendisinin sonlanmasını istiyordu. Eğer ölüm içgüdü-sünün hedefi gerilimi azaltmaksa, yaşam gerilimi azaltılır azaltılmaz ölüm içgüdü-sü o anda çok güçlü olmaya son verecekti. Bu, görünüşe bakılırsa, Marcuse'nin Freud'un sonraki kötümser çıkarımlarını ütöpik bir yöne çevirmesine izin veren çok önemli bir varsayımdı. Marcuse'nin ileri sürdüğü gibi, konuyu özetlersek: "Eğer içgüdü-nün temel amacı yaşamı sonlandırmak değil de acıyı durdurmaksa, yani gerilimin yokluğuysa, o halde paradoksal olarak, içgüdüler açısından yaşam ile ölüm arasındaki çelişki ne kadar azaltılırsa, yaşama olan yakınlık o denli doyuma yakınlaşacaktır. Haz ilkesi ve Nirvana ilkesi, o zaman birbirine yaklaşacaktır."<sup>115</sup> Bu düşünce tarzıyla Marcuse, Freud'un ortodoks yandaşlarının çoğunun katılabileceği gibi, farklı bir açıdan da olsa, Fromm ve Horney kadar revizyonistti.

112. Örnek için bakınız: Fromm, *Man for Himself*, s. 215.

113. *Eros and Civilization*, s. 248

114. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, New York, 1950, s. 76.

115. *Eros and Civilization*, s. 214-15.

Buradan hareketle Marcuse, Thanatos anlayışını en iyi, Eleştirel Teori geleneğinde tarihselleştirmeye çabaladı. Eğer yaşam, insanın, insan ve doğayla olan ilişkisinin baskıcı olmayan yeniden-erotikleştirilmesi sayesinde özgür bırakılsa, ölümün [yaşam üzerindeki] egemenliği söz konusu olmazdı. Marcuse'ye göre bu durum, üreme organlarının cinsel tiranlığının sarsılmasını ve çocukluğun "çokbiçimli sapkınlığına"<sup>116</sup> bir geri dönüşü gerektirecekti. Burada Marcuse, Enstitü'deki eski üç meslektaşının yanı sıra belirgin biçimde hem Freud'u hem de Reich'i aşacaktı. Marcuse'ye göre, ancak bedenın tamamı yeniden-erotikleştirilirse, bedenın genital olmayan bölgelerinin şeyleştirilmesine dayanan yabancılaşmış emek aşılacaktı. Artık baskıcı ve çağdışı "performans ilkesine" dayanmayan değişmiş bir toplum, tarihsel olarak kökleşmiş "fazladan baskıya" son verecek ve böylece yabancılaşmış emekten kaynaklanan gerilimden bireyi kurtaracaktı. Estetikleştirilmiş oyun çalışmanın yerini alacaktı; Nirvana ilkesi ve bu ilkenin ketlenmesinin harekete geçirdiği yıkım, insanın yaşamına egemen olmaktan çekilecekti. Sonuçta oluşan "varoluşun kontrol altına alınması" [*pacification*]<sup>117</sup>, yani son bölümde tartışılacağı gibi, Marcuse'nin felsefesinin kökenindeki özdeşlik teorisinin psikolojik izdüşümü olacaktı.

Tahmin edileceği üzere, Marcuse'nin Freud'u devrimci bir ütopya olarak cesurca okuma girişimi, eski meslektaşlarının pek hoşuna gitmedi.<sup>118</sup> Adorno ve Horkheimer nazik bir şekilde sessizliklerini korurken, Fromm, *Dissent*'in daha sonraki sayılarında Marcuse'yi çürütmeye girişti.<sup>119</sup> Fromm'un saldırı hattı iki düzeyde gerçekleşti. İlk düzeyde, Fromm, Marcuse'nin Freud'u yanlış anladığını ve psikanalizle herhangi pratik bir deneyimden yoksun olduğunu gösterme çabasıındaydı. Daha önce de ileri sürdüğü

116. Burada Marcuse, bütün cinsel örgütlenmelerin baskıcı olduğunu tartışan Norman O. Brown kadar ileri gitmez: Bakınız: Brown, *Life Against Death*, s. 122 ve sonraki sayfalar. Marcuse, Brown tarafından savunulan her türlü farklılaşmanın bütün analizlerini kabul etmiyordu. "Özne ve nesnenin birlikteliği mutlak idealizmin niteliğidir; ancak Hegel bile ikisi arasındaki gerilimi, ayrımı sürdürür. Brown Mutlak İdea'yı aşar: 'Birleşme, mistik, katılım'" (*Negations*, s. 16).

117. Bu terim Marcuse'nin *Tek-Boyutlu İnsan* (Boston, 1964) çalışmasında ortaya atılmıştı (s. 16).

118. Horkheimer ve Adorno, her ikisi de, 1968-69 kışında onlarla konuştuğumda, Marcuse'nin Freud okumasının boyutları hakkındaki kuşklarını dile getirdi.

119. Fromm, "The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'", *Dissent* II, 4, Güz, 1955 ve "A Counter-Rebuttal", *Dissent* III, I, Kış, 1956.

gibi, Fromm, Freud'un on dokuzuncu yüzyılın diyalektik olmayan burjuva materyalizmine karşı bir protestocu olmaktan daha çok bu materyalizmin tutsağı olduğunu iddia ediyordu. Ayrıca Fromm, Marcuse'nin revizyonistler arasında temel farklılıkları gözetmeksizin hepsini aynı kefeye koymasını reddediyor ve onun revizyonistlere dair anlayışını gözden düşürmeye çalışıyordu. Örneğin, "üretken karakter" kavramının, Marcuse'nin izin verdiğinden daha fazla mevcut topluma kafa tuttuğunu iddia ediyordu. Ayrıca, Marcuse'yi, bütünlüklü kişiliklerin mevcut koşullar altında kesinlikle ortaya çıkamayacağı konusundaki ısrarında diyalektik olmamakla eleştiriyordu.

Fromm'un Marcuse'yi çürütme çabasının ikinci düzeyi daha da önemliydi. Burada Fromm, Freud'un kendisinin çok sık vurduğu cinsel tatmin ile uygarlık arasındaki kaçınılmaz çelişkiyi restore etme çabasıydı. Fromm, Marcuse'nin "çokbiçimli sapkınlık" kavramını savunurken orada yer alan bazı cinsel sapmaların herhangi gerçek bir uygarlıkla uzlaştırılabileceğini düşünmenin saçmalık olduğunu belirtiyordu. Marcuse'nin aradığı bütünlüklü ve doğrudan doyumun amacı, Aldous Huxley'nin *Brave New World*'undaki gibi, bireyi, kolayca manipüle edilmiş bir arzular ve uyaranlar sistemine dönüştürmek olacaktı.<sup>120</sup> Cinsellik haricindeki sevgi, çağdaş toplumda kendini göstermesi ender de olsa, Marcuse'nin (ve Adorno'nun) belirttiği gibi, tamamen ideolojik değildi. Marcuse'nin düşüncesinin olumsuz çıkarımları, dünyanın nihilistçe reddinden başka bir şeye yol açmayacaktı.

Eski dostlar ve meslektaşlar arasındaki entelektüel çekişmelerde olduğu gibi, tartışma bir dizi başka iddiaları çürütme ve karşı-çürütmelerle sürüp gidiyordu.<sup>121</sup> Çoğu kez olduğu gibi, küçük farklılıklara geniş uzlaşma alanlarından daha büyük önem atfediliyordu. Marcuse, Fromm'un onu nihilist olarak suçlamasını kabul ediyordu; Marcuse, "Great Refusal" [Büyük Reddetme]<sup>122</sup>

\* *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, İthaki Yayınları, 2013. (ç.n.)

120. "The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'", s. 346.

121. Marcuse, "A Reply to Erich Fromm", *Dissent* III, I, Kış, 1956. *The Crisis of Psychoanalysis* çalışmasında, Fromm on beş yıl önce onu eleştirdiği tartışmayı toparlamıştı (s. 14-20).

122. *A.g.e.*, s. 81. Bu, Marcuse'nin *Tek-Boyutlu İnsan*'da ve daha sonraki çalışmalarında kapsamlı şekilde kullandığı bir terimdi. Nicht Mitmachen, Löwenthal'ın anlattığı kadarıyla, Frankfurt döneminin ilk zamanlarında Enstitü'nün tercih ettiği "şifreydi" (15 Ağustos 1970 tarihli mektup).



nihilizminin, belki de mevcut dünyanın izin verdiği tek gerçek hümanizm olduğunu savunuyordu. Bu yaklaşımı, onu bir kez daha Horkheimer ve Adorno'ya yaklaşıtıyordu. Fakat *Eros ve Uygarlık*'ın asıl hamlesi, nihayetinde olumlayıcı bir yöneydi. Marcuse'nin Nirvana ilkesine dair yorumu, Fromm'un yıllar önce *Özgürlükten Kaçış*'ta şu ifadelerde bulunarak açıkladığı hassaslıktan hiç de uzak değildi: "Yaşam ve yıkım itkisi, karşılıklı olarak bağımsız değildir ancak ters çevrilmiş karşılıklı bir bağımlılık içerisinde. Yaşama yönelen itki ne kadar çok engellenirse, yıkıma yönelen itki o kadar güçlü olur; yaşam ne kadar çok gerçekleştirilirse, yıkıcılığın gücü o kadar çok azalır. *Yıkıcılık, yaşanmamış bir hayatın ürünüdür.*"<sup>123</sup> Marcuse, kuşkusuz, iki içgüdünün son tahlilde bire indirgenebildiğine inanıyordu; oysa Fromm, daha temkinli bir ikici olarak kalmıştı. Gene de Fromm'un ikiciliğinde ölüm içgüdüğü ya da yok etme ihtiyacı, sırf yaşam içgüdüğüün engellenmesinin bir ürünü olarak anlaşılıyordu. Daha sonra *The Heart of Man*'de\* Fromm, konumunu aşağıdaki şekilde formüle edecekti:

Bu ikilik... biyolojik olarak doğuştan gelen, göreceli olarak değişmez ve ölüm içgüdüğüünün son zaferine kadar birbiriyle daima savaşıyan iki içgüdüden biri değil, yaşamın ilk ve en temel eğilimi (hayata ısrarla devam etme eğilimi) ile bu amacını başaramadığında vücut bulan yaşam çelişkisi arasındaki bir ikiliktir.<sup>124</sup>

Dolayısıyla her iki düşünür de her ne kadar kendi duruşunun farklı olduğu konusunda ısrar etse de, en azından ölüm içgüdüğüünün gücü ve dayanıklılığı konusunda uzlaşıyor gibi görünüyordu. Marcuse'nin en ütöpik olan bu kitabı, Horkheimer'ın göçüp gitmişlerin günahlarının bedelini ödemenin olanaksızlığından söz ettiği, yıllar önceki tartışmasıyla yumuşayan olumlu bir notla bitiyordu.<sup>125</sup> Bunun dışında, Marcuse'nin kitabı, Eleştirel Teori'nin diğer ustalarının karanlık ironilerinden uzaklaşmış, iyimser bir güveni ifade ediyordu.

123. *Fear of Freedom*, s. 158 (italikler aslında var).

\* *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, Çev. Nalan İçten ve Yurdanur Salman, Payel Yayınları, 1994. (ç.n.)

124. Fromm, *The Heart of Man*, New York, 1964, s. 53-54.

125. Horkheimer, "Gedanke zur Religion", *Kritische die Theorie*, c. I, Frankfurt, 1968, s. 375.

## Enstitü'nün Otoriteye İlişkin İlk Çalışmaları

Krizdeki bir aile, insanı kör bir itaate sürükleyen davranışlara neden olur.

Max Horkheimer

Enstitü, 1934'ten sonra, Nicholas Murray Butler'in cömert yardımlarıyla ayakta kalmaya devam etti; ancak gönlü birkaç yıl daha Avrupa'da kalacaktı. Farklı birçok durum bunun kanıtıydı. Naziler yönetimi ele geçirdikten sonra, Almanya'ya geri dönüş açıkça imkânsız gibi görünse de, savaşa kadar Avrupa'nın geri kalanına gitmek hâlâ mümkündü. Kişisel ve mesleki bağlar dolayısıyla, Enstitü üyelerinin çoğu, fırsat buldukça Avrupa'yı ziyaret ediyordu. Enstitü üyeleri arasında en çok seyahat eden kişi, Enstitü'nün işleriyle ilgilenmek için pek çok yolculuk yapan Pollock'tu. Pollock'un New York'a dönene kadar yönettiği Çenevre şubesi, ilk olarak Andries Sternheim'in ve daha sonra onun Hollanda'ya dönmesiyle Juliette Faves'in yönetiminde açık kaldı. Jay Rumney'in yönettiği Londra şubesi ancak 1936'ya kadar ayakta kalabildi; öte yandan Paul Honigsheim ve Hans Klaus Brill'in yönetiminde Paris'teki şube, savaşa kadar varlığını sürdürdü. Londra şubesinin başlıca işlevlerinden biri, New York'taki merkez ofis ile *Zeitschrift*'i yayımlamaya devam eden Librairie Félix Alcan arasında irtibat ofisi olarak görev yapmaktı. Ayrıca Paris şubesi de, Avrupa'dan gönülsüz ayrılan Enstitü üyeleri için ara

istasyon olması dolayısıyla önemliydi. 1937'de New York'a gelmeden önce Grossmann bir yılını Paris'te, bir yılını da Londra'da geçirdi. Enstitü'nün çalışmalarına yaptığı katkılar gelecek bölümde tartışılacak olan, siyaset ve hukuk öğrencisi Otto Kirchheimer, 1934'ten sonraki üç yıl boyunca Paris'teki ofisin kadrosundaydı. Ekonomist Gerhard Meyer, 1933'ten 1935'e kadar oradaydı; Marksist edebiyat eleştirmeni Hans Mayer ise 1934'ten sonraki birkaç yıl boyunca orada kaldı. Otuzların ortasında zamanının çoğunu Londra'da geçirmesine rağmen Adorno, tatillerde Paris'i tercih ediyordu; burada Enstitü'ye tanıştırdığı eski dostu Walter Benjamin ile görüşebiliyordu. Benjamin, göreceğimiz gibi, Paris'i hem bir sürgün yeri hem de çalışmasının hâkim metaforu olarak seçmişti. Orada harcadığı altı yılda Benjamin, şehirle, sonu trajik olan bir dostluk geliştirmişti.

Avrupa'yla kişisel ve kurumsal bağlarını devam ettirmesinin yanında, Enstitü, kendi hedef okur kitlesine yönelik anlayışını da değiştirme yanlısı değildi. Birinci Bölüm'de bahsettiğimiz gibi, savaşa kadar *Zeitschrift*'in asıl dili Almanca olarak kaldı. 1940 gibi geç bir tarihe kadar, Horkheimer, diğer mültecilerin hızlı bir şekilde Amerikanlaşmasına öfkeleniyordu: "Anadilleri olan Almanca onları oldukça büyük bir okur kitlesinden mahrum bırakır bırakmaz, Alman entelektüellerinin yabancı bir dile geçmeye can atmalarının nedeni, dilin, doğrunun bir ifadesi olarak görülmesinden çok, varoluş mücadelesinde onlara hizmet edecek olmasıydı."<sup>1</sup> Enstitü'nün finansal açıdan bağımsız olması sayesinde, Horkheimer ve meslektaşları, siyasi birçok göçmeni zorlayan "varoluş mücadelesinin" dışında kalıyorlardı. Fakat Horkheimer'ın Enstitü'yü bilinçli bir şekilde bir Alman enstitüsü olarak koruma arzusu, aynı zamanda, Almanya'nın hümanist geçmişiyle (Nazi-sonrası Alman kültürünün gelecekte yeniden inşa edilmesine yardım edebilecek) bağlantıyı devam ettirme ihtiyacına ciddi olarak değer verilmesinden kaynaklanıyordu. Bu maksatla, Enstitü üyeleri, çalışmalarını Amerika'daki toplum-bilimsel eğilimle bütünleştirmek konusunda, Columbia'daki yeni meslektaşlarının ricalarına kulak asmadılar.

Elbette, *Zeitschrift*, Margaret Mead, Charles Beard ve Harold Lasswell gibi tanınmış Amerikan bilim insanlarına arada sırada

1. Max Horkheimer, "Autoritärer Staat", *Walter Benjamin zum Gedächtnis* (yayımlanmamış), Der. Friedrich Pollock, Montagnola, Switzerland, 1942, s. 152.

birkaç sayfa ayırıyordu.<sup>2</sup> Bununla birlikte genel olarak, *Zeitschrift*, Enstitü'nün kendi fikirleri ve birçok ampirik çalışmasının bulguları için forum niteliği taşıyordu. Yeni şahsiyetler ortaya çıktığında, bu şahsiyetler çoğunlukla, Enstitü'nün yardım elini uzattığı diğer mülteciler oluyordu. En azından Ferdinand Tönnies<sup>3</sup> olayında, uzun kariyerinin sonunda başı dertte olan ünlü bir sosyal bilimciye yardım edilmişti. Gene de bir bütün olarak, Enstitü, 1938'deki teksir edilmiş tarihlerinden birinde açıklanan politikasını takip ediyordu. Sonraki olayların ışığında bakıldığında ironik görünen bu açıklamada şöyle deniyordu: "Enstitü'nün personeli arasında 'göze çarpan isimlerin' olmadığı söylenebilir. Bunun sebebi, ünlü Alman bilim insanlarının, Amerikan enstitülerinde kolayca iş bulacaklarına Enstitü'nün duyduğu inançtı. Oysa daha genç olan Alman mültecilerin durumu epeyce farklıydı. Enstitü en çok onlarla ilgileniyordu."<sup>4</sup> Enstitü'nün mali kaynakları, bazı şikâyetçi başvuru sahiplerinin hayal ettikleri kadar geniş olmasına rağmen, yaklaşık iki yüz siyasi göçmene destek veriliyordu. Her ne kadar bütün bir liste henüz kamuoyuna sunulmasa da, Fritz Sternberg, Hans Mayer, Ernst Bloch, Paul Lazarsfeld, Fritz Karsen, Gerhard Meyer ve A. R. L. Gurland gibi isimler listede olanlar arasındaydı. 1934'ten sonraki on yılda, yaklaşık olarak 200,000 dolar 116 doktora öğrencisi ile 14 post-doktora öğrencisi arasında paylaştırıldı.<sup>5</sup> Pollock'a göre<sup>6</sup>, alıcıların metodolojik ya da politik eğilimlerinin bursun verilmesinde hiçbir etkisi yoktu. Tek sağlam kıstas, ateşli bir Nazi karşıtı olmaktı. Edgar Zilsel gibi pozitivistlere bile, Enstitü'nün düşünce biçimine yönelmele-

---

2. Margaret Mead, "On the Institutionalized Role of Women and Character Formation", *ZFS* V, I, 1936; Charles Beard, "The Social Sciences in the United States", *ZFS* IV, I, 1935; Harold Lasswell, "Collective Autism as a Consequence of Culture Contact", *ZFS* IV, 2, 1935.

3. 1935'te Tönnies'in, çalışma hakkı üzerine oldukça sıradan makalesi, konumuna ve ününe duyulan saygıdan dolayı basılmıştı: Ferdinand Tönnies, "Das Recht auf Arbeit", *ZFS* IV, I, 1935.

4. Pollock'un derlemesinde Enstitü'nün teksir edilmiş, 1938 yılına ait yayımlanmış tarihi, s. 13.

5. "Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History 1934 to 1944" (yayımlanmamış), Der. Löwenthal, 1944. *Zeitschrift*'te yayımlanmış ya da yayımlanmamış makale ve incelemelere ücret ödemek, desteği "daha saygın" kılmak için sıklıkla başvuru olan bir araçtı (Löwenthal'dan bana gelen, 15 Ağustos 1970 tarihli mektup).

6. Friedrich Pollock ile görüşme, Montagnola, İsviçre, Mart 1969.

ri için herhangi zorlayıcı bir girişimde bulunulmaksızın destek verilmişti.

Bu demek değildi ki, Enstitü, üyelerinin aynı fikirde olmadığı kişilerin çalışmalarını ayırım gözetmeksizin kabul ediyordu. Örneğin 1938'de, Ludwig Marcuse'den jimnastik topluluklarının on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarındaki romantik destekçisi "Turnvater Jahn" [jimnastiğin babası] hakkında bir makale yazması istendi. Ludwig Marcuse, otobiyografisindeki anılarında, ideolojik nedenlerden dolayı bu çalışmanın sonuçlarının hiç de tatmin edici bulunmadığından söz ediyordu:

[Horkheimer] Hegelci ve militan bir sosyologdu ve nesnel tine inanıyor-  
du; benden Sol Hegelci toplum biliminin bir örneği olarak Jahn ile ilgili  
bir çalışma istedi. Diğer yandan ben, daha erken zamanlarda birbirine  
karşıt şu farklı anlayışlara yakındım: İlk romantikler, Stirner, Schopen-  
hauer, Kierkegaard ve Nietzsche... Horkheimer ve Pollock'a karşı bir  
beğeni, *Zeitschrift*'e ve Enstitü'nün bir ciltte derlediği *Autorität und Fa-  
milie* çalışmasına karşı büyük bir saygı duyuyordum... ve onlarla birlikte  
çalışmadığım için üzgündüm.<sup>7</sup>

Henry Pachter<sup>8</sup> gibi diğer mültecilerin, Enstitü'nün destekle-  
meyi düşündüğü insanların seçilme sürecine dair daha da acı anı-  
ları vardı; onlar sözlerin verildiğini [ama] yerine getirilmediğini  
ileri sürüyorlardı. Enstitü, nasıl ki son yıllarda desteklediği kişi-  
lerden biri olan Walter Benjamin üzerinde etkili olmaya çalıştığı-  
na dair suçlamaları reddediyorsa, aynı şekilde bu iddiaları da hiç  
tereddütsüz reddediyordu.<sup>9</sup> Bu son iddiaların geçerliliğini sonraki  
bir bölümde ele alacağız.

Enstitü'nün Avrupa'yla devam eden kişisel ve kurumsal bağla-  
rı, onun İngilizce yayın yapma isteksizliği ve mülteci diğer bilim  
insanlarına dair kaygısı, Columbia'nın akademik yapısı dışında  
kalarak, kendi kimliğini güçlü bir şekilde koruma arzusuna ka-  
dar uzanıyordu; çünkü Enstitü, Frankfurt'ta sahip olduğu bağımsız-  
lığını korumak istiyordu. 1936'dan sonra, Enstitü, *Extension  
Division*'da dersler verdi ve Harold Laski, Morris Ginsberg ve  
Célestin Bouglé gibi Avrupalı bilim insanlarının, üniversite top-

7. Ludwig Marcuse, *Mein zwanzigstes lahrhundert*, Münih, 1960, s. 239-240.

8. Profesör Pachter ile görüşme, New York, 13 Ekim 1971.

9. *Alternative* olarak adlandırılan bir Berlin dergisinin özel iki sayısında yayımlandı: 56/57 (Ekim-Aralık 1967) ve 59/60 (Nisan-Haziran 1968).

luluğuna açık, misafir konuşmacı sıfatıyla katıldıkları konferanslarını [finansal olarak] destekledi. Yine de Enstitü, Columbia'nın tahsis ettiği 117. Street'teki binasında her şeyden uzak, doğal olarak en çok ilişkili olduğu Sosyoloji Bölümü'nden gelebilecek herhangi bir baskı olmaksızın, kendi çalışmalarını yürütebiliyordu. Bu şu anlama geliyordu: Columbialı sosyologlarla dostane bir ilişki içerisinde olmasına rağmen, Enstitü, otuzlu yılların sonunda bölümü bölen Robert MacIver'in ve Robert Lynd'in taraftarları arasındaki anlaşmazlığa ciddi olarak karışmamıştı.<sup>10</sup> Gerçekten de, savaşın ardından, Enstitü'yü Sosyoloji Bölümü'yle ya da Paul Lazarsfeld'in yeni kurduğu *Bureau of Applied Social Research* ile bütünleştirmek için somut öneriler ortaya atılırken, Enstitü bunları nazik bir şekilde geri çevirdi. 1942'de Horkheimer, Löwenthal'a şunları yazmıştı: "Buradaki bilimsel kurumlar, genç üyeler üzerinde sürekli, bizim Enstitü'müze hâkim olan özgürlükle asla karşılaştırılamayacak bir baskı uyguluyorlar... İnsanlar, büyük işlerden ya da kitle kültürü tanıtımından başka işlerle meşgul, bir yöneticinin idaresi altında çalışan, bir grup bilim insanının olabileceğini anlamak istemiyor."<sup>11</sup>

En önemlisi, Enstitü'nün Avrupalı bakış açısının, kendi çalışmalarında ortaya çıkmasıydı. Beklenebileceği gibi, Eleştirel Teori, zamanın en acil sorununa yönelmişti: Avrupa'da faşizmin yükselişi. Henry Pachter'in işaret ettiği gibi<sup>12</sup>, birçok siyasi göçmen, önceden varolan politik ilgileri ya da deneyimleri olmaksızın, olayların akışıyla yeni totaliteryanizm anlayışını incelemek zorunda kaldı. Ernst Kris gibi psikanalistler, Nazi propagandasını inceledi; Ernst Cassirer ve Hannah Arendt gibi filozoflar devlet mitini ve totaliteryanizmin kökenlerini derinlemesine araştırdı; Thomas Mann gibi romancılar Almanya'nın parçalanmasıyla ilgili alegoriler yazdı. Burada Enstitü, önemli bir katkı sağlayacak tek donanımlı kurumdu. Zorunlu göçten çok önce, Enstitü dik-

10. Columbia'daki bu dönemle ilgili tartışma için bakınız: Ropert MacIver'in otobiyografisi, *As a Tale That Is Told*, Chicago, 1968. Onun görüşüne göre, MacIver, faydacı, profesyonel bir yaklaşıma vurgu yapan Lynd'dan daha kapsamlı ve teorik amaçlı bir bölüm istiyordu. Son kırılma, MacIver'in Lynd'in *Knowledge for What* (s. 137-141) eseriyle ilgili yazdığı muhalif bir makaleyle gerçekleşmişti.

11. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 8 Kasım 1942 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

12. Henry Pachter, "A Memoir", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, Salmagundi, 10/II, Güz 1969-Kış 1970, s. 18.

katini otoriteyle ilgili sorunlara yöneltti. Eleştirel Teori, kısmen proletaryanın tarihsel rolünü gerçekleştirme konusundaki isteksizliğini açıklamak için, geleneksel Marksizmin hatalarına cevaben gelişmişti. Horkheimer'ın psikanalize duyduğu ilginin nedenlerinden biri, toplumun psikolojik "harcının" açıklanmasına yardım etmekte. Dolayısıyla 1930'da, Enstitü'nün idaresini üstlenmeyi kabul ettiğinde, duyurusunu yaptığı ilk görevlerinden biri, Weimar Cumhuriyeti'nde işçilerin düşünce yapısına dair ampirik bir çalışmaydı.<sup>13</sup>

Asla gerçekten tatmin edici bir şekilde tamamlanmamasına rağmen bu çalışma, Eleştirel Teori'nin somut, ampirik olarak kanıtlanabilir bir soruna uygulandığı ilk gerçek çabaydı. Erich Fromm, projeyi yöneten kişiydi; daha sonraki yıllarda, Anna Hartock, Herta Herzog, Paul Lazarsfeld ve Ernst Schachtel de çalışmanın tamamlanması girişimine katıldı. Çocukların eğitimi, sanayinin rasyonelleşmesi, yeni bir savaştan kaçınmanın olanaklılığı ve devlette gerçek gücün kimde olduğu gibi meseleler hakkındaki görüşlerinin sorulduğu yaklaşık olarak üç bin anket işçilere dağıtıldı. Adolf Levenstein, 1912'de<sup>14</sup> yorumlayıcı bir anketi kullanan ilk kişiydi; ancak Fromm'dan aldığı psikanalitik eğitim, onun *Zeitschrift*'te geliştirdiği değişken Freudcu tiplere dayanan, daha karmaşık bir karakterolojiyi geliştirmesine imkân verdi.<sup>15</sup>

Belki de çalışmanın asıl yeniliği, anketin nasıl yürütüldüğüyle ilgiliydi. Verilen cevaplar, görüşmeyi yapan kişi tarafından kelimesi kelimesine kaydediliyordu, tıpkı bir psikanalistin bir hastanın çağrışımlarını dinlemesi gibi. Bazı anahtar kelimeler ya da yinelenen ifade biçimleri, dışa vurulan cevapların içeriğinin altındaki temel psikolojik gerçekliğin ipuçları olarak yorumlanıyordu. Bu arada şuna dikkat edilmelidir ki, bu teknik, Enstitü'nün ortak çalışmaya dayanan projesi (Yedinci Bölüm'e geldiğimizde ince-

13. Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Frankfurt Universitätsreden*, Frankfurt, 1931, s. 14-15.

14. Adolf Levenstein, *Die Arbeiterfrage*, Münih, 1912. Paul Lazarsfeld, bu kişinin ne kadar önemli olduğuna ilk dikkatimi çeken kişiydi. Öğrencisi Anthony Oberschall, Levenstein'in çalışması hakkında yazmıştı. Bakınız: *Empirical Social Research in Germany, 1846-1914*, Paris, Lahey, 1965, s. 94 ve sonraki sayfalar. Fromm Levenstein'in modelinin önemli olduğunu kabul etmiyordu (Fromm'dan bana gelen, 14 Mayıs 1971 tarihli mektup).

15. Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", *ZFS* I, 3, 1932.

leyeceğimiz) *Otoriter Kişilik*'e uygulanan teknikten çok farklıydı. Bununla birlikte Fromm yıllar sonra, Michael Maccoby ile birlikte ellilerin sonunda, altmışların başında yürüttüğü *Social Character in a Mexican Village*<sup>16</sup> [Bir Meksika Köyündeki Toplumsal Karakter] analizinde bu konuya geri dönecekti.

Genel olarak, görüşmeler açıkça söylenen inançlar ile kişilik özellikleri arasında büyük bir aykırılığı açığa çıkarmıştı. Yedi yüz katılımcının yaklaşık yüzde onu, "otoriter karakter" olarak adlandırılan kişiliği sergiliyordu; otoriter karakter, daha sonra Enstitü'nün, zamanının ve enerjisinin çoğunu açıklamak için harcadığı bir kişilik sendromuydu. Diğer yüzde on beş, anti-otoriter hedeflere psikolojik bir bağlılık ifade ediyordu ve bu yüzden, eğer koşullar gerektirirse, büyük bir ihtimalle solun devrimci retorikğine uygun olarak yaşayacakları varsayıyordu. Bununla birlikte, büyük çoğunluk son derece değişkendi. Sonuç olarak, Enstitü çalışmayı, Alman işçi sınıfının, iktidarın sağ kanat tarafından ele geçirilmesine karşı, militan ideolojisinin öne sürdüğünden çok daha az dirençli olacağını ileri sürerek sonuçlandırmıştı.

Enstitü'nün vardığı sonuçların öngörüsüne rağmen, yani Alman işçi sınıfının aslında hiçbir gerçek direnç göstermeksizin Nazizmi kabul edeceğine dair öngörüye rağmen, bu çalışma asla yayımlanmadı. 1939 gibi geç bir tarihe kadar, bu çalışmanın *The German Workers under the Weimar Republic*<sup>17</sup> [Weimar Cumhuriyeti'nde Alman İşçiler] olarak yayımlanması için planlar çoktan yapılmıştı; ancak Fromm'un Enstitü'den ayrılmasıyla çalışmanın yayımlanmasının temel motivasyonu da ortadan kalkmış oldu. Daha sonraki yıllarda Pollock, Almanya'dan kaçış sırasında, anketlerin çoğunun kaybolduğunu ve bundan dolayı bu çalışmanın asla basılamayacağını belirtiyordu.<sup>18</sup> Fakat Fromm bu iddiaya itiraz ediyor ve Horkheimer ile kendisinin çalışmanın değeri konusunda anlaşamadıklarını ve bu tartışmanın araların-

16. Fromm, *Social Character in a Mexican Village*, Michael Maccoby ile birlikte, Englewood Cliffs, N.J., 1970.

17. Böylece *International Institute of Social Research: A Report on Its History and Activities, 1933-1938* (New York, 1938, s. 14-15) çalışmasında bu şekilde adlandırılmıştı.

18. Pollock'tan bana gelen, 24 Mart 1970 tarihli mektup. Frankfurt döneminde, Enstitü'de öğrenci olan Paul Massing, belli koşullar altında devrimlerin otoriter biçimlerle yapılma olasılığı olduğundan, bu çalışmanın gerçekten bu sona ulaşamayacağını ileri sürmüştü (Massing ile görüşme, New York, 25 Kasım 1970).



daki ayrılığın nedeni olduğunu ileri sürüyordu.<sup>19</sup> Bununla birlikte projenin bazı bulguları, *Özgürlükten Kaçış* gibi otoriteryanizm ile ilgili sonraki çalışmalara eklendi.<sup>20</sup> Enstitü'nün geliştirdiği anket, Enstitü'nün bir sonraki ana projesi *Studien über Autorität und Familie* adlı çalışmaya dahil edildi.

Bu muazzam çalışmaya dair tartışmaya girişmeden önce, Horkheimer'ın yönetici olduğu ilk beş yılda ortaya çıkan ürünle ilgili, yani otorite sorunu konusunda Enstitü'nün bazı teorik varsayımları açık kılınmalıdır. İlk olarak, Eleştirel Teori'nin bütüncül ve birleştirici bakış açısı onu, *politik* özel bir otorite teorisi ortaya koymaktan alıkoyuyordu. Böyle bir şey, toplumsal bütünü dışında bir şey olarak politikanın fetişleştirilmesi demektir. Horkheimer, "Otoritenin genel tanımı ister istemez fazlasıyla boş olacaktır; bir bakıma tıpkı toplumsal yaşamın tekil uğraklarıyla bütün tarihi kuşatmaya çalışan bütün kavramsal tanımlar gibi... Sosyal teorinin temelini oluşturan genel kavramlar, teorinin diğer genel ve özel kavramlarıyla bağlantılı olarak, yani özel bir teorik yapının uğrakları olarak, ancak kendi doğru anlamları içerisinde anlaşılabilirler" diye yazmıştı.<sup>21</sup>

Kökenleri Marksizmde yatan Eleştirel Teori, politikayı, sosyo-ekonomik alt-yapıdan daha çok yan bir olgu olarak görüyordu. Frankfurt Okulu, kültürün, türevsel karaktere sahip olduğu türünden mekanik Marksist kabulü sorgulamaya başlamış olsa da, aynı şey politika için daha yavaş ilerliyordu. Franz Neumann ve Otto Kirchheimer gibi siyaset bilimcilerin Enstitü'ye katılmalarına rağmen, özerk bir politik teorinin gelişmesi için gene de çok az bir itici güç vardı. Aslına bakılırsa ancak Neumann ve Kirchheimer, Enstitü'den ayrıldıktan sonra, yirminci yüzyılda "politikanın önceliğine" dair bir duyarlılık geliştirdi.<sup>22</sup> O zamana ka-

19. Fromm'dan bana gelen, 14 Mayıs 1971 tarihli mektup.

20. Fromm, *Fear of Freedom* (İngiliz İngilizce'siyle yayımlanan başlığı *Escape from Freedom* [Özgürlükten Kaçış]), Londra, 1942, s. 183.

21. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936, s. 23-24.

22. Örneğin bakınız: Franz Neumann, "Economics and Politics in the Twentieth Century", *The Democratic and the Authoritarian State*, Der. Herbert Marcuse, New York, 1957 (orijinali 1951'de yazıldı). Burada Neumann şunları ifade etmişti: "Marksist teori, şu yanlış anlaşılmadan oluşuyor: Sosyolojik analizin politik eylemle karıştırılması" (s. 273). Kirchheimer, ölümünden sonra yayımlanan şu çalışmasında benzer bir yorumda bulunur: "Confining Conditions and Revolutionary Breakthro-

dar bu düşünürler, Enstitü'nün diğer üyeleriyle, Marx'tan klasik ekonomistlere kadar, neredeyse bütün on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin ayırıcı bir özelliği olan, politik alanın küçümsenmesi anlayışı konusunda aynı fikirdeydi.<sup>23</sup> Ancak otuzların sonunda, ne zamanki Pollock, devlet kontrolünün rolünü vurgulayan "devlet kapitalizmi" anlayışını geliştirdi, Enstitü, politik ekonomideki politik bileşeni araştırmaya başladı. Bununla birlikte, genel olarak, daha sonra Marcuse'nin yazacağı gibi, "eğer bu makalelerin [Negations] yazarının ve arkadaşlarının emin oldukları bir mesele varsa o da, faşist devletin, faşist toplum olduğu anlayışydı; yani totaliter şiddetin ve totaliter aklın, (liberal geçmişini aşma ve tarihsel olumsuzlamaya katılma sürecinde olan) mevcut toplum yapısından kaynaklandığı yönündeki anlayıştı".<sup>24</sup> Enstitü, "toplumu"<sup>25</sup> temel gerçeklik olarak gördüğü için, politik otoritenin ya da yükümlülüğünün ayrı bir teorisini geliştirmeye ihtiyaç duymadı. Aslında böylesi teorileri incelediğinde, örneğin Marcuse'nin Carl Schmitt'i<sup>26</sup> analizinde olduğu gibi, onların ideolojik karakterini büyük ölçüde açığa çıkarmış oluyordu. Enstitü'nün politika-nın yeni önceliğini kabullenmesindeki yavaşlığına ilişkin ironilerden biri, tam da o zamanlarda, Sovyetler Birliği'ndeki ortodoksluğun, nesnel koşullardan ziyade politik iradeciliğe yapılan vurgu yönünde değişmesine ilişkindi. Teorik değişiklikten sorumlu olan Stalin, sadece Sovyet pratiğinin gerçekliğini onaylıyordu.<sup>27</sup>

Ancak gene de Eleştirel Teori'nin, en nihayetinde felsefi kabullerine dayanan örtük bir politik otorite teorisi vardı. İkinci Bölüm'de tartıştığımız gibi, özne ile nesnenin, tikel ile evrenselin, öz ile görünüşün özdeşliğine yönelik Hegelci anlayış, Eleştirel Teori'nin doğuşunda önemli bir rol oynamaktaydı. Enstitü'nün

---

uğhs", *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, Der. Frederic S. Burin ve Kurt L. Shell, New York ve Londra, 1969.

23. Bu meseleyle ilgili daha yakın zamandaki tartışma için bakınız: Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, 1960.

24. Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968, s. xi-xii.

25. Enstitü'nün toplum vurgusuna dair en son açıklaması için bakınız: Adorno, "Society", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, I, Sonbahar 1969-Kış 1970.

26. Marcuse, *Negations*, s. 31 ve daha sonraki sayfalar.

27. Bu değişiklik ile ilgili tartışma için bakınız: Robert V. Daniels, "Fate and Will in the Marxian Philosophy of History", *European Intellectual History Since Darwin and Marx*, Der. W. Warren Wager, New York, 1966.

düşünme biçiminin temel ilkesi olan akıl, öncelikli olarak bu karşıtların sentezi, politik antagonizmaların yanı sıra toplumsal antagonizmaların uzlaştırılması anlamına geliyordu. Özdeşlik teorisi, Marcuse'nin çalışmalarında Horkheimer'in çalışmalarında oynadığından daha büyük bir rol oynuyordu. Adorno ise, Marcuse'nin düşünce yelpazesinin diğer ucunda yer alıyordu; fakat hâlâ karşıtlıkların ütopyacı uzlaşımına dayanan Hegelci çerçeve içerisinde yer alıyordu. Politik terimlere çevrildiğinde, bu şu anlama geliyordu: Evrensel olarak geçerli rasyonel kanunlara bağlılık sayesinde, politik yabancılaşmaya son veren, klasik "pozitif özgürlük" anlayışı. 1942'de Horkheimer şunları yazmıştı: "Demokratik devlet, kölesiz eski Yunan *polis* anlayışına benzemelidir."<sup>28</sup> Dolayısıyla çoğu kez Hıristiyan ve liberal teorisyenlerle özdeşleşen alternatif "negatif özgürlük" fikri, Enstitü'nün hiç de hoşuna gitmeyen bir yaklaşımdı. *Özgürlükten Kaçış*'ta<sup>29</sup> Fromm'un savunduğu gibi, özgürlük, sadece "bir şeyden özgür olmak" değil, "bir şeyi yapmak için özgür olmak" anlamına geliyordu. Marcuse'nin kendi sözleriyle ifade edersek: "Biliyoruz ki *özgürlük fazlasıyla politik bir kavram*. Bireyin varoluşu için (ve sırf liberal anlamında değil) gerçek özgürlük ancak 'rasyonel olarak' organize bir toplumda, özellikle yapılandırılmış *polis*'te mümkündür."<sup>30</sup>

Demek ki, meşru olarak adlandırılabilir bir çeşit politik otorite vardı; o da aklın otoritesiydi. Bu arada Fromm'un bu kavrama katıldığı ölçüde, John Schaar'ın, *Escape from Authority* [Otoriteden Kaçış] adıyla yayımlanan Fromm eleştirisinin yanlış isme gönderme yaptığına [içeriksel olarak da bir yanlışa düştüğüne] dikkat edilmelidir. İdeal bir politik sistemde, birey devlete itaat edecektir çünkü bu devlet, gerçekten onun çıkarlarının temsili olacaktır. Aslında, yönetilen ile yöneten arasındaki fark ortadan kalkacak ve böylece Marx'ın öngördüğü gibi, insanları ezen dış bir aygıt olarak devletin sönmelenmesi gerçekleşecekti. Başka birçoklarıyla birlikte Rousseau'nun açıkladığı mükemmel demokrasi ya da yasa önünde eşitlik anlayışı [*isonomy*], insan kendi aklını takip ettiği sürece mümkün olacaktı. Daha ütopyacı dönemlerinde Horkheimer, bütün siyasi iktidarı sorgulayacak kadar ileri gitmişti.

28. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, s. 25.

29. Fromm, *Fear of Freedom*, s. 26, 232.

30. Marcuse, *Negations*, s. 39 (italikler orijinal).

Savaş esnasında Horkheimer şunları yazmıştı: İktidarla ne yapılmalı sorusu "ortadan kalkması gereken koşulu önceden varsayar; yani yabancılaşmış emek üzerindeki tasarruf gücünü".<sup>31</sup>

Bununla beraber aradaki zamanda, Horkheimer ve diğer Enstitü üyeleri, politik otoritenin vaktinden evvel dağılmasına karşı uyarıda bulunma konusunda dikkatli davrandılar. Bir kez daha sabırsızlıkları yüzünden anarşistlere saldırdılar.<sup>32</sup> Doğru bir toplumsal dönüşüm gerçekleşene kadar, eğitimcinin öğrencileri üzerinde uyguladığına benzer rasyonel bir otoritenin gerekliliğine vurgu yapıyorlardı. Bununla birlikte bu durum, şu andan daha çok liberal çağda bir olasılıktı.<sup>33</sup> Tekelci kapitalizmin şu anki çağında, hem serbest girişimci hem de özerk politik özne tasfiye edilme tehdidiyle karşı karşıyaydı. Bu yüzden, Batı'nın liberal demokrasilerinin yere göğe sığdırılamayan çoğulculuğu, aslında bir ideoloji şeklinde yozlaşmıştı. Horkheimer, "Gerçek bir çoğulculuk, gelecek toplum kavramına uygundur" diye yazmıştı.<sup>34</sup> Modern insana egemen olan politik otorite gittikçe irrasyonel bir hale geliyordu.

Şuna dikkat edilmelidir ki, bu şekilde tartışarak Enstitü, otoritenin rasyonelleşmesi fikrinin Amerikan sosyal bilimler dünyasına oldukça egemen olmaya başladığı hemen hemen aynı dönemde, Max Weber düşüncesinin kabul ettiğiinden daha farklı bir tavır sergiliyordu. *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta<sup>35</sup> Weber, buyurucu koordinasyonun (ya da meşru otoritenin) ünlü üçlü tipolojisini geliştirmişti: Karizmatik, geleneksel ve rasyonel-yasal. Genel olarak Weber, rasyonel otoritenin egemenliğini, Batı uygarlığının seküler eğilimi olarak değerlendiriyordu. Bununla birlikte Weber'in rasyonellikten anladığı şey, Enstitü'nün anladığından çok farklıydı. Kısaca Weber için rasyonel-yasal otorite, sözleşme ya da yükümlülükle kurulan ve bürokratik bir kadroyla uygulanan soyut, istikrarlı bir sisteme itaat demektir. Yükümlülük insana değil yasalara

31. Horkheimer, "Autoritärer Staat", s. 153.

32. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", s. 48-49.

33. Fromm, "Sozialpsychologischer Teil", *Studien über Autorität und Familie*, s. 132-133.

34. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", s. 29.

35. Bu çalışmanın ilişkili bölümü ilk olarak 1947'de yayımlandı: Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons, New York, 1947 [*Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, 2012. (ç.n.)].

bağlıydı. Bürokrasi, yönetim yetisi temelinde normal prosedürlerle seçilen memurlardan oluşuyordu. Hesaplanabilirlik, etkililik ve kişiler-üstülük otoritenin bu modellerinin temel özellikleriydi.

Frankfurt Okulu, bürokratik rasyonellik ve yasal formalizme yönelik eğilimi reddetmiyordu (görüşlerini faşizmin yükselişe geçtiği dönemde yazmış olsalar da, yasal formalizmin kırılğanlığını Weber anlamasa da onlar anlayabiliyordu). Onların yetersiz buldukları şey, rasyonelliğin biçimsel, araçsal tarafa indirgenmesiydi. Neo-Kantçılıkla eğitilen Weber'den çok Hegelci olan Frankfurt Okulu, araçların yanı sıra amaçları da içeren özsel [*substantif*] bir rasyonalizmi savunuyordu. Weber, biçimsel ve özsel rasyonellik arasındaki farkı kabul etmesine rağmen<sup>36</sup>, Enstitü'den farklı olarak, sosyalizmin bu iki rasyonellik arasındaki çelişkiyi çözebileceğine inanmıyordu. Bilakis Weber, rasyonelleştirmenin "demir kafesinin" üzerindeki baskıyı sosyalizmin artıracığını ileri sürüyordu. Üstelik rasyonelleşmiş otorite sistemlerinde bile, zaman zaman karizma olgusunun görülebileceğine işaret etmekle Weber, tam da faşizmin bir özelliği olan rasyonelleştirilmiş araçların ve irrasyonel amaçların bu birleşimine dair tehlikelere olan duyarlılığını ortaya koyuyordu.

Frankfurt Okulu, belki ikinci tespite katılabilir; ancak ilkinde katılmayacaktır. Onların gözünde Weber'in başarısız olduğu yer, "değerden bağımsız" bir sosyal bilimin olasılığına dair inancına yansıyan yanlış ikiliği, yani amaçlar ile araçlar arasındaki ayrımı kabul etmesiydi. Buna ilaveten, Enstitü, Weber'in kapitalizmin sosyo-ekonomik rasyonelliğin en yüksek biçimi olduğu görüşünü kabul etmiyordu. Marksistler olarak onlar, üretim araçlarının toplumsallaştırılmadığı plansız bir ekonominin irrasyonel olmanın dışında bir şey olabileceğini kabul etmiyorlardı. Dolayısıyla, kapitalist bir toplumdaki politik otorite, özel ve genel çıkarların özsel uzlaşımı anlamında rasyonel olmayacaktı.<sup>37</sup>

Aslında onların düşüncesine göre, gelişmiş, tekelci aşamadındaki kapitalizm, politik otoritenin rasyonelliğini gerçekten azaltmıştı. Weber'in betimlediği biçimsel, yasal rasyonellik, *Rechtsstaat*'a (anayasal devlet) duyulan inançla karakterize edilen burjuva toplumunun liberal aşamasındaki koşullara daha çok uyuyordu. Kapitalizm tekelci bir yönde evrildiği için, gitgide libe-

36. A. g. e., s.185.

37. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", s. 48-49.

ral politika ve yasal kurumların yerini totaliter olanlar alıyordu. Geriye kalanlar ise, aslında yeni irrasyonel otorite biçimlerinin dış görünüşlerinden başka bir şey değildi. Rasyonellik ciddi bir şekilde tehlike altındaydı. Horkheimer savaş zamanında şunları yazmıştı: "Faşist düzen, kendisini irrasyonel olarak ortaya koyan aklın ta kendisidir."<sup>38</sup>

Bununla birlikte, liberalizmden totaliteryanizme dönüşüm, liberal teorisyenlerin kabul ettiğinden daha fazla organikti. Marcuse, *Zeitschrift*'teki ilk makalesinde şöyle yazmıştı: "Liberalizmden bütüncül-otoriter devlete dönüş, tek bir toplumsal düzen çerçevesinde meydana gelir. Ekonomik temel bu birliği göz önüne alındığında şu söylenebilir: Gelişmenin daha ileri aşamasında, kendine özgü bir mükemmelleşme olarak, bütüncül-otoriter devleti 'üreten', liberalizmdir."<sup>39</sup> Kısacası, faşizm, kapitalizmle fazlasıyla alakalıydı. 1939'da yazdığı ve en sık alıntılanan ifadelerinden birinde Horkheimer şöyle der: "Kapitalizmden bahsetmekten korkan, faşizmden söz açılınca da susmalıdır."<sup>40</sup> Ancak Franz Neumann'ın *Behemoth*'ını ele aldığımızda göreceğimiz gibi, Enstitü, kapitalizm ile faşizm arasındaki bu ilişkinin gerçekten ne olduğu konusunda asla tam olarak uzlaşamadı.

Marcuse'nin "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" [Totaliter Devlet Yaklaşımında Liberalizme Karşı Savaş] başlıklı makalesi, ele aldığı ve Enstitü'nün sonradan başka çalışmalarında geliştirdiği çok sayıdaki konu dolayısıyla, ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi hak ediyor. Ayrıca makale, totaliteryanizmi liberalizmdeki bazı eğilimlere hem bir tepki hem de onun bir devamı olarak ele alan diyalektik düşünme biçiminin bir modeli niteliğindedir. Marcuse, totaliter dünya görüşünün aslında, yaşamın sistematik bir biçime sokulan rasyonelleşmesine ve on dokuzuncu yüzyılda düşüncenin zayıflayan entelektüelleşmesine bir cevap olarak başladığını ileri sürüyordu. Burjuva varoluşunun "cansızlığı" [*anemia*] karşısına kahramanca dirimsellik [*heroic vitalism*] ideolojisi çıkarılıyordu. Hem materyalist hem idealist on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin kuru, kırılğan niteliği, *Lebensphilosophie*'de kendi iyileştiricisini ortaya

38. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", s. 56.

39. Marcuse, *Negations*, s. 19.

40. Horkheimer, "Die luden und Europa", *ZFS VIII*, 1/2, 1939, s. 115.

çıkarmıştı. Fakat Horkheimer'ın sık sık söz ettiği gibi,<sup>41</sup> yirminci yüzyıla kadar, Dilthey ve Nietzsche'nin fikirleri, anlamsız irrasyonalizm şeklinde bozularak dönüştü ve bu anlamsız irrasyonalizmin işlevi, statükoyu haklı çıkarmaktı. Benzer şekilde Marcuse'ye göre, içselliğe yapılan geleneksel liberal vurgu, liberal geleneğin "aklı özelleştirmesi"<sup>42</sup> ve özgürlüğü "negatif" boyutuna indirgemesi, bütünlüğün (Almanya'da *Volk*'un) bireyden üstün görülmesini sağlayan genel bir tepkiye yol açmıştı. Böylelikle, sınıfsız bir toplumun dış görünüşü, yani ideolojik *Volks*gemeinschaft, kapitalistlerin devam eden sınıf egemenliğinin temelini oluşturuyordu.

Hem liberalizme verilen bir tepki hem de onun varsayımlarından birinin devamı, doğanın totaliter açıdan tanrılaştırılması demektir. Marcuse, liberal ekonominin, her zaman "doğa yasaları" öncülüne dayandığını belirtiyordu. Marcuse, "Burada, yani liberal sistemin bağrında toplum, doğanın uyum sağlayıcı işlevinde, 'doğaya' indirgenerek yorumlanıyordu: Yani çelişkili bir toplumsal düzenin üstü kapalı doğrulanması olarak" diye yazmıştı.<sup>43</sup> Fakat totaliteryanizmde yeni olan şey, natüralizmi irrasyonalizmle birleştirmesiydi. Doğa, *völkisch* düşüncesi içerisinde, mitik bir statüye çıkarılmıştı; *Volk*, merkezi doğal bir gerçekliğe dönüştürülmüştü. Doğa, bütün vahşiliği ve anlaşılmazlığıyla, mevcut düzeninin irrasyonelliklerini mutlaklaştıran "tarihin büyük karşıtı"<sup>44</sup> olarak değişime uğramıştı. Bunun sonuçlarından biri, epik realizmin [*heroic realism*] niteliği olan özveri ve çileci inkâr etiğiydi.

Bu sapkın durumu haklı çıkarmaya çalışarak totaliter teori, Carl Schmitt'in çalışmasında gösterdiği gibi, sadece şu öneride bulunacaktı: "Salt varoluşuyla ve mevcudiyetiyle her türlü gerekçeden *muaf* olan durumlar vardır; bunlar yalnızca varoluşun gerekçesi olan 'varoluşsal', 'ontolojik' durumlardır."<sup>45</sup> Marcuse'nin etkili politik varoluşçuluk tartışması, 1932'de Enstitü'ye katıldığı günden bu yana aldığı mesafeyi gösteriyordu. Şimdi ise Marcuse, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan önceki konumunun şu açıdan "felsefenin en ileri aşaması"<sup>46</sup> olduğunu savunuyordu:

41. Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwertigen Philosophie", ZFS III, I, 1934, s. 36.

42. Marcuse, *Negations*, s. 18.

43. *A.g.e.*, s. 13.

44. *A.g.e.*, s. 23.

45. *A.g.e.*, s. 30-31.

46. *A.g.e.*, s. 32.

Descartes'tan Husserl'e kadar gelen soyut rasyonalizm anlayışıyla reddedilen, somut öznenin yeniden kazanılması. Ancak, bunun akabinde, epik realizmin natüralist ideolojisini savunmak için, soyut antropolojinin, somut tarihin yerini aldığı bir karşı çıkış ortaya çıkacaktı. Heidegger'in "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität" [Alman Üniversitesinin Kendini Savunması] başlığıyla yaptığı, Nazi yanlısı meşhur konuşmasından alıntı yaparak Marcuse, tarihin gerçek güçleri olarak toprak ve kan bağıını göklere çıkararak varoluşçuluğun, irrasyonel natüralizmle nasıl işbirliğine girdiğini göstermek istemişti.

Schmitt'in örneklendirdiği gibi, varoluşçuluğun kendinden daha emin politik varyasyonu, Marcuse için daha da kötüydü. Politikayı, etik normların yükünden kurtaran varoluşsal ilişkilere indirgeyerek Schmitt ve onun gibiler, egemenlik anlayışını en uç noktasına kadar taşıdılar. Schmitt, "Egemen güç, olağanüstü hale karar veren kişidir" diye yazmıştı.<sup>47</sup> Böylelikle egemenlik, devlete bahş edilen karar verme hakkına dayandırılmıştı. Daha önceden *Lebensphilosophie*'yle kurtarılan birey, şimdi devletin hizmetine sunuluyordu. Marcuse, "Bütüncül-otoriter devletin gerçekleşmesiyle, varoluşçuluk kendini ortadan kaldırır; daha doğrusu ortadan kaldırılır" diye yazmıştı.<sup>48</sup> Bu yüzdendir ki, felsefi açıdan bir protesto şeklinde başlayan şey, politik olarak, toplumun egemen güçlerine şartlı teslimle sonlanmıştı.

Bütün bunlar kendi içinde küçük de olsa bir teselli barındırıyordu: "Bilinçli bir şekilde, varoluş kavramını politikleştirerek ve liberal, idealist insan anlayışını özel olandan ve içsellikten ayırarak, totaliter devlet anlayışı, ilerlemeyi temsil etmektedir; bu ilerleme, teoriyi, olumladığı toplumsal düzenin dışına iten, totaliter devletin temelini ötesine gider."<sup>49</sup> Yine de Marcuse, *völkisch* devlette çıkarların ideolojik uzlaşımının, Marx'ın vaat ettiği gerçek uzlaşımınla karıştırılmayacağını kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştı. Savaş sırasında Horkheimer'in yazdığı gibi, faşist *Verstaatlichung* (devletleştirme) anlayışı, Marx'ın *Vergesellschaftlichung* (toplumsallaştırma) anlayışının karşıtıydı.<sup>50</sup> Bu faşist devletleştirme anlayışı, aynı zamanda, çelişkilerin uzlaşımı olan He-

47. A.g.e., s. 36.

48. A.g.e., s. 38.

49. A.g.e., s. 39.

50. Horkheimer, "Die Juden und Europa", s. 125.



gelci devlet kavramına da ihanet ediyordu. Aslına bakılırsa Marcuse, *Us ve Devrim*'deki daha kapsamlı tartışmasını önceleyerek, Nazilerin ve Hegel'in (karşıt popüler varsayıma rağmen), temelde bağdaşmadıklarını savunuyordu. Eleştirel idealizm ve varoluşçuluk aslında karşıt kutuplarda yer alıyordu.

Her halükârda, Marcuse'nin makalesinin en açık çıkarımı ve diğer Enstitü üyelerinin paylaştığı sonuç<sup>51</sup>, liberalizmin, onu ayakta tutan ekonomik temelle birlikte geri alınmaz bir şekilde ölmesiydi. Gelecek, sadece sağın totaliter otoriteryanizmine ya da solun özgürleştirici kolektivizmine dayanacaktı. Otuzlu yıllarda kutuplaşmadan kaynaklı ortaya çıkan ve Marcuse'nin daha sonra "tek-boyutlu" toplum dediği, üçüncü olasılık, savaştan önceki yıllarda Enstitü'nün çok da iyi kavrayamadığı bir olasılıktı. Frankfurt Okulu, piyasa ekonomisi sonrasında, liberal toplumun birtakım öğelerinin korunması olasılığını mümkün görmüyordu. Faşizmi orta-sınıf aşırılığı olarak görmek yerine bir sağ kanat, gerici hareketi olarak değerlendirenlerin kuşkusuz görmezden geldiği, liberalizm ile faşizm arasındaki devamlılığa vurgu yaparak<sup>52</sup>, Frankfurt Okulu, tam da onları birbirinden ayıran gerçek farkları küçümsüyordu. Faşist ideolojinin irrasyonelini temelde statükonun olumlaması olarak görmek, (rasyonelliğin terk edilmesiyle karşı çıkılan) yasal resmi korumalar, insan hakları gibi, statükonun birtakım öğelerini gözden kaçıracaktı. Faşizm ve liberalizm, "tek bir toplumsal düzen çerçevesinde" ortaya çıkmış olabilirdi; fakat bu çerçeve, çok farklı politik ve yasal sistemleri kapsayacak kadar geniş olduğunu kanıtlamıştı.

Politik otoritenin doğası hakkındaki bu varsayımları akılda tutarak, *Studien über Autorität und Familie* çalışmasını şimdi ele alabiliriz. Horkheimer'in Giriş Bölümü'nde açıkladığı gibi<sup>53</sup>, otorite sorunu ve aile, toplum teorisinin merkezinde yer almamasına rağmen, ailenin maddi yapı ile ideolojik üstyapı arasındaki çok önemli bağdaştırıcı rolü dolayısıyla, otorite sorunu hâlâ ciddi bir araştırmayı hak ediyor. Aslında Enstitü'nün yeni-Hegelci Marksizminin, otorite sorununu, ailevi ilişkilerin bir incelemesi haline

51. A.g.e., s. 121.

52. Frankfurt Okulu'nun teorisyenlerinden çok farklı bir teorisyenin orta-sınıf aşırılığı olarak değerlendirdiği faşizme ilişkin bir analiz için bakınız: Seymour Martin Lipset, *Political Man*, New York, 1960.

53. Horkheimer, "Vorwort", *Studien über Autorität und Familie*, s. xii.

getirmiş olması şaşırtıcı olmaşa gerek. Hegel için aile, topluluğun en nihayetinde dayandığı asıl etik kurumdu.<sup>54</sup> Elbette Marx'ın aileye ilişkin, incelediği toplumda somut bir şekilde ortaya çıktığı için, çok farklı bir değerlendirmesi vardı. *Das kommunistische Manifest*'te tartıştığı burjuva aile, insanlıktan çıkmış yabancılaşmanın eseri idi. Hegel'in tersine, Marx, egoist, değişim-değeri egemen güdülenmeleri besleyen bir sivil toplumun aileyi ele geçirdiğini ve onun "etik" yanını bozduğunu düşünüyordu. Marx, burjuva ailenin gerçekliğinin, onun meta karakteri olduğunu ileri sürüyordu; proleter ailenin karakteri ise, dışsal sömürü aracılığıyla bu ailenin çözülmesiydi. Göreceğimiz gibi Enstitü'nün yaklaşımı, Marx'ın daha karamsar görüşüne giderek daha çok yaklaşmasına rağmen, bu iki perspektif arasında arabulucuydu. Aynı zamanda Enstitü, Le Play, Maine ve Bachofen gibi on dokuzuncu yüzyıldaki çoğu araştırmacının ailenin genetik yapısına olan ilgisini, onların yirminci yüzyıldaki haleflerinin ailenin mevcut işlevine gösterdiği ilgiyle birleştirdi.<sup>55</sup>

*Studien*, Grossmann ve (araştırma tamamlandıktan sonra Enstitü'nün resmi bir üyesi olan) Adorno haricinde, Enstitü'nün bütün kadrosu tarafından yürütülen, beş yıllık bir çalışmanın ürünüydü. Eser, yirmilerin başında babasını bağış yapması için ikna eden, Enstitü'nün en büyük destekçisi Felix Weil'a ithaf edilmişti. Bu çalışma, teorik perspektifi ampirik araştırmalarla zenginleştiren, Horkheimer'in profesör sıfatıyla Frankfurt'ta resmi olarak işe başlama töreninde duyurusu yapılan planın ilk gerçek ürünüydü. Bir ya da iki istisna haricinde kullanılan bütün bilgiler Avrupa'da Andries Sternheim'in yönetiminde toplanmasına rağmen, *Studien*, Amerikalı Robert Lynd'in 1929'da yayımlanan *Middletown* çalışmasının etkisini kabulleniyordu. Horkheimer, teorik makaleleri kapsayan ilk bölümü; Fromm, ampirik çalışmalara ayrılan ikinci bölümü; Löwenthal, ilişkili çeşitli sorunların ayrı ayrı araştırılmasını içeren üçüncü bölümü düzenlemişti.

54. I. N. Findlay *Hegel: A Reexamination* (New York, 1958) adlı çalışmasında şöyle yazar: "Modern filozoflar arasında yalnızca Hegel, örgütlü grup yaşamının basit cinsel ve alevi temellerinin neredeyse Freudcu kavrayışına sahiptir" (s. 116).

\* *Komünist Manifesto*, Çev. Erdoğan Berktaş, Korkut Boratav, Mihri Belli, Perteve Naili Boratav, Süleyman Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2009. (ç.n.)

55. Son yüzyılda aile üzerine yakın zamandaki literatür tartışması için bakınız: Rene König, "Soziologie der Familie", *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, c. II, Stuttgart, 1969.

Bu bölümleri, geniş kapsamlı bibliyografik makaleler, İngilizce ve Fransızca özetler takip ediyordu.

Enstitü'nün teoriye verdiği önceliğe uygun olarak, *Studien*'in ilk bölümü, Horkheimer, Fromm ve Marcuse'nin teorik üç uzun makalesine ayrılmıştı. Pollock'un, otorite ilişkilerinin ekonomisine dair hazırladığı dördüncü bölüm, idari görevleri yüzünden zamanında bitirilemedi. Horkheimer, "Allgemeiner Teil" kısmında bütün kitaba ilişkin gidişatı belirliyordu. Horkheimer, modern toplumun kültürel yanını çok yakından incelemenin nedenlerini temellendirerek işe girişti. Marksist maddi altyapının merkeziğine yapılan vurguyu reddetmeksizin, Horkheimer, altyapı ile üstyapı arasında kaçınılmaz olarak varolan karşılıklı etkileşimi savunuyordu. Örnek olarak, Çinlilerin atalara tapınmasını ve Hintlilerin kast sistemini kullanarak Horkheimer, çoğunlukla gerçek sosyo-ekonomik neden ortadan kalktıktan sonra geçerli olan "kültürel gecikmeyi"<sup>56</sup> araştırıyordu. Fikirler ve davranışsal modeller nesnel, yani maddi gerekçesini kaybedebilirdi ancak hâlâ var olmaya devam ediyordu; çünkü insanlar öznel olarak ve duygusal yönden onlara bağlıydı. Ancak bu anlaşıldığı takdirde, otorite ilişkilerinin anlaşılmağı layıkıyla kavranabilirdi.

Horkheimer'ın makalesinin ikinci bölümü, burjuva dünyasında otoritenin tarihsel gelişimine ayrılmıştı. Bu bölümde Horkheimer, Enstitü'nün diğer çalışmalarında ele alınmış pek çok fikri etraflıca açıklıyordu. Horkheimer, anti-otoriteryanizme yönelik burjuva ideolojisi ile bireyin irrasyonel sosyo-ekonomik düzenin şeyleşmiş otoritesine artan boyun eğişi arasındaki çelişki üzerinde duruyordu. Bununla birlikte, Horkheimer, gerçek özgürlük için gerekli olan maddi önkoşulları yanlış yorumlayan Bakunin'in ve diğer anarşistlerin, bütüncül anti-otoriteryanizmine karşı çıkarken son derece dikkatliydi. Ancak genel ve özel çıkarlar uzlaştırıldığı vakit, anarşistlerin varlığını kabul ettiği otoritenin ve aklın formel karşıtlığı sonunda aşılmış olacaktı. Horkheimer, "Anarşizm de otoriter devletçilik de, aynı kültür dönemine aittir" diye yazmıştı.<sup>57</sup>

Bu bilgiler ışığında Horkheimer, toplumsallaşma sürecinde ailenin işlevine değinmeye başladı. Burada burjuva liberalizminin hâkim olduğu çağdaki aile ile onun çağdaş emsali arasındaki

56. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", s. 19.

57. A.g.e., s. 49.

farkı belirtiyordu. Burjuva liberalizminin hâkim olduğu çağdaki ailede, baba, çocuklar üzerinde fiziksel üstünlük gibi diğer otorite biçimlerinin yanı sıra, geçimi sağlayan kişi olarak da nesnel rolüne eşlik eden otoriteye sahipti. Bu yüzden baba, hanehalkının hem doğal hem de rasyonel başıydı. Bununla beraber, kapitalist çağın sonunda, babanın nesnel toplumsal gücünün altının oyulmasıyla birlikte, babanın otoritesi giderek daha çok ideolojik ve irrasyonel bir hal aldı. İçinde bulunduğu istikrarsız ekonomik koşuldan dolayı işçi sınıfı ailesi, bu önemli değişikliğe karşı özellikle duyarlıydı. Otoritesinin yıkılmasıyla birlikte, babanın "metafizik" aurasının yönü, aile dışındaki toplumsal kurumlara kaydı. Bu kurumlar şimdi, eski burjuva babasının bir yere kadar aldığı eleştiriden muaf olmanın tadını çıkarıyordu. Dolayısıyla, şansızlık, toplumsal nedenlerden ziyade kişisel yetersizliğe ya da doğal nedenlere dayandırılıyordu. Kendini aktif bir biçimde kanıtlamak yerine, kendi güçsüzlüğünü kaçınılmaz olarak kabul etmek, varılan sonuçtu.<sup>58</sup>

Horkheimer'in analizinin bu bölümü, kişilerarası ilişkilerin daha gelişmiş psikolojik bir kavrayışıyla zenginleştirilmesine rağmen, yine de Marx'ın burjuva aileye yönelik eleştirisinin adeta bir benzeriydi. Bununla birlikte, Horkheimer, Hegel'in toplumsal açıdan insanlıktan çıkma [*social dehumanization*] durumuna karşı etik direnme biçiminin özel bir alanı olarak, alternatif aile kavramını bütünüyle reddetmiyordu. Horkheimer'in Hegel'i eleştirdiği yer, onun aile ile sivil toplum arasındaki karşıtlığı öngörüsüz bir şekilde kabul etmesiydi. Hegel'in aile ile toplum arasında kaçınılmaz karşıtlığın bir simgesi olarak yorumladığı, Antigone'nin erkek kardeşiyle olan ilişkisi, Horkheimer için, geleceğin rasyonel toplumunun bir öngörüsüydü.<sup>59</sup> Bununla beraber, Horkheimer, Marx'ın şu anlayışına katılıyordu: Burjuva toplumunda ailevi yaşamın ve karı koca sevgisinin "negatif" ve son derece önemli eleştirel gücü, Hegel'in kavradığından daha fazla ve ciddi bir şekilde aşınmıştı. Bu eğilim, yirminci yüzyılda daha çok göze çarpıyordu. Örneğin, Bachofen'in anladığı anlamda anaerki bir ilkeye, mevcut patriarkal toplum adına basitçe karşı çıkmak, kadının modern yaşamdaki rolünün ustaca dönüşümünü görmezden gelmek de-

58. ZFS'deki (VI, I, 1937) "Zum Gefühl der Ohnmacht" başlıklı sonraki makalede Fromm, artan güçsüzlük duygusunun sonuçlarını ve nedenlerini araştırıyordu.

59. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", s. 66.

mekti. Strindberg ve Ibsen'in kendi oyunlarında gösterdikleri gibi, Horkheimer da, burjuva toplumundaki kadınların kurtuluşunun, bir zamanlar farz edildiğinden daha az özgürleşmeyi sağladığını ileri sürüyordu. Pek çok durumda kadınlar, sistemi benimsemiş ve kocalarına tam bağımlılıkları yüzünden, muhafazakâr bir güç haline gelmişlerdi. Aslına bakılırsa, samimiyetin, benimsemenin ve sevginin, geleneksel anaerik etişindeki üstü kapalı alternatif toplumsal düzenin imkânına rağmen, çocuklar, annelerinin dizinde egemen düzene itaat etmeyi öğreniyorlardı.

Kısacası, Horkheimer, aile ile toplum arasında diyalektik bir ilişkiyi kabul ediyordu; bu hem güç katan hem de çelişki yaratan bir ilişkiydi ama bu ilişki geriletken bir negatif unsur da barındırıyordu. Bu yüzden Horkheimer makalesini, kötümser bir notla bitiriyordu: "Otoriter karakterlerin eğitimi... gelip geçici görünüşlere değil, görece kalıcı bir koşula bağlıdır... Genelliğin, tikelliğin ve bireyselliğin diyalektik bütünlüğü şimdi birbirini destekleyen güçlerin birliği olarak ortaya çıkmıştır."<sup>60</sup> Horkheimer'in bu makalesinin ve bir bütün olarak *Studien* çalışmasının en önemli sonucu, toplumsallaştırma sürecinde ailenin rolünün dönüşümüydü. Ailenin "negatif", toplum-karşıtı işlevinin düşüşe geçmesi yüzünden, bireyler toplumdaki diğer kurumlar tarafından daha doğrudan bir yolla toplumsallaştırılıyordu. Enstitü'nün kitle kültürü tartışmasını incelediğimizde göreceğimiz gibi, toplumsallaştırmanın bu faktörleri, değişime karşı modern toplumlar öncesindekinden daha zeki ve dirençli olan bir çeşit "otoriter kişilik" yaratmak noktasında araçsal özellikteydi. Ailenin içinde bulunduğu kriz, Enstitü üyeleri ve onlardan etkilenen psikolog Alexander Mitscherlich<sup>61</sup> gibi başkaları tarafından, daha sonraki çalışmalarda defalarca ele alınacak olan bir konuydu.

*Studien* çalışmasının teorik kısmındaki ikinci makalenin, Fromm'un "Sozialpsychologischer Teil" [Sosyal Psikoloji Bölümü] başlıklı makalesinin, Enstitü'nün gelecekteki çalışmalarında, ayrıca büyük bir anlamı ve önemi vardı. Üçüncü Bölüm'de anlatıldığı gibi, otuzların ortasında Fromm'un ortodoks psikanalize

60. A.g.e., s. 75-76.

61. Frankfurt Üniversitesi'yle bağlantılı olan bir psikanalist ve Sigmund Freud Enstitüsü'nün müdürü olan Mitscherlich, savaştan sonra Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nden çok etkilenmişti. Çalışması, *Society without the Father*, (Çev. Eric Mosbacher, New York, 1970) Frankfurt Okulu'nun sosyal psikolojiyle ilgili daha önceki çalışmalarına minnettarlığını gösteriyordu.

karşı tutumu fazla değişkendi. Sonuç olarak, Fromm'un makalesi, Freud'a karşı belirli bir duygu karmaşasını ifade ediyordu. Makale, şu kabulde başlıyordu: Freud'un kitle psikolojisi teorisi ve süper-egosu, otoritenin genel bir psikolojik analizini yapmak için en iyi başlangıç noktasıydı. Ancak bunu söyledikten hemen sonra Fromm, psikanalitik teoride gördüğü eksikliklere hızlıca dikkat çekmişti. Fromm, Freud'un gerçeklik ilkesini bazen rasyonel egoya bazen ise süper-egoya yüklediğini; oysa sağlıklı bir toplumda bunun sadece rasyonel egoya ait olması gerektiğini savunuyordu. Özdeşleşme faydalı analitik bir araç olmasına rağmen, Freud, aynı zamanda süper-egonun ilk kaynağı olarak özdeşleşme kavramı konusunda da çok basite kaçıyordu.<sup>62</sup> Fromm, Freud'un özellikle çocuğun babasıyla olan özdeşleşmesini sadece Oedipus kompleksine ve iğdiş edilme korkusuna dayandırmakla hata yaptığını söyleyerek devam ediyordu. Fromm, otorite ilişkisini etkileyen, özellikle başka sosyo-ekonomik faktörlerin olduğunu ileri sürüyordu.

Aşına bakılırsa, toplumun ilerlemesinin, idin toplumsal olarak tehlikeli dürtülerini bastırmak suretiyle, ego ve süper-egonun göreceli gücü üzerinde büyük bir etkisi vardı. İnsanoğlunun üretim güçlerinin gelişmesi sayesinde, insanın hem içindeki hem de dışındaki doğa üzerindeki kontrolü artmıştı. Bu, insanın, geleneksel olarak oluşmuş süper-egodan ziyade ego tarafından yönetilen rasyonel bir toplum yaratma kapasitesinin artması anlamına geliyordu. Ancak Freud, ego gelişiminin aktif tarafını ihmal etmiş ve onun uyumlu niteliğine aşırı vurguda bulunmuştu.<sup>63</sup> Fromm, güçlendirilmiş bir ego sayesinde, irrasyonel kaygıdan sıyrılmaya en yüksek seviyeye çıkarılacak ve süper-egodan türeyen otorite azaltılacak diyerek devam ediyordu. Diğer yandan, eğer toplumsal ilişkiler üretici güçlere ayak uyduramazlarsa, güçlü bir egonun gelişimi engellenmiş olacaktı ve bu da süper-egoda kökenini bulan irrasyonel otoriteye doğru bir gerilemeye yol açacaktı. Ferenczi'nin göstermiş olduğu gibi, hipnotik durumlarda ego kaybı, terapist ile hasta arasında aalıkça irrasyonel olan bir otorite ilişkisine neden oluyordu.

Bununla beraber Fromm, bazı insanların hevesli bir şekilde otoriteyi sahiplenmesinin bir açıklaması olarak verilen, egonun yitirilmesi anlayışından, tam anlamıyla memnun değildi. Ne de

62. Fromm, "Sozialpsychologischer Teil", s. 84.

63. A.g.e., s. 101.

Fromm, mesela McDougall ya da Vierkandt'ın doğru varsayıdıkları itaat olgusunun doğuştan gelen itkisini kabul ediyordu.<sup>64</sup> Alternatif olarak, Fromm, kendi tarihsel nedensellik [ilkesini], büyük ölçüde Freud'a dayanan psiko-seksüel kavramlarla birleştirmeye çabaladı. Daha sonra *Özgürlükten Kaçış*'ta ortaya atacağı savını önceleyen Fromm, otoriter kişiliğin özü olarak sado-mazoşist karakteri önermişti. 1936'da Fromm, otoriter kişiliği öncelikli olarak cinselliğe dayandırdı; oysa daha sonraki formülasyonunda, otoriter kişilik, yabancılaşma ve sembiyotik ilişkinin "varoluşçu" kategorilerine dayandırıldı.<sup>65</sup>

Fromm, hem mazoşizmin hem de sadizmin, birleşik karakter sendromunun parçası olduğu konusunda, hiyerarşiye ve bağımlılığa dayanan otoriter toplumun bu sendromun ortaya çıkma olasılığını artırdığını ekleyerek, Freud'a katılıyordu. Fromm böylesi toplumlarda mazoşizmin "kaderin", "olguların" gücünün, "görevin", "Tanrı iradesinin" ve benzerlerinin pasif olarak kabul edilmesinde, kendisini açıkça gösterdiğini ileri sürüyordu.<sup>66</sup> Bütün yönleriyle anlatmak zor olsa da, aşağılık duygusundan alınan hazlar [*pleasures of inferiority*], olumsuz anlamda bireyin kaygılarından azade olmasından, olumlu anlamda iktidara dahil olma duygusundan kaynaklanıyordu. Fromm'a göre aşağılık duygusundan alınan bu hazlar, aynı zamanda, heteroseksüellik ve genital cinselliğin zayıflığı ile pregenital, özellikle de anal ve libidinal aşamalara geri çekilmeyle ilişkiliydi. Yukarıdaki güçlerle, bedensel olmaktan çok tinsel olan, homoseksüel özdeşleşme, sado-mazoşist otoriteryanizmin başka bir özelliği idi. Sendromun bu ikinci yönü özellikle, erkeklerin doğası gereği kadınlardan üstün olduğunun varsayıldığı ve bu yüzden mazoşist sevgi nesnelere dönüştürüldüğü patriarkal kültürde göze çarpıyordu.

Fromm, makalesini otoriteye karşı verilen tepki biçimlerini tartışarak sonlandırıyor. Bu noktada, Fromm, asıl karakterdeki gerçek değişimi göstermeksizin basitçe irrasyonel otoritenin yerine başkasını koyan, "ayaklanmalar" ile bu tarz bir değişimi yansıtan "devrimler" arasında ayırım yapmıştı. Fromm'un fazla alışıldık olmadığını kabul ettiği devrimler, irrasyonel sado-mazoşist oto-

64. *A.g.e.*, s. 110.

65. Bakınız 3. Bölüm, s. 99.

66. Mazoşist pasiflik ile ilgili bu semptomları "Zum Gefühl der Ohnmacht" çalışmasında ayrıntılandırdı (s. 117).

ritenin tatlı sözlerine güçlü bir şekilde karşı duran bir egoya işaret ediyordu. Rasyonel ve demokratik toplumlarda, ortaya çıkan liderler, metafizik ve doğuştan gelen üstünlükten ziyade yetenek, deneyim ve tarafsızlığa dayanan bir otoriteden hoşlanıyordu. Bu nedenle, otorite karşıtı dürtülerin hepsi meşru değildi. "Ayaklanmalar", her türlü otoriteye karşı en düşmanca görüldüğü zamanda bile bireyin, gerçekten seveceği yeni irrasyonel bir otoriteyi arıyor olduğu sahte özgürlüklerdi. Böylece, kızgın anarşist ile sert otorite yanlısı, ilk bakışta görüldükleri gibi birbirlerinden o kadar da uzak değillerdi. Bu durum çoğunlukla, görünüşte özgürlükçü anarşistin, otoriteyle birdenbire sarmaş dolaş olmasını açıklıyordu.

Fromm'un *Studien*'in teorik bölümüne yaptığı katkı, güçlü bireysel ego, olgun heteroseksüel genital cinsellik ve rasyonel, demokratik bir toplumun uzlaştırılma olasılığının desteklenmesi konusunda iyimser bir etki yaratmıştı. Daha önceki bölümde tartıştığımız gibi, sonraki yıllarda bir yandan cinselliğin öneminin onun gözünde azalması ve diğer yandan onun bu konumuna olan bağlılığı, Fromm ile Enstitü'nün diğer üyeleri arasına gittikçe mesafe girmesine neden oldu. Horkheimer ve Adorno, göreceğimiz gibi, Fromm'un şiddetle desteklediği, doğaya egemen, rasyonel egoyu sorgulamaya başladı. Marcuse, daha önce gördüğümüz gibi, heteroseksüel genital cinsellik anlayışının, iyi bir toplumla en çok uyum sağlayan ruhsal sağlık standardı olarak görülmesini reddediyordu. Ancak otuzlarda, Enstitü'nün bütün üyeleri, ufak tefek sınırlamalarla, Fromm'un psiko-sosyal ütopyasının genel hatlarını kabul ediyordu.

Ellilerde Fromm'un en açıksözlü muhalifi haline gelecek olan Marcuse, Freud'u henüz ciddi bir biçimde incelemiş değildi. Marcuse'nin *Studien*'in teorik bölümüne katkıda bulunduğu makalesi, otorite teorilerinin basit, anlaşılır, entelektüel bir tarihiydi. Bahsi geçen kitap<sup>67</sup> için yazdığı, bir bibliyografi de içeren bu makalesi, sadece psikolojiye kayıtsızlığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda psikolojik kategorilere dayanan Enstitü'nün ampirik çalışmalarına ilgisinin olmadığını da ortaya koyuyordu. Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri arasında Marcuse, ampirik olana en az

67. Marcuse, "Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933", *Studien über Autorität und Familie*.



eğilimli olardı; ki bu, sonraki yıllarda onu eleştirenlerin bıkip usanmadan tekrarladıkları bir şeydi.<sup>68</sup>

*Ideengeschichtlicher Teil*'da [Düşünce Tarihi Bölümü] Marcuse, *Zeitschrift*'teki makalelerde ele alınmış konuların çoğunu geliştirmişti. Marcuse bir kez daha, burjuva teorisyenlerinin çoğunlukla kabullenemedikleri, özgürlük ile otorite arasındaki içsel bağa vurgu yaparak işe koyuldu. Marcuse alternatif olarak, bu teorisyenlerin, karakteristik olarak en çok Kant tarafından formüleleştirilip, iç ile dış benliklerin ayrılması anlamına gelen, negatif özgürlük kavramını önerdiklerine işaret ediyordu. İç özerklik, dış heteronomi pahasına korunuyordu. Burjuva teorisinin anti-otoriter iddiaları, bu teorinin egemen toplumsal düzene verdiği metafizik yaptırımı gizliyordu. Kapitalizmin yönetimi altında bu düzen, ister istemez irrasyonel kalıyordu.<sup>69</sup>

Akabinde gelen bir dizi kısa ve öz, düşünce tarihine ilişkin taslakta Marcuse, negatif özgürlüğün klasik biçimlerini, Reformasyon ve Kant'ın düşüncesinde ortaya çıktıkları şekliyle, ana hatlarıyla anlatıyordu. Bununla beraber, "burjuva" teorisiyle ilgili Enstitü'nün herhangi bir tartışmasında da düşüncelerine nadiren yer verilen Hobbes, Locke, Hume ve Rousseau gibi teorisyenler atlanmıştı.<sup>70</sup> Bunun yerine, bu tarihsel taslaktan sonraki bölümler, hem solda hem de sağda, burjuva özgürlük kavramına meydan okuyan Hegel, Burke, Bonald, de Maistre, Stahl ve Marx gibi düşünürlerle ayrılmıştı. Marcuse, liberal özgürlük ve otorite fikrinin, bu düşünürlerin totaliter haleflerine nasıl dönüştüğünü saptayarak konuyu noktalıyordu. Bu konuda, Marcuse, Sorel ve Pareto'nun çalışmalarına yoğunlaşmıştı: Marcuse'ye göre, onların elitizm teorileri, hem faşist "liderlik ilkesi"ni hem de Leninci parti kavramını önceliyordu. Marcuse, totaliter teorinin özünün, irrasyonel formalizm olduğunu söyleyerek devam ediyordu. Otoritenin kaynağı, artık evrensel hukuk ya da toplumsal üstünlük

68. Örneğin Alasdair MacIntyre'nin, onun çalışmasıyla ilgili çok sert yaklaşımı için bakınız: *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, New York, 1970.

69. Marcuse, "Ideengeschichtlicher Teil", *Studien über Autorität und Familie*, s. 140.  
70. Enstitü, genel olarak Antik Yunanlara, Descartes'a, Kant'a ve Hegel'e, çeşitli yaşam felsefesi yanlısı filozofa ve modern fenomenologlara yoğunlaşmak konusunda Alman akademik felsefesiyle hemfikirdi. Ortaçağ felsefesinin çoğu görmezden gelinmişti ve ampirist gelenek çoğunlukla, onunla ilişkisini kesmek amacıyla bir bütün olarak tartışılıyordu. Ancak Marcuse, Columbia'daki derslerinde Hobbes, Locke ve Rousseau'yu tartışmıştı (Löwenthal'dan bana gelen, 15 Ağustos 1970 tarihli mektup).

anlayışına değil, daha çok "doğal" ya da ırksal [ırka dayanan] hakka dayanıyordu. Totaliter teorinin özü, tam anlamıyla pozitif içerikten yoksundu; onun bütün kavramları, anti-liberalizm ya da anti-Marksizm gibi karşıt-kavramlardı. İçsel, "negatif" özgürlüğün burjuva özel alanı, yalnızca heteronom otoriteye itaate izin vererek, ortadan kaldırılmıştı.

Teorik bölümdeki üç makale de, açıkça görülüyor ki birbiriyle eşgüdüm içinde hazırlanmıştı. Makalelerin hepsi, toplumsal düzenin irrasyonelliğinin arttığını ve bunun doğal sonucu olarak da, politik olsun diğer açılardan olsun, rasyonel otoritenin gerilediğini saptıyordu. Diğer yandan, üç makale de, genel otorite ile özel çıkarın uzlaştırıldığı bir toplumsal düzenin olasılığına duydukları kesin güveni dile getiriyordu. Sonuç olarak, bu makaleler, en çok Horkheimer'ın makalesinde dile getirilen, ailenin, bu olasılığın yanında yer alan bir temsilci olmayı hızla bırakacağı yönündeki umutsuzluk fikrini paylaşıyordu.

Bu sonuçların önemine ek olarak, *Studien*'in hemen sonrasında Enstitü'nün ampirik çalışması üzerine bir rapor sunulmuştu. Takviye ve değişiklik kaynağı olabilecek bu araştırmalar, hiçbir zaman gerçekten, Enstitü'nün teorik spekülasyonlarının asıl gerekçesi olmadı. Daha önce belirttiğimiz gibi Eleştirel Teori, bir yöntem olarak sürekli saf tümevarıma karşı çıkmıştı. Horkheimer ve diğerleri bu durumu şöyle açıklıyordu: "Üstelik bu alandaki deneyimiz sınırlı olduğu ve anketleri cevaplandırma aşaması bilhassa Avrupa'da zorluklarla karşılaştığı için, bu ampirik araştırmalar büyük ölçüde bir deney niteliği taşıyordu. Hiçbir yerde bulgular genelleştirilmedi. Anketlerin, istatistiksel olarak inandırıcı olabilmesi için, yeterli sayıda olmadığı düşünülüyordu. Bu anketler, sadece günlük hayatın olgularının izini sürmek için tasarlanmıştı ve öncelikle tipolojik sonuçların materyali olarak işlev görmesi için hazırlanmıştı."<sup>71</sup> Şüphesiz Fromm, bu anketlerin geçerliliğine daha olumlu bakıyordu<sup>72</sup>; ancak Horkheimer'ın fikirleri baskın çıkmıştı.

Çok parçalı ve [çok] genel kalmalarına rağmen, bu ampirik çalışmalar yine de, otoriteyle ilgili sonraki bütün araştırmalarında Enstitü'ye yardımcı olacak değerli metodolojik bir deneyim

71. Bu alıntı, *Studien über Autorität und Familie* (s. 901) çalışmasının sonundaki İngilizce özetten alınmıştır.

72. Fromm'dan bana gelen, 14 Mayıs 1971 tarihli mektup.

sağlamıştı. Amerika'daki işsizlerin ruhsal durumu hakkında kısa bir önrapor haricinde, *Studien*'de tartışılan bütün ampirik çalışmalar, Almanya'dan ya da hemen ardından diğer ülkelerden sınır dışı edilmeden önce, Avrupa'da yapılmıştı. En kapsamlı çalışma, Fromm'un, işçilerin ve büro çalışanlarının psikolojik durumlarını araştırmak için geliştirdiği anketlere dayanıyordu. Daha önce bahsedildiği gibi, üç bin orijinal anketten sadece yedi yüz tanesi kurtarılmış olmasına rağmen, öyle görünüyor ki, bu anketler, otoriter, devrimci ve değişken diye tanımlanabilecek psikolojik tiplerin üç parçalı bölünmesini destekleyecek kadar yeterli çeşitlilikteydi. (Dikkat edilirse, "otoriter" tipin antitezi "devrimci" olarak adlandırılıyordu. *Otoriteryan Kişilik* ortaya çıktığında, yani Enstitü'nün Amerika'da on yıldan fazla bir zaman geçirmesinden sonra, bu antitez "demokratik" olarak değişmişti ve bu değişiklik, onun devrimci tutkusuna düşen gölgeyi yansıtıyordu.) Ne nicel genellemeler bu materyallerden elde ediliyor ne de Naziler iktidara geldiğinde, bu materyaller Alman işçi sınıfının daha sonraki performansıyla ilişkilendirilmeye çalışılıyordu.

Benzer şekilde diğer çalışmalar da, kendi sonuçları açısından çekingendi. 1932'de, Alman hekimlerin cinsel ahlakla ilgili tutumlarına dair yapılan ankete sadece üçte bir oranında cevap verilmişti. Dolayısıyla, Hollanda'dan Karl Landauer'in gözlemleriyle sürdürülmüş, temsili örnekler olmuş olsa da, bu materyalleri genelleştirecek hiçbir girişimde bulunulmadı. Ayrıca gençlerdeki otorite modelleriyle ilgili ikili bir çalışma analiz edilirken, buradaki bulgular daha kapsamlı olmasına rağmen, dikkatli davranılmıştı. Anketler, hem farklı ülkelerden gençlik uzmanları hem de gençlerin kendileriyle yapıyordu. Gençlik uzmanlarıyla ilgili anketler, Andries Sternheim ve Heidelberg'de öğrenci olduğu günden beri Fromm'un arkadaşı ve Enstitü'nün genç kadrosunun yeni üyesi Ernst Schachtel tarafından özetlenmişti.<sup>73</sup> Jay Rumney, Enstitü'nün hâlâ sürmekte olan Londra şubesinin yürüttüğü İngiliz uzmanlarla ilgili ayrı bir çalışmanın kısa açıklamasını bu çalışmaya eklemişti. Bunu, İsviçre, Fransa ve İngiltere'de, gençlerle ilgili anketlerin raporları takip etti. Käthe Leichter, kısa süre içinde Enstitü'nün işleriyle son derece haşır neşir olan, Viyana'dan mülteci Paul Lazarsfeld'in metodolojik yardımlarıyla, İsviçre araştırmalarını yönetti. Paris'te, Jeanne Bouglé ve Anne Weil'in

73. Ernst Schachtel ile görüşme, New York, Haziran 1970.

rapor haline getirdiği ve Londra'da bir kez daha Rumney'in yazdığı araştırmalar daha tamamlanmamıştı. *Studien* çalışmasının ampirik bölümüne yapılan son katkı ise, daha sonra geri döneceğimiz Mirra Komarovsky'nin sonraki bir çalışmasını önceleyen, Fransa ve Amerika'daki işsizliğin etkileriyle ilgili ilk çalışmaların raporlarıydı.

Fromm, işçilerin otoriteryanizmi üzerine gerçekleştirdiği projesinden belirli metodolojik sonuçlar çıkarabilmişti.<sup>74</sup> İlki, analizin temeli olarak, yalıtılmış cevaplar yerine cevapların bütün olarak ele alınma gerekliliği idi. Daha evvel belirttiğim gibi, buradaki amaç, ankete katılanların asıl karakterlerini ortaya çıkarmaktı; bu ise ancak katılımcının anketteki bütün sorulara verdiği cevapları bir küme olarak ele alıp diğer kümelerle karşılaştırarak açığa çıkarılabildi. Bununla birlikte, bu, tümevarımsal genellemeden daha fazla bir şeyi gerektiriyordu. Fromm bunu şöyle ifade etmişti: "Bu tiplerin oluşumu, araştırmanın materyallerinden etkilenildiği ve sürekli olarak bu materyallerden ayrı tutulması gerektiği sürece, bu tipler yalnızca sınıflandırmayla elde edilemez, tam tersine gelişmiş psikolojik bir teoriyi varsayarlar."<sup>75</sup> Fromm'un daha önceden betimlediği sado-mazoşist karakter, bu tarz bir teorinin ürünüydü. Fromm, anketlerden elde edilen bulguları teorik bir modelle ilişkilendirmenin yorumlama yeteneği gerektirdiğini kabul ediyor fakat eğer titiz bir çalışma yürütülürse, materyallerin çarpıtılmasına yol açmayacağını söylüyordu. Başka destekleyici kanıt, hatta Schachtel'in karışık sonuçlarla birlikte kullanmaya çalıştığı grafoloji bile, başarılı bir biçimde kullanılabilirdi.

Bazı özel cevaplar ile daha genel karakter tipleri arasında bağıntılar bir kez kuruldu mu, bu bağıntılar, toplumsal sınıf ya da dini inanç gibi diğer verilerle ilişkilendirilebilirdi. Ancak önemli olan nokta şuydu: Bütün ampirik işlemlerin arkasında genel bir teori mutlaka olmalıydı. Fromm, elbette Eleştirel Teori'nin bu anlamda en verimli olduğu işaret ediyordu. Aslına bakılırsa, Schachtel'in *Zeitschrift*'in sonraki bir makalesinde ayrıntılarıyla tartışacağı gibi,<sup>76</sup> Amerikalılara yönelik kişilik testleri, bu testlerin anti-teorik temeli yüzünden elbette yeterli olmayacaktı. Ayrıca

74. Fromm, "Geschichte und Methoden der Erhebungen", *Studien über Autorität und Familie*, s. 235-238.

75. *A.g.e.*, s. 235.

76. Ernst Schachtel, "Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'", *ZFS* VI, 3, 1937.

daha genel olan bu sonucu, daha özel sonuçlar takip ediyordu; fakat açıkça Enstitü'nün ampirik girişimleri, en azından, içerik analizi ve yansıtılmalı testlerinin yararlı bir biçimde kullanıldığı sonraki çalışmalarıyla karşılaştırıldığında, hâlâ diğerlerine nazaran ilkel bir aşamadaydı.

*Studien*'in, Löwenthal tarafından düzenlenen üçüncü bölümü, neredeyse çoğunun monografik uzunlukta olduğu on altı çalışmayı içeriyordu.<sup>77</sup> Toplamda dokuz yüz sayfadan fazla olan kitapta yer olmadığından, bunların çoğu özet halinde sunulmuştu ve benzer bir sıkıntıdan dolayı elinizdeki kitapta bu çalışmalar ayrı ayrı ele alınamayacaktır. Pek çok makale özellikle, teorik bölümde ihmal edilen, ekonominin aile üzerindeki etkisini ele alıyordu. Diğerleri, farklı ülkelerde ailevi ilişkileri içeren hukuksal sorunları işliyordu. Dikkat çekici biçimde, bir bütün olarak *Studien*'de olduğu gibi bu bölümde de, anti-semitizm ve onun otoriteryanizmle olan ilişkisine dair çalışma eksikti. Daha önce söz ettiğimiz gibi, belki de bu, Enstitü'nün Yahudi sorununu genel anlamda küçümsemesinin bir yansımasıydı. Pollock'a Yahudi sorunu sorulduğunda şöyle yanıtlamıştı: "Kimse onu reklam yapmak istemedi."<sup>78</sup> Ayrıca, Enstitü'nün üyelerinin büyük çoğunluğu Yahudi kökenli olduğu için, belki de gereksiz yere onlara dikkat çekilmesini istemiyordu. Neden ne olursa olsun, bu ilgisizlik uzun sürmedi. 1939'da

77. Bu çalışmalar şunlardır: Karl A. Wittfogel, "Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familien-Autorität"; Ernst Manheim, "Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie"; Andries Stemheim, "Materialen zur Wirksamkeit ökonomischer Faktoren in der gegenwärtigen Familie"; Hilde Weiss, "Materialen zum Verhältnis von Konjunktur und Familie"; Gottfried Salomon, "Bemerkungen zur Geschichte der französischen Familie"; Willi Strelewicz, "Aus den familienpolitischen Debatten der deutschen Nationalversammlung 1919"; Ernst Schachtel, "Das Recht der Gegenwart und die Autorität in der Familie"; Harald Mankiewicz, "Die Entwicklung des französischen Scheidungsrechts" ve "Die Rechtslage der in nichtlegalisierten Ehen lebenden Personen in Frankreich"; Zoltan Ronai, "Die Familie in der französischen und belgischen Sozialpolitik"; Hubert Abrahamsohn, "Die Familie in der deutschen Sozialpolitik"; Paul Honigsheim, "Materialen zur Beziehung zwischen Familie und Asozialität von Jugendlichen"; Kurt Goldstein, "Bemerkungen über die Bedeutung der Biologie für die Soziologie anlässlich des Autoritätsproblems"; Fritz Jungmann, "Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung" (Judgmann, o dönemlerde Londra'da yaşayan Franz Borkenau'nun kullandığı takma isimdi. Bu onun Enstitü'ye yaptığı son katkıydı); Marie Jahoda-Lazarsfeld, "Autorität und Erziehung in der Familie, Schule und Jugendbewegung"; Curt Wornann, "Autorität und Familie in der deutschen Belletristik nach dem Weltkrieg".

78. Pollock'la yapılan, Mart 1969 tarihli görüşme.

Horkheimer, en umutsuz makalelerinden biri olan "Die Juden in Europa"<sup>79</sup> başlıklı çalışmasını yayımladı ve Enstitü, anti-semitizm ile ilgili büyük bir çalışma için planlar yapmaya başladı. Önceden tasarlandığı biçimiyle hiçbir zaman tamamlanmamış olsa da, bu plan, kırklı yıllarda birçoğunun yanı sıra anti-semitizm sorununu ele aldığı, kısmen Enstitü'nün yönettiği "Studies in Prejudice" adlı çalışmanın habercisi niteliğindedi. Enstitü'nün kurucularının, yirmilerin başında Enstitü'yü desteklemesi için Hermann Weil'i ikna etmek maksadıyla öne sürdükleri hedef, gerçekten de yirmi yıl kadar gerçekleştirilmeden kaldı; yani Enstitü, ilk *Studien*'de otoriteryanizmi açıklamaya giriştikten çok sonra bu hedefi gerçekleştirebildi. Gene de, Enstitü'nün ilk ortak çabasının sağladığı deneyim olmaksızın, birçok başka sorunla ilgili çalışması gibi bu meseleye ilişkin sonraki çalışmasının da gerçekleşmesi pek mümkün olmazdı.

*Studien*, Enstitü'nün gelişiminde önemli bir halkayı oluşturmaya rağmen, bu çalışmanın dış dünya üzerindeki etkisi karışıktı. Çalışma büyük ölçüde Almanya'da ortaya çıktığından dolayı, Amerikan akademi topluluğu, bu çalışmanın bulgularını ve yöntemini benimsemekte geri kaldı. New School'un Hans Speier yönetimindeki dergisi *Social Research*'te, çalışmaya yönelik oldukça düşmanca bir eleştirinin yayımlanması da bu süreci zorlaştırmıyor değildi.<sup>80</sup> Sadece, Enstitü'nün Marksist rengi New School'un öfkelerini üzerine çekmekle kalmamış, aynı zamanda onun Freud'a duyduğu büyük ilgi de onu bir hayli öfkelenmişti. Gestalt psikolojisinin kurucusu Max Wertheimer, 1934'ten, hayatını kaybettiği 1943 yılına kadar New School'un psikologlarının en kıdemlisiydi. Wertheimer'ın psikanalizi hor görmesi, Speier'in hakaretler yağdıran eleştirisine de yansımıştı. Önceki bölümde söz ettiğimiz gibi, Marx ile Freud'un birleştirilmesi, 1930'larda sadece New School'da değil birçok yerde hâlâ alay konusuydu. Dolayısıyla *Studien*'in kabul görmesi de hiç öyle acısız olmamıştı.

Enstitü'nün otoriteryanizm meselesine olan ilgisi, *Studien*'in tamamlanmasından sonra da değişmedi. Nazi tehdidi arttıkça, Enstitü çok daha yoğun bir şekilde bu meseleyi anlamaya çalıştı. Bu çabanın sonuçları, gelecek bölümde işleyeceğimiz tartışma-

79. Horkheimer, "Die Juden und Europa".

80. Hans Speier'in "Studien über Autorität und Familie" yapıtının incelenmesi, *Social Research* III, 4, Kasım 1936, s. 501-504.

yı destekleyecek kadar zengindi. Ancak Almanya'nın durumuna odaklanmadan önce, Enstitü'nün otoriteryanizmle ilgili tüm araştırmalarını açıklığa kavuşturmalıyız. Aslında Enstitü'nün Nazizmi yorumlamasındaki anahtar öğelerden biri, fenomenin bir bütün olarak Batı uygarlığındaki genel eğilimlerden yalıtılmaya-çağına olan inançtı.

Enstitü daha da ileri giderek, Batı uygarlığına ait krizi küresel bir bağlama yerleştirmeye çalıştı. Bu noktada Enstitü, çalışmasının hedefini genişletmek için, Avrupa dışındaki konularla ilgilenen uzman kişilere başvurdu. Ancak bu uzmanların kullandığı yöntem, *Studien*'de uygulanan yöntemden farklılaşıyordu. Bu durum özellikle, daha önce Eleştirel Teori'ye olan uzaklığı vurgulanan Karl August Wittfogel'in çalışması için geçerliydi. Wittfogel ve Horkheimer'in yaklaşımları arasındaki uçuruma rağmen, Wittfogel'in Çin ile ilgili çalışmaları, 1930'larda belli bir düzen içerisinde *Zeitschrift*'te yayımlanmıştı.<sup>81</sup> 1935'ten sonra Uzakdoğu'da neredeyse üç yıl süren araştırmasıyla zenginleşen, Wittfogel'in çalışması, Enstitü'nün iç çevresinin öncüllerinden çok, ortodoks Marksist öncüllere dayanmaya devam etti. Enstitü, çalışmasını finanse etmesine rağmen, Wittfogel aynı zamanda Rockefeller Foundation ve Institute of Pacific Relations gibi kurumlardan da destek alıyordu. Kırklarda Wittfogel, hem ideolojik olarak hem de finansal anlamda gittikçe Enstitü'den kopmaya başladı. Fakat Çin'den dönükten sonraki birkaç yıl içerisinde, onun bu bağlantısı, Amerikan akademik dünyasıyla kurulan bir bağ olarak değerlendirildiğinden, takdir görüyordu. Enstitü'nün o yıllara ilişkin kısa tarihsel raporları, kapsamlı bir şekilde onun çalışmasından bahsediyordu ve Wittfogel, Columbia, Extension Division'da, Enstitü'ye ait ders serilerinde dikkat çeken bir biçimde gösteriliyordu. 1940'ta Esther Goldfrank ile gerçekleştirdiği üçüncü evlilikten sonra, onun Enstitü'deki rolü yavaş yavaş azalmaya başladı, ta ki 1947'de bu rol bütünüyle kaybolana kadar.

81. İddialı projesi olan Çin tarihi ve toplumuyla ilgili yazacağı bir dizi kitabın parçası olan, Wittfogel'in makaleleri arasında şunlar vardı: "The Foundations and Stages of Chinese Economic History", *ZFS* IV, I, 1935 ve "Die Theorie der orientalischen Gesellschaft", *ZFS* VII, I, 1938. Çalışmasının çoğunda, ikinci eşi Olga Lang ona yardımcı olmuştu; Olga Lang'ın, *Chinese Family and Society* (New Haven, 1946) adlı yapıtı, Institute of Pacific Relations ve Enstitü'nün himayesinde yayımlanmıştı. Wittfogel'in yapıtı gibi bu çalışmada da, Profesör Land'ın bir sohbetle bana ilettiği kadarıyla gerçekten Eleştirel Teori'nin yöntemine başvurmamıştı (New York, Haziran, 1970).

Enstitü'nün kurucularından Felix Weil, Enstitü'nün otoriteyle ilgili Avrupa dışındaki çalışmalarına büyük katkı sağlayan diğer bir katılımcıydı. Weil, Horkheimer'in grubuyla hiçbir zaman ideolojik ya da politik temelde ayrı düşmemesine rağmen, Eleştirel Teori'den çok az etkilenmişti. Doğduğu günden beri çok iyi bildiği ülke olan Arjantin'e dair incelemesi *Argentine Riddle*<sup>82</sup>, 1944'te New York'ta Enstitü'nün desteği olmaksızın yayımlandı. Wittfogel'in Çin tarihiyle ilgili hayranlık uyandırıcı araştırmalarında olduğu gibi, *Studien* çalışmasındaki yöntemin, *Argentine Riddle*'i ne kadar etkilediğine dair çok az kanıt vardı.

Enstitü'nün metodolojik etkisini gösteren, Amerika'daki ilk çalışma, 1940'ta yayımlanan, Mirra Komarovsky'nin *The Unemployed Man and His Family*<sup>83</sup> [İşsizler ve Aileleri] çalışmasıydı. 1935-1936 yılları arasında Newark'ta yürütülen araştırmanın doğal sonucu olan bu çalışma, Paul Lazarsfeld ile Research Center of the University of Newark'ın ortak çabasının ürünüydü.<sup>84</sup> Projeyi finansa etmek için Enstitü'nün desteğini alan Paul Lazarsfeld, Giriş kısmını yazdı ve bundan önce *Zeitschrift*'te ana hatlarıyla belirttiği tipoloji sınıflandırmalarına yardım etti.<sup>85</sup> Proje, Buhran'ın aile hayatı üzerindeki etkilerini araştırmak için, nicel tekniklerden ziyade nitel teknikleri kullanıyordu.

Bu çalışma, Emergency Relief Administration'ın [Acil Yardım Yönetimi] önerdiği elli dokuz aile üzerinde, işsizliğin etkisini ele alıyordu. Ailenin farklı üyeleriyle, ailevi ilişkilerdeki değişiklikleri ortaya çıkarmak için hazırlanmış bir dizi görüşmeler yapıldı. Genel olarak, çıkan sonuçlar, çağdaş ailenin otoritesinin düşüşü hakkında *Studien*'in savını doğruluyordu. Ayrıca bu sonuçlar, kitle toplumunda insanın artan atomize oluşuna işaret ediyordu; çünkü Komarovsky'nin yazmış olduğu gibi, "işsiz adamın ve eşinin ailenin dışında sosyal bir hayatı yoktu. Ailenin sosyal yalıtılmışlığının

82. Felix Weil, *The Argentine Riddle*, New York, 1944.

83. Mirra Komarovsky, *The Unemployed Man and His Family*, New York, 1940. Aslında bu, Avrupa şehirlerinde işsizlik ve aile ile ilgili karşılaştırmalı bir çalışmanın parçasıydı; ancak Enstitü'nün Avrupa'daki şubeleri 1938'te tamamen kapanmıştı.

84. Lazarsfeld'in Research Center tartışması için şu makalesine bakınız: "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969, s. 285 ve 286.

85. Paul Lazarsfeld, "Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research", *ZFS VI*, I, 1937.



boyutu gerçekten dikkat çekiciydi".<sup>86</sup> Komarovsky'nin bu değişimlerin sonuçlarıyla ilgili yorumu, Enstitü'nün kırklarda gerçekleştirdiği sonraki çalışmalarının sonuçlarından daha az kasvetliydi. Komarovsky, şunları yazarken, Horkheimer ve Enstitü'nün diğer önemli kişiliklerinin bakış açısından daha çok, kendi bakış açısını dile getiriyordu: "Ailede ebeveyn otoritesinin, Buhran'ın bir etkisi olarak kısmi bozulması bile, toplumsal değişikliği kabul edecek olan gelecek kuşaklarla karşılaşmayı hızlandırıyordu."<sup>87</sup> Enstitü, Amerika'da ne kadar uzun kalırsa o kadar tersinin doğru olduğuna ikna olacaktı. Sonunda ister Enstitü üyeleri ister Komarovsky haklı çıksın, yakın bir zamanda "kuşak farkı" diye popülerlik kazanan, ailevi ilişkilerdeki kriz, bilimsel çalışmanın ve popüler ilginin giderek artan bir nesnesi haline gelecekti. Pek çok diğer durumda olduğu gibi, Frankfurt Okulu burada da, daha sonra meseleye duyulacak büyük ilgiyi öncelemişti.

Yedinci Bölüm'de inceleyeceğimiz, Enstitü'nün büyüyen karamsarlığını besleyen, kırklardaki ampirik çalışmalarını tartışmadan önce, daha az ampirik bir perspektife sahip olan, Enstitü'nün otoriteyle ilgili diğer değerlendirmelerinden bahsetmeliyiz. Otuzlarda *Zeitschrift*'te yayımlanan, Adorno, Benjamin ve Löwenthal'ın kültür fenomenleri analizi, özellikle fikir vericiydi. Adorno ve Benjamin, *Studien*'in hazırlanma sürecine dahil olmazken, Löwenthal kısmen dahil olduğundan, Löwenthal'ın yaklaşımı, bu üçü arasında *Studien* ile en çok ilişkili olan yaklaşımdı. Bu çalışmanın sonuçları, Benjamin ve Adorno'nun makalelerine, örneğin Adorno'nun Wagner tartışmasına<sup>88</sup> yansısı da, çalışmalarının habercisi olan estetik teorileri, gelecek bölümlerden birinde ayrı değerlendirmeyi hak edecek kadar nevi şahsına münhasır teorilerdi. Diğer yandan, Löwenthal'ın çalışması, *Studien*'de araştırılan birçok otorite modelinin izlerini [edebiyatta] saptamasına izin veren, daha anlaşılır bir edebiyat sosyolojisine dayanıyordu.

1928'den 1931'e kadar Löwenthal, on dokuzuncu yüzyıl Alman anlatı edebiyatını ayrıntılı bir şekilde incelediği ve *Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen*

86. Komarovsky, *The Unemployed Man and His Family*, s. 122.

87. *A.g.e.*, s. 3.

88. Adorno, "Fragmente über Wagner", *ZFSVIII*, 112, 1939. Bu, daha sonra *Versuch über Wagner* (Frankfurt, 1952) adıyla yayımladığı kitabın birçok bölümünün bir özeti.

*Literatur des 19. Jahrhunderts* [Anlatı Sanatı ve Toplum: 19. Yüzyıl Alman Edebiyatında Toplum Sorunu] başlığını koyduğu çalışmasıyla meşgul oldu.<sup>89</sup> Levin Schücking'in zevk sosyolojisi üzerine yazıları, Georg Brandes'in eleştirisi ve en önemlisi Georg Lukács'ın *Theorie des Romans*'ı, Löwenthal'ın karşılaştırmak için seçtiği birkaç örnek arasındaydı. Löwenthal'ın bu çalışmasında yer alan makaleler, Goethe, Romantikler, das Junge Deutschland [Genç Almanya] (bilhassa Karl Gutzkow), Eduard Mörike, Gustav Freytag, Friedrich Spielhagen, Conrad Ferdinand Meyer ve Gottfried Keller ile ilgiliydi. Yakından yapılan metin eleştirilerini, sırasıyla birçok yazar üzerindeki psikolojik ve sosyolojik etkilerin analizleri izliyordu. Löwenthal, indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınmaya çalışsa da, edebiyatı tarihsel bağlamına yerleştirmeye çabaladı. Bu yüzden, örneğin, rekabet üzerine bir kısıtlama getirmeyen *Zollverein*'in\*\* entelektüel eşdeğeri için mücadele eden das Junge Deutschland temsilcileri, burjuva sınıf bilincinin ilk gerçek temsilcileri olarak yorumlandı.<sup>90</sup> Romantik seleflerinin aksine, das Junge Deutschland temsilcileri, insanların kendi dünyalarındaki evlerde emniyette olduklarını anlatan çalışmalar yazmışlardı; bu akım, yüzyılın ortasındaki realistlerin romanlarında derinleşecekti ve "on dokuzuncu yüzyılın hiçbir surette idealist ve romantik olmayan kitabı", Freytag'ın *Soll und Haben* çalışmasıyla doruğa ulaşacaktı.<sup>91</sup>

Ancak Löwenthal, çalışmayı bitmemiş sayıyordu ve *Zeitschrift*'in sorumlu yazı işleri müdürü olarak, ona verilen yeni görevlerin ağırlığıyla, bu çalışmayı hemen yayıma hazırlayamadı. Onun yerine, bu çalışmadan birkaç bölüm, sonraki derlemelere dahil edildi.<sup>92</sup> Kullandığı yöntemle ilgili bir çalışma olan ilk makalesi,

89. Leo Löwenthal, *Erzählkunst und Gesellschaft; Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, (Frederic C. Tubach'ın Giriş yazısıyla birlikte) Neuwied ve Berlin, 1971.

\* *Roman Kuramı*, Çev. Cem Soydemir, Metis Yayınları, 2003. (ç.n.)

\*\* 1818'de kurulan *Zollverein* ya da Alman Gümrük Birliği, bölge içindeki gümrük ve ekonomi politikalarını yönetebilmek amacıyla, Alman eyaletleri arasında kurulmuş bir koalisyon. (ç.n.)

90. *A.g.e.*, s. 83.

91. *A.g.e.*, s. 132.

92. *Zeitschrift*'te yayımlanan Meyer üzerine kısa yazı ve açılış makalesine ek olarak, Goethe makalesinin kısaltılmış bir versiyonu, Löwenthal'ın *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957) yapıtında yayımlandı ve aynı şekilde Freytag üzerine bir bölümün sadeleştirilmiş bir versiyonu, *George Lukács zum achtzigsten Geburtstag*, (Der. Frank Benseler, Neuwied, 1965) adlı George Lukács'a adanan *Festschrift*'te

*Zeitschrift*'in ilk sayısında yayımlandı.<sup>93</sup> Bu makalede Löwenthal, bir edebiyat sosyoloğunun görevlerini özetliyordu.

Löwenthal böyle yaparak, Franz Mehring gibi ortodoks Marksistlerin edebiyat eleştirisi ile New Criticism tarafından çok yakın zamanda sunulan idealist bir alternatif arasında, ince bir çizgide yürümeye çalışmıştı. Onun da savunduğu gibi eleştirmen, sanatı toplumsal akımların basit bir tepkisine indirgememesi gerektiği halde, sanatta bir toplumun dolaylı yansımalarını haklı olarak görebilirdi. Sanat çalışmalarını, yalıtılmış, toplumsallıktan irak fenomenler olarak ele almak, onları eleştirel olarak değil de şiirsel bir biçimde kavramak anlamına gelecekti. Diğer yandan tarihsel analiz, sanatçının sosyo-ekonomik ortamında materyalist konumlanışıyla tanımlanmasına rağmen, bu tarihsel analiz, sanatçının amacına yönelik Diltheyci *Verstehen* (anlama yetisi) ile zenginleştirilmeliydi. Aynı zamanda, geçerli bir edebiyat eleştirisi, toplum ile bitmiş sanat eseri arasında bağdaştırıcı bir faktör olarak, sanatçının psikolojisine açık olmalıydı. Görece gelişmemiş durumuna rağmen, yine de psikanalizin burada önercek bir şeyleri olmaydı.<sup>94</sup> Balzac, Zola, Stendhal ve Gutzkow gibi yazarlar örneğinde Löwenthal, daha sonra, edebi formları, tekrarlanan motifleri ve asıl tematik içeriği analiz etmekte yönteminin ne kadar yararlı olduğunu göstermeye çalıştı. Makale, materyalist bir eleştirmenin araştırabileceği başka bir alan olan edebi çalışmaların toplumsal etkisinden bahsederek bitiyordu. Löwenthal'ın değindiği genel tema, ondan beklendiği gibi, bir edebiyat sosyolojisinin, toplumsal bütünün genel eleştirel teorisinin parçası olması gerektiğine yönelikti.

*Zeitschrift*'in sonraki sayılarında bir dizi makalede Löwenthal, fikirlerini hayata geçirmişti. Enstitü'nün diğer pek çok üyesinin çalışması gibi bu çalışmalar da, Frankfurt Okulu'na ait düşüncelerin bütünleşmiş niteliğine sahipti. Löwenthal'ın eleştirilerinden ilki, Conrad Ferdinand Meyer'in, edebi eserin bir kahramanlar tarihi olarak görüldüğü tarih anlayışını ele alıyordu.<sup>95</sup> Bir sonraki yıl Marcuse'nin "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären

[Armağan Kitap] yer aldı.

93. Löwenthal, "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur", *ZFS* I, I, 1932.

94. *A.g.e.*, s. 90.

95. Löwenthal, "Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung", *ZFS* II, I, 1933.

Auffassung" başlıklı makalesinde geliştirilen birçok konu, burada farklı bağlamlarda ele alınmıştı. Löwenthal'a göre, Meyer'in kısa hikâyelerinde tarih, bir kahramanlık sahnesine indirgenmişti. Kendisi gibi İsviçre vatandaşı olan tarihçi Jacob Burckhardt gibi Meyer de, şimdiki zamanın büyük adamlarını önceleyen [kişiler] olarak kahramanları geçmişte arıyordu. Buna ek olarak, Meyer'in çalışmalarında doğa, tarihin başka araçlarla devamı işlevini görüyordu; doğa, kahramanca eylemler için aynı zamanda bir zemindi. Bireyciliğe vurgu yapmasına rağmen Meyer'in hikâyeleri, gelişmiş psikolojik anlamdan mahrumdu. En nihayetinde, onun kahramanları betimlenemezdi; bu kahramanların faaliyet gösterdikleri ortam, mitsel ve irrasyonel gibi duruyordu. Ortaya çıkan şey, o sıra gelişmekte olan ve Meyer'in açıklayıcı yazılarında gerçekten de savunduğu, Bismarck kültürüyle ilişkili, örtük güçlü insan ideolojisiydi.

Löwenthal, Meyer'in, geçmişinde aristokrat öğeler olmasına rağmen, nasyonel-liberal sanayi patronlarının zihniyetine bir şekilde daha yakın olduğunu ileri sürerek eleştirisine devam etti. Aslına bakılırsa, onun yazılarındaki aristokrat-burjuva karışımı, İkinci Reich Dönemi'ndeki Alman yönetici sınıfların fiili ittifakını yansıtıyordu. Löwenthal şöyle yazmıştı: "Almanya'da, yönetici sınıfın sınıf bilincinin ifadesi olarak gerçek bir liberalizm var olmadı; kahramanların odakta olduğu bir irrasyonalizme oldukça yakın, belli ekonomik ve politik koşullardan gelen büyük tarımcıların, işadamlarının ve ordunun bir birliği söz konusuydu."<sup>96</sup> Kısacası, Löwenthal'ın yapmaya çalıştığı şey, Almanya'da büyük adamların belli bir aşamaya tekabül eden egemenliklerine dayanan, tarih temelli bir felsefeyi ortaya çıkarmak olacaktı.

Tarih Meyer'in çalışmasında mitleştirilmiş olsa da, Löwenthal'ın, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Dostoyevski'nin Almanya'da nasıl kabul gördüğüne ilişkin kültürel çalışmada tarih düpedüz çarpıtılmıştı.<sup>97</sup> Almanya'da Dostoyevski ile ilgili eleştirel edebiyata ait yaklaşık sekiz yüz çalışmayı inceleyerek Löwenthal, okur tepkisine dair gerçek bir öncü çalışmaya girişti.<sup>98</sup>

96. *A.g.e.*, s. 61.

97. Löwenthal, "Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland", *ZFS* III, 3, 1934. Makalenin İngilizce versiyonu, *The Arts in Society* (Der. Robert N. Wilson, Englewood Cliffs, N.J., 1964) çalışmasında yer alıyor.

98. Benjamin, Paris'ten 1 Haziran 1934 tarihinde, Löwenthal'a onu takdir eden bir mektup yazdı. Löwenthal'ın bu çalışmasını, bu tarzdaki çalışmalar içerisinde büyük

Daha sonraki yıllarda Löwenthal, yönteminin hâlâ görece yavan olduğunu kabul ediyordu:

O dönemlerde gelişmiş kamuoyu araştırması ve yansıtımlı psikoloji yöntemlerinden haberim olsaydı, büyük olasılıkla, bu çalışmayı asla planlamıyor olacaktım; çünkü ilkel bir biçimde bu çalışma, bahsi geçen yöntemler gibi aynı amaçları başarmaya çalışmaktadır. Bu çalışma, bir yazara ait çalışmaların, büyük ölçüde yayımlanmış yorumlar aracılığıyla, geniş bir halk tabakası için tipik olan, gizli özelliklerin ve eğilimlerin açığa çıkarılması maksadıyla, yansıtımlı aygıt işlevini gördüğünü varsayar. Başka bir ifadeyle, bu çalışma, tipik grup tepkilerinden çıkarılan basılı materyallerin aracılığıyla dolaylı olarak okurun tepkileri üzerine çalışır.<sup>99</sup>

Ancak sonuçlar, yöntem ilkel olsa da, Enstitü'nün otoriteryanizm ile ilgili analizini doğruluyordu. Her şeyden önce, Meyer'in okurları, az çok orta-sınıfın zengin üyelerinden meydana gelirken, buna karşılık Dostoyevski, büyük ölçüde daha az başarılı küçük burjuva tarafından okunuyordu. Löwenthal, Dostoyevski'nin Alman halkının kafası en karışık ve korkmuş kesimine hitap etmesinin, büyük ölçüde, yapıtlarının bu okurlara sunduğu teselliden kaynaklandığını ileri sürüyordu. Buna ek olarak, onun kişisel yaşamını mistikleştirmesi, yüceltici ve kaçınılmaz bir şey olarak kişisel ıstırabın genel kabulüne sebep olmuştu. Arthur Moeller van den Bruck gibi *Völkisch* teorisyenleri özellikle, Dostoyevski'nin yapıtında desteklediği tinsel uzlaşma, sınıf çatışmasının ve evrensel sevgi ideolojisinin milliyetçi aşkınlığına kapılmışlardı. Dostoyevski'nin kendisi, politik ve toplumsal radikalliğe karşı düşmanlığını yansıtan dünyevi mutluluk olasılığına olan inancı geliştirme konusundaki başarısızlığıyla da, romanlarının bu okumasına katkıda bulunuyordu. Dostoyevski'nin politik aktivizmin yerine koyduğu sevgi ve acıma duygularına yapılan vurgu, bir kez daha pasifliğe ve bağımlılığa yol açan anaerkil teorinin *völkisch* çarpıtılmasına benziyordu.

Ancak Meyer'den farklı olarak Dostoyevski, iç psikolojik gerçekliğin duyarlı bir açıklamasını veriyordu. Fakat paradoksal olarak, Alman tarihindeki bir kararsızlık zamanında, yani burjuva iktidarının yükseldiği ve düştüğü dönemler arasında,

bir buluş olarak adlandırdı (Löwenthal derlemesi).

99. Löwenthal, *The Arts in Society*, s. 125.

bu durum, onun en çekici taraflarından birini ortaya koyuyordu. Dostoyevski'nin yapıtları, savaş öncesi Almanya'sında yorumlandığı için, *Innerlichkeit* (içedönüklük), kültür yaşamının can alıcı odağı olarak, toplumsal etkileşimlerin yerini alıyordu. Dostoyevski'nin büyük bir ustalıkla tasvir ettiği dengesiz ve suçlu zihniyetlere duyulan hayranlık, yabancılaşmaya duyulan gerçek ilginin ifadesiydi; fakat bu ilgi, bu durumun toplumsal kökenlerine olan körlüğü yüzünden ideolojik olarak çarpıtılmıştı.<sup>100</sup> Genel olarak, o halde, demek ki Löwenthal, Alman halkının bazı kesimleri arasında Dostoyevski'nin muazzam popülerliğinin, ağır bir gerçeklikten giderek artan kaçışın ve irrasyonel otoritenin büyüyen kabulünün belirtisi olduğunu savunuyordu. Bu yüzden, savaştan sonra Dostoyevski, toplumsal tevekkülün bir elçisi olarak Kierkegaard'la ilişkilendirilmişti.

Bununla birlikte, geç burjuva dönemi edebiyatının ideolojik etkileri arasında istisnai durumlar vardı; Löwenthal, kimi yazarların, daha az çekici olan gerçekliğin altındakini ortaya çıkarmak için, burjuva kültürünün taahhüt ettiği yanlış uzlaşımın dış görünüşüne nüfuz ettiği saptamasında bulunuyordu. Bahsi geçen yazarlardan biri, Löwenthal'ın *Zeitschrift*'te yayımlanan bir sonraki çalışmasının konusu olan Henrik Ibsen'di.<sup>101</sup> Löwenthal'a göre Ibsen, hem gerçek bir liberal hem de liberal çağın son dönemlerinin en ateşli eleştirmenlerinden biriydi. Ibsen, öz-bilinçli "toplumsal drama" yazmamış olsa da, liberalizmin görünüşe göre en sağlam durduğu, özel yaşam ve aile alanlarında, liberalizmin çöküşünü irdelemişti. Yıkıcı bir rekabet çağında, bireyin kendi kendisini gerçekleştirebileceğine dair vadin ulaşılamaz olduğunu tasvir ederek Ibsen, kişisel mutluluğa ilişkin liberal miti çürütmüştü. Löwenthal, "Rekabet, farklı bireyler arasında sadece toplumsal ve ekonomik başarılar için verilen bir mücadele değildir; aynı zamanda, bireyin kendi kişisel tutkularını gerçekleştirmek için kendi varlığının, kişiliğinin bazı taraflarını sert şekilde kısıtlamak zorunda kaldığı bir iç mücadeledir" diye yazmıştı.<sup>102</sup>

100. A.g.e., s. 368.

101. Löwenthal, "Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft. Bemerkungen über Ibsen", *ZFS* V, 3, 1936. Bu makale küçük değişikliklerle Löwenthal'ın *Literature and the Image of Man* adlı yapıtının çevirisinde yayımlandı. Bütün alıntılar İngilizce versiyonundan yapılmıştır.

102. A.g.e., s. 170.

Dahası ailenin çöküşünü betimleyerek Ibsen, rollerin özelleşmesi aracılığıyla, özel alana toplumsalın tesirini ortaya çıkarmıştı. Löwenthal, "Kocanın, eşin, arkadaşın, babanın ya da annenin durumu, ailenin diğer üyelerinin ayrıcalığının yanı sıra bireyin kendisinin ayrıcalığıyla çelişen bir varoluş biçimi olarak görülüyor" diye yazmıştı.<sup>103</sup> Ibsen'in oyunlarındaki aileler, *Studien*'in insani etkileşim alanı olarak ailenin azalan işlevi konusunda ulaştığı sonuçları destekliyordu: Yani, oyunlardaki tek gerçek insan ilişkisi, toplum bağlarının tamamen aşıldığı, bir karakterin ölüm anında meydana geliyormuş gibi görünüyordu. Burjuva çağının erken döneminde sanatı karakterize eden iyimserliğe karşılık olarak, Ibsen'in dramaları çaresizlik ve hayal kırıklığı doluydu. Löwenthal'a göre, Ibsen hiçbir çıkış yolu sunmuyordu: "Ibsen, çalışmalarının genelinde iki temayı işliyor: Bunlardan ilki sadece başarısızlıkla karşılaşan insanların, kurulu toplumsal değerler ve ideallere bağlı yaşama çabasını, diğeri ise bu değerleri reddeden ve onların yerine koyacak hiçbir şeyi olmayanların başarısızlıklarını gösteriyor."<sup>104</sup>

Löwenthal'ın kabul ettiği istisnai bir durum, Ibsen'in kadınları karakterize etmesinde görülebilir. Löwenthal, burada Fromm'un *Zeitschrift*'te tartıştığı anaerkil alternatifin yankılarının var olduğunu ileri sürüyordu. "Erkeklerin çıkarıcılığı ile kadınların temsil ettiği sevgi ve insanlık arasındaki çatışma, Ibsen'in dramalarında çok önemlidir."<sup>105</sup> Ibsen'in tasvir ettiği, kadına özgü bencillik, pek çok erkek karakterinin boş idealizminin tersine, maddi mutluluğa ilişkin meşru bir talebi ifade ediyordu. Ibsen'in oyunlarının da gösterdiği, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki kadınsı varoluş gerçekliği, kadın karakterlerinin benimsediği ilkelere ihanet ediyordu. Egemen gerçekliğin olumsuzlanması tamamen sonuçsuz kalıyordu.

Löwenthal, benzer bir şeyin, çoğunlukla on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarındaki edebiyatta bulunan, protesto metaforlarıyla ilgili olarak da söylenebileceğine işaret ediyordu: Topluma üstün bir alternatif olarak doğa. Löwenthal muhtemelen, zekice yazılmış ve kavranması en kolay makalesinde, Norveçli Knut Hamsun'un romanlarındaki bu karşıt res-

103. A.g.e., s. 175.

104. A.g.e., s. 179.

105. A.g.e., s. 184.

min çarpıklığına başvurmuştu.<sup>106</sup> 1934'te Löwenthal, Hamsun'un çalışmalarının sadece statükonun sahte bir olumsuzlanmasını içerdiğini ilk savunduğunda, Enstitü'nün diğer üyelerince kuşkuyla karşılanmıştı.<sup>107</sup> *Hunger*, *Pan*, *The Growth of the Soil* ve Hamsun'un diğer çalışmaları, modern yaşamın yabancılaşmasına ve manasızlığına karşı gerçek protestolar olarak kavranıyordu. Bununla birlikte, Löwenthal, Hamsun'un Norveç'te Quisling ile işbirliği yapanlara katıldığı birkaç yıl sonrasında, karşı savının "kanıtlanmış" olmasından son derece memnundu. Löwenthal'ın, Hamsun'un romanlarının altında fark ettiği eğilimlerin bu açık seçik ispatı, Enstitü'nün programının en kesin başarılarından biriydi.

Aslına bakılırsa, Löwenthal, Hamsun'un doğayı ele alışında, otoriteryanizm beklentilerini fark etmişti. Daha sonraki yıllarda, Horkheimer ve Adorno, insanın ve doğanın uzlaşımını önerecekti; fakat göreceğimiz gibi, onların önerdikleri uzlaşım, bir bakıma Hamsun'un romanlarında tasvir edilenden çok farklı olacaktı. En ikna edici biçimiyle Rousseau'nun çalışmalarında anlatılan, romantiklerin doğa fikrinin tersine, Hamsun'un doğa fikri eleştirel ve ilerici bir güce sahip değildi artık. Hamsun'un romanlarında, insan doğayla uzlaşım içinde değildi; tersine, insan doğanın gücüne ve gizemine teslim olmuştu. Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde sorguladıkları fakat Löwenthal'ın burada eleştirmedeği pasif teslim adına, doğaya egemen olmaya yönelik geleneksel liberal amaçtan vazgeçilmişti. Bu bağlamda Löwenthal şunları yazacaktı: "Hamsun için doğa, barış demektir; ancak bilen ve kontrol altına alan kendiliğindenliğini ve iradesini kaybetmiş bir barıştı bu. Her keyfi güce, yani tarihin kasvetli yapısından bir kaçış öneren panteizme, teslim olmaya dayanan bir barıştı bu. Doğa, değişmez ve her yere nüfuz eden teselli anlamına geliyordu."<sup>108</sup> Doğal vahşetin kabulü, insan özerkliğine karakteris-

106. Löwenthal, "Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie", *ZFS* VI, 3, 1937. Bu ayrıca, sonraki alıntılar yapıldığı *Literature and the Image of Man* yapıtında birkaç değişiklikte birlikte yeniden yayımlandı.

107. Löwenthal, Berkeley'deki sohbette bunu bana anlattı (Calif., Ağustos 1968).

\* *Açlık*, Çev. Behçet Necatigil, Varlık Yayınları, 2013. (ç.n.)

\*\* *Pan*, Çev. Behçet Necatigil, Timaş Yayınları, 2011. (ç.n.)

\*\*\* *Toprak Yeşerince*, Çev. Adil Demir, Kastaş Yayınları, 2003. (ç.n.)

\*\*\*\* Vidkun Quisling (1887-1945): İkinci Dünya Savaşı boyunca Norveç'te Nazilere yardım eden Norveçli politikacı. (ç.n.)

108. *Literature and the Image of Man*, s. 198.



tik olarak yapılan Kantçı övgünün yerini almıştı. Hamsun'un çalışmasında, aşırı duygusallık ve acımasızlık, tıpkı Nazizmde tipik olduğu gibi, bir araya getiriliyordu (örneğin, Göring, ASPCA'nın Alman versiyonunun başındaki kişiydi). Doğanın sonsuz olarak kendini yineleyen ritimleri, Enstitü'nün daha sonra "mimesis" olarak adlandıracağı, bir fenomen olan insan *praksisi* olasılığının yerine geçti. Löwenthal, "Doğal ritim yasasının toplumsal karşılığı, kör bir disiplindi" diye yazmıştı.<sup>109</sup> Löwenthal makalesini, bütün bunların arasında, Fromm'un *Studien*'de betimlediği sado-mazoşist karaktere dair yeterince kanıt vardı, diyerek bitirmişti.

Hamsun'un otoriteryanizm fikrinin diğer bulguları, kahramana tapınmayı, köylü ve geleneksel yaşamı yüceltmeyi, kadınların sadece üreme ve cinsel fonksiyonlara indirgenmesini içeriyordu. Şunu da eklemekte fayda var: Bütün bu belirtiler, Hamsun'un yapıtında şehir yaşamının aşağılanması ve fanatik entelektüalizm karşıtlığıyla birlikte, Alman *völkisch* edebiyatında da bulunuyordu.<sup>110</sup> 1890 gibi erken bir tarihte kaleme aldığı *Açlık* adlı romanında Hamsun, Horkheimer'in *Zeitschrift*'te sık sık üstü kapalı bahsettiği, *Lebensphilosophie*'ye ilişkin bu bayağılaştırmayı göstermişti. Protesto olarak başlayan şey, açıkça statükonun bir savunmasına dönüşmüştü. Almanya'da Dostoyevski alımlamasında olduğu gibi, yoksulluğun tesellisi, Hamsun'un romanlarında verilen mesajdı; fakat bu teselli, "yaşamı olduğu gibi kabul etmek zorunda kalan avutulan insanların aleyhine dönen, egemenlik ile bağımlılığın, buyruk ile hizmetin varolan ilişkisi anlamına gelen" bir teselliydi.<sup>111</sup> Hamsun'da Avrupa liberalizminin tükenişi tamamlanmış, totalitarizme şartlı teslim açıkça ortaya çıkmıştı. *Literature and the Image of Man*'deki versiyonundan çıkarılan makalesinin son bölümünde, Löwenthal, savaştan sonra Hamsun'un çalışmalarının Avrupa'da nasıl karşılandığını tartışıyordu. O zamana kadar, sosyalist yorumcular, hatta birkaç burjuva yorumcu

\* American Society for the Prevention of Cruelty to Animals, hayvanlara karşı şiddeti önlemeyi amaç edinmiş, kâr amacı gütmeyen bir kuruluştur. Merkezi New York'ta bulunmaktadır ve 1866'da kurulmuştur. (ç.n.)

109. *Literature and the Image of Man*, s. 202.

110. Adorno (Hektor Rottweiler takma isimle yazdığı) bir dipnotta, bu belirtilerin Jan Sibelius'un müziğinde de bulunabileceğini eklemişti (*ZFS*'de asıl metindeki 338. sayfa, İngilizce versiyonundan, yani *Literature and the Image of Man* çalışmasından çıkarılmıştı).

111. *A.g.e.*, s. 218.

tarafından bile, boyun eğdiği için eleştirilirken, Hamsun bir anda, dünya çapında takdir edilmeye başlanmıştı. Ayrıca, *Die Neu Zeit* ve Alfred Rosenberg'in Nazilerin kutsal kitabı niteliğindeki *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* çalışması, 1918'den sonra, Hamsun'a övgüler yağdırmıştı; bu, otoriter davranışın büyüyen krizinin bir kanıtıydı.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Enstitü'nün otuzlardaki asıl kaygısı, faşist tehdidin etkisi, analizi ve ona karşı verilecek mücadeleydi. Enstitü'nün çabaları, bu bölümde tartışılan otoriteryanizmin daha genel araştırılması bağlamında kurulmuş olmasına rağmen, öncelikle üyelerinin ilk elden deneyimlemiş olduğu Alman değişkenine yönelecekti. Parantez içinde belirtmek gerekirse, İtalyan faşizmi, pratik olarak *Zeitschrift*'te ve *Studien*'de görmezden gelinmişti. Paolo Treves, Milano'da ara sıra İtalyan kitaplarını incelese de, hiçbir İtalyan siyasi göçmen bilim insanı, Enstitü yayınları için yazmamıştı; bu da aslında iki mülteci topluluk arasındaki iletişim eksikliğinin bir kanıtıydı. Enstitü'nün endişesi açıkça, Batı uygarlığının çöküşünün en önemli ve korkulu belirtisi olarak görülen Nazizmdi. Enstitü'nün Nazizm analizine yaptığı zengin ve çeşitli katkılar, ayrı bir tartışma konusu olduğundan gelecek bölümde tartışılacaktır.

## Enstitü'nün Nazizme İlişkin Analizi

Devlet kapitalizmi, günümüzün otoriter devleti... ege-  
menliğin nefes aldığı yeni bir yerdir.

Max Horkheimer

"Devlet kapitalizmi" terimi, *contradictio in adiecto*,  
yani çelişkili bir ifadedir.

Franz Neumann

"**H**epimiz Hitler'i ve faşizmi mağlup etmemiz gerektiği ka-  
naatindeydik; bizi bir arada tutan şey buydu. Hepimiz  
bir misyonumuz olduğuna inanıyorduk. Sekreterlerden tutun da  
Enstitü'ye gelen ve orada çalışanlara kadar herkes buna dahildi.  
Bu misyon gerçekten bize sadakat ve birbirine bağlı olma duy-  
gusu aşıyordu."<sup>1</sup> Horkheimer'ın New York'taki sekreteri Alice  
Maier, otuzlu yılların sonu ile kırklı yılların başında Enstitü'nün  
en önemli kaygısını bu şekilde betimliyordu. Bununla birlik-  
te bu bölümde göreceğimiz gibi, ortak amaç, muhakkak ki tam  
bir teorik uzlaşma anlamına gelmiyordu. Avrupa'dan gelerek  
Enstitü'nün çalışmalarına katılan sürgünler, yeni ve bazen birbi-  
rine karşıt perspektifi beraberinde getiriyordu. Örneğin 1938'de,  
artık Enstitü'nün tam gün çalışan üyesi olan Adorno'nun duru-  
munda olduğu gibi, bazı durumlarda, Enstitü'nün çalışmalarında  
yer alan daha eski eğilimler desteklenmişti. Adorno'nun faşizme

1. Alice Maier ile yapılan görüşmeden (New York, Mayıs 1969).

olan yaklaşımı, *Studien über Autorität und Familie* çalışmasında irdelenmiş psiko-sosyal varsayımlara dayanıyordu. Teorik olarak, İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi Adorno, Horkheimer'a çok yakındı. Ancak Enstitü'ye katılan yeni kişilerle birlikte, bu yaklaşım benzerliği artık konu olmayacaktı. Enstitü'ye katılanlar arasında üç önemli isim vardı: Franz Neumann, Otto Kirchheimer ve Arkadij R. L. Gurland. Dördüncü bir kişi olarak Paul Massing'in Enstitü'deki yeri 1941'den sonra başka bir açıdan çok değerli olsa da, Massing'in bu tartışmaya doğrudan çok az bir etkisi vardı. Bu düşünürlerin New York'taki varlığı, Enstitü'nün Nazizm ile ilgili araştırmalarına zengin bir katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Eleştirel Teori'nin temel öncüllerine zekice yöneltilen bir itirazın önünü açmıştı.

Bu üç düşünür arasında Neumann, Nazizm üzerine artık klasik olan çalışmasının, *Behemoth*'in<sup>2</sup>, büyük çaptaki tesiri sayesinde en etkili düşünürlerden; göreceğimiz gibi, Frankfurt Okulu'nun eski üyelerinin çalışmaları ile onun çalışmaları birçok bakımdan çatışıyordu. Neumann, Harold Laski'nin tavsiyesi üzerine 1936'da Enstitü'ye gelmişti; Harold Laski, Enstitü'nün Londra'daki destekleyicilerinden biriydi ve aynı zamanda Neumann'ın London School of Economics'teki hocasıydı. Bununla birlikte, Neumann, Enstitü tarafından hiç bilinmeyen biri de değildi; çünkü Neumann ile Löwenthal 1918'de Frankfurt'ta tanışmışlardı ve orada Sozialistische Studentenvereinigung'un [Sosyalist Öğrenci Birliği] kurulmasında etkili olmuşlardı. Neumann'ın ilk sürgün edildiği şehir Londra'ydı ve Laski'nin yerleşmesine yardım etme çabalarına rağmen, burası onun açısından sevimsiz bir yer oldu; Neumann'ın daha sonra yazdığı gibi, İngiliz "toplumu fazla homojen ve katıydı, sunduğu fırsatlar (özellikle işsizlik koşullarında) çok sınırlıydı, politikası öyle kolay kabul edilebilir değildi. Anladığı kadarıyla, hiç kimse, tam olarak asla İngiliz olamazdı".<sup>3</sup> Ancak bunun aksine Amerika daha misafirperver bir karşılama içindeydi ve bu sebepten Neumann, hayatının geri kalanını Atlantik'in öte tarafında geçirmeyi seçti.

2. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* (gözden geçirilmiş basımı), New York, 1944.

3. Neumann ve diğerleri, *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, Philadelphia, 1953, s. 18.

ABD'ye göç etmeden önce, yaşamını hem bir bilim insanı hem de politik bir eylemci olarak sürdürmüştü. Horkheimer'in etrafında toplanan Enstitü'nün iç çevresi gibi Neumann da aynı kuşaktandı. 1900 yılında, Polonya sınırına yakın Kattowitz şehrinde, asimile olmuş Yahudi bir ailede dünyaya gelmişti. Marcuse gibi, ilk kez savaşın sonunda politik olarak Soldatenräte'ye [Asker Konseyi] dahil olmuştu. Neumann, politikasını sık sık eleştirdiği yönetici kadrosunun solunda yer alsada, Weimar Dönemi boyunca, gittikçe Sosyal Demokrat Parti'nin ılımlı Marksizmine eğilim göstermişti. Yürüttüğü politik faaliyetler, ciddi faaliyetlerdi ve bu faaliyetler dolayısıyla 1933 Nisan'ında tutuklandı; bir ay kadar tutuklu kaldıktan sonra Londra'ya kaçtı.<sup>4</sup>

Neumann'ın akademik geçmişi, diğer pek çok Enstitü üyesinden farklıydı. Onun Breslau, Leipzig, Rostock ve Frankfurt'taki üniversite eğitimi, felsefeden çok, ağırlıklı olarak hukuka dayanıyordu. Frankfurt'ta, öğrencileri arasında ileride mülteci olacak Hans Morgenthau ve Ernst Fränkel gibi isimlerin bulunduğu, seçkin hukukçu Hugo Sinzheimer'ın yanında okudu. Weimar'ın yıkılışından önceki beş yıl boyunca, SPD'ye ve ona bağlı sendikalarından birine hukuksal danışmanlık yaptığı ve pek çok bilimsel ve politik dergi için yazılar yazdığı Berlin'de yaşadı.<sup>5</sup> Aynı zamanda, 1933'ten sonra Arnold Wolfers, Hans Simon, Ernst Jaeckh ve Sigmund Neumann (Franz Neumann'la bir alakası yok) gibi bilim insanlarını Amerikan üniversitelere gönderen Deutsche Hochschule für Politik'te ders verdi. Neumann'ın bir de, Berlin'de onu bazen Federal İş Mahkemesi karşısına çıkaran bir avukatlık ofisi vardı. Beklediği gibi, onun Alman hukukundaki uzmanlığı, İngiltere'de geçerli olmayacaktı. Bu yüzden de, Laski'nin rehberliğinde, siyaset bilimlerinde kendini yeniden eğitmeye başladı. Enstitü'ye katıldığı 1936'da, Neumann'a London School of Economics tarafından doktora derecesi verildi.

Hukuka dayanan geçmişi dolayısıyla siyaset teorisine ilgi duyan Neumann, Horkheimer ve Enstitü'nün iç çevresinin diğer üyelerinden farklı bir perspektife sahipti. Enstitü ve üyelerinin

4. Herbert Marcuse, "Önsöz", *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, Franz Neumann, New York, 1957, s. vii. Ayrıca bakınız: H. Stuart Hughes, "Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969.

5. Çoğunlukla *Die Arbeit and Die Gesellschaft*'ta yazıları yayımlandı.

her zaman düşündüğü gibi, onun Marksizm anlayışı, Eleştirel Teori'ye nazaran daha az diyalektik ve daha çok mekanikti. Aynı zamanda Neumann, Horkheimer, Fromm ya da Adorno'ya göre toplumsal gerçekliğin psikolojik boyutuyla o kadar fazla ilgilenmiyordu; bu psikolojik boyut ayrıca, Neumann'ın çalışmaları ile diğerleri arasına mesafe koyuyordu. Kısacası, diğerlerinin de kabul ettiği gibi, analitik araştırmacı bir zihne sahip olmasına ve Grossmann ile Wittfogel'in Stalinizminden hazzetmemesine rağmen, birçok açıdan Neumann'ın genel olarak onlara daha yakın olduğu düşünülüyordu.

1937'de Neumann'ın *Zeitschrift*'e yaptığı ilk katkı, hukuka duyduğu ilginin bir yansımasıydı.<sup>6</sup> Bu makalede, yirminci yüzyıldaki gelişmelere özel vurguda bulunarak, burjuva toplumunda hukuk teorisinin değişen işlevini ortaya çıkarıyordu. Diğer bir konu da, Neumann'ın, gayri şahsi bir hukuk karşısında, burjuva egemenliğinin ideolojik örtüsü ve yasal hesaplanabilirliğe dayanan serbest girişimcilik sistemine ait işleyişe destek olarak hizmet eden, yere göğe sığdırılamayan liberal eşitlik kavramına odaklanmasıydı. Neumann'ın iddiasına göre, hukukun sözümona üstünlüğü, her zaman arkasında sırtını dayayacağı insanların, daha doğrusu bazı toplumsal grupların var olduğunu kabul etmeyen bir aldatmaca içeriyordu.<sup>7</sup>

Aynı zamanda Neumann, liberal teorinin, en azından asgari yasal bir eşitliği garantilemesi dolayısıyla, pozitif yanına da dikkat çekiyordu. "Kanun önünde eşitlik, elbette, 'formel', yani negatiftir (daha önceki bölümde yapılan, pozitif özgürlük ile negatif özgürlük arasındaki ayrım anımsanacaktır). Fakat açık bir şekilde özgürlüğün salt formel ve negatif olan doğasının farkında olan Hegel, bu özgürlüğün gözden çıkarılmasının sonuçları konusunda da bizi önceden uarmıştı."<sup>8</sup> Böyle düşünmekle, Neumann, formal mantığın yeri konusunda, Horkheimer ve Marcuse'yle aynı düşünceleri paylaşmış oluyordu: Kendi içerisinde yetersiz olmasına rağmen, hukuksal ya da mantıksal olsun, içeriksel rasyonnelliğin kendini riske atarak görmezden geldiği formalizm, hayati

6. Franz Neumann, "Per Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", *ZFS*, VI, 3, 1937. İngilizce'de, "The Change in the Function of Law in Modern Society", *The Democratic and the Authoritarian State* adıyla yayımlanmıştır ve bundan sonraki alıntılar buradan yapılmıştır.

7. *A.g.e.*, s. 39.

8. *A.g.e.*, s. 42.

bir güvence sağlıyordu. Kısacası formalizm, basit bir şekilde yadsınmaması gereken, diyalektik bütünselliğin gerçek bir uğrağıydı.

Daha sonra Neumann, Weimar ve sonrasındaki dönemde hukukun genelliği fikrine yaptığı özel vurguyla birlikte, hukuksal formalizmin işlevine dair analize yöneldi. Neumann, genelliğin, yüzyılın başında yaşanan kısa bir ilgisizliğin ardından, hukuk teorisyenleri arasındaki desteğin yakın zamanlarda yeniden canlanmasından yararlandığını ifade etti. Sadece şu anda bu genelliğin işlevi, on dokuzuncu yüzyılda liberalizmin en parlak döneminde sahip olduğundan çok farklıydı. Bu değişikliğin kaynağı ekonomikti: "Eğer yasa koyucular, eşit olarak güçlü rekabetçi unsurlarla değil de, sadece serbest piyasa ilkesini tersyüz eden tekellerle uğraşıyorsa, devletin genel kanunlarla yönetilmesi gerektiği varsayımı ekonomik alanda anlamsız hale gelecektir."<sup>9</sup> Başka bir ifadeyle, genellik artık, önceden olduğu gibi, aynı eşitleyici işleve hizmet etmiyordu. Genelliğin değer yitirmesi, aslında, onun yerine keyfi, eşitlikçi olmayan bir kararcılık [*Dezisionismus*] anlayışını koyan Weimar'ın otoriter halefleri tarafından kabul edilmişti. Faşist hukuk teorisi, kuşkusuz, hukuk öznesi kişinin yerine kurumları ya da korporasyonları koyan, "kurumsallığı" uyguladığını iddia ediyordu. Fakat Neumann, bunun kararcılık anlayışının ideolojik yüzü olduğunu belirtmişti; "çünkü kurum, onsuz muğlak olduğu güç ilişkileri bağlamından koparılıyordu."<sup>10</sup>

Dolayısıyla Neumann, faşist ülkelerdeki yasanın, hukuka aykırı olduğu sonucuna varmıştı; çünkü bu yasa, doğa hukukunun rasyonel ilkelerinde temellendirilmedikçe liberal, pozitif hukukun genelliğinden yoksun olacaktı.<sup>11</sup> Üstelik Neumann, faşist olmayan ülkelerdeki eğilimin de aynı yönde olduğunu ima ediyordu: "Tekelci kapitalizmin egemenliğinde, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet korunur ancak genel hukuk ve sözleşme ortadan

9. *A.g.e.*, s. 52.

\* Kararcılık, siyaset ve hukuk teorisinde kararı ve karar verenleri (bu süreçte içerik ya da temellendirmenin önemsenmediği) ön plana çıkaran bir anlayıştır; hukuk teorisinde özellikle Carl Schmitt tarafından kullanılmıştır. Schmitt, yasaların geçerliliğini belirleyen fiili hükümler değil de, daha ziyade bu hükümleri yasalar haline getiren uygun otorite olduğunu ileri sürer. Daha sonra NSDAP'ye [*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*] (Nazi Partisi) üye olduğunda *Dezisionismus* (kararcılık) kavramını Nazi politikasını desteklemek için kullanmıştır. Schmitt şunları yazmıştır: "*Der Führer yasaları yapar, der Führer yasaları korur.*" (ç.n.)

10. *A.g.e.*, s. 65.

11. Neumann aynı konuya *Behemoth* adlı yapıtında değiniyor (s. 451).

kalkar ve yerini egemen gücün bireysel ölçütleri alır."<sup>12</sup> Başka bir ifadeyle, Marcuse'nin *Zeitschrift*'te ilk kaleme aldığı makalesinde tartıştığı<sup>13</sup> politik varoluşçuluk faşist hukuk alanına nüfuz eder ve tekelci kapitalizmin egemen olduğu bütün diğer toplulukları da tehdit etmeye başlar.

*Zeitschrift*'te kaleme aldığı bir sonraki makalesinde Neumann<sup>14</sup>, tercih ettiği hukuksal alternatifi ortaya koyuyordu. Bu makalede, Enstitü'nün diğer üyeleriyle aynı fikirdeydi: Yani akıl, bütün toplumsal ilişkilerin temeli olmasının yanı sıra, hukukun da kaynağı olmalıydı. Neumann, makalesinde incelediği doğal hukukla ilgili bütün öğretilerin, rasyonel varlık olarak insan kavramına dayandığını iddia ediyordu. Rasyonel hukuk kavramının kendisine değil de, doğal hukukun önceki biçimlerine saldıran Hegel ile aynı fikirde olduğunu belirtmişti. Neumann, Horkheimer'ın etkisinde kalarak şöyle yazmıştı: "Pozitivizmin, pragmatizmin ve daha da fazlası belki de nihilist rölativizmin aşırısına kaçmamalıyız... Bir öğretinin doğruluğu, somut özgürlüğü ve insan onurunu ne ölçüde somutlaştırdığına, insanın bütün olanaklarının gelişmesini sağlama yeteneğine bağlı olacaktır. Bu yüzden doğal hukuk öğretilerinin doğruluğu, bu öğretilerin tarihsel gelişim sürecinde ve somut ortamında belirlenmelidir."<sup>15</sup>

Neumann, makalesine, doğal hukukun bütün türlerinin, hukuk ilkelerinin doğanın yasallığından, yani insanın kendisinin de maruz kaldığı bir yasallıktan bir şekilde türediği inancına dayandığını söyleyerek devam ediyordu. Dolayısıyla, doğal hukukun bütün bu türleri, insanı sadece sosyo-politik varoluş açısından tanımlayan Aristoteles'inkisi gibi radikal tarihselci bir politik görüşle uyumsuz olacaktı. Neumann, bir bakıma Eleştirel Teori'nin "negatif antropolojisinden" bazı ayrışmalar gösteren, insanın temel doğasına ait bir öğretinin olması gerektiğini ileri sürüyordu. Hiç kuşkusuz, Locke'un, Hooker'ın ve anarşistlerin iyimserliğinin

12. *The Democratic and the Authoritarian State*, s. 66.

13. Herbert Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State", *Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968 (orijinali: ZFS III, I, 1934).

14. Neumann, "Types of Natural Law", *SPSS VIII*, 3, 1939. *Studies in Philosophy and Social Science, Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nin devamı niteliğindeydi. Bu onun ilk sayıydı. Neumann'ın makalesi, bundan sonra alıntılarını yapılaacağı, *The Democratic and the Authoritarian State* çalışmasında yeniden yayımlandı.

15. *A.g.e.*, s. 72.



den, Epikür'ün, Spinoza'nın ve Hobbes'un kötümserliğine kadar yayılan farklı birçok insan doğası kavramı vardı. İki aşırı ucun tersine Neumann, doğası söz konusu olduğunda, insanı ne iyi ne de kötü olarak nitelendiren, agnostisizm dediği şeye sempati duyuyordu. İşte tam da burada Neumann, Rousseau'yu bu durumun en açık ifadesinin temsilcisi olarak seçmişti: "[Rousseau'nun] agnostik görüşü, insanın doğal haklarının ancak sivil toplum içerisinde, kendisi gibi vatandaşların haklarıyla kolektif hak şeklinde birleşebildiğine inanır."<sup>16</sup> Doğal hukuk teorileri, eğer insanın doğuştan gelen doğasına ilişkin iyimser bir yaklaşıma dayanıyorsa, mantıksal olarak anarşizme yol açacaktır; eğer kötümserliğe dayanıyorsa, mutlakiyeti içerecektir. Diğer yandan agnostik görüş, "egemen gücün daha sonra egemen olmaktan çıktığı ve artık öznelerin karşısındaki dışsal bir güç olmadığı, demokratik bir devlete yol açar. Toplum artık kendi kendisini yönetir ve idare eder".<sup>17</sup>

Kısacası Neumann, –Thomist [Thomas Aquinas ekolü] ve meşrutiyet yanlısı birçok diğerlerini ele almıştı– bütün doğal hukuk teorileri arasında, yönetenlerin ve yönetilenlerin özdeşliğini vurgulayan pozitif özgürlüğün, yasa önündeki eşitliğine denk gelenini doğru buluyordu. Dolayısıyla, Neumann, en azından tikel ve evrensel çıkarların kusursuz özdeşliğinin başarılmasından önceki dönemde, siyasi iktidarın ve devlet otoritesinin tabiatı gereği tehlikeli olduğu savını reddediyordu.<sup>18</sup> Neumann, burada Eleştirel Teori'nin şu genel varsayımını kabul ediyordu: İnsanın hem politik hem hukuksal açıdan takip etmesi gereken otorite, aklın otoritesidir. Dolayısıyla, doğal hukuk teorileri, normatif bir rasyonelliğe dayandıkları için, ister istemez egemen hukuksal koşulların eleştirisi olacaklardı.

Neumann'ın, Horkheimer ve diğer üyelerden bu kadar uzak olmasının nedeni, vardıkları sonuçtan çok, onun bu sonuca varmak için kullandığı hukuksal yaklaşımdı. Ayrıca, bu uzaklığın nedeni, modern insanın davranışı üzerindeki irrasyonel güçlerin egemenliğiyle ilgili, *Studien*'in bütün bulgularını görmezden gelerek, insanı psikolojik açıdan zayıf, halihazırda akılla donatılmış

16. A.g.e., s. 75. Neumann daha sonra Rousseau ve genel olarak pozitif özgürlük hakkındaki görüşlerini değiştirecekti.

17. A.g.e., s. 79.

18. Sonraki daha liberal dönemde bile, Neumann şunları yazacaktı: "Devletin her zaman özgürlüğün düşmanı olduğuna katılmıyorum" ("Intellectual and Political Freedom", *The Democratic and the Authoritarian State*, s. 201).

bir varlık olarak karakterize etmesinden kaynaklanıyordu. Hâlâ birçok yönden, Neumann'ın *Zeitschrift*'te kaleme aldığı hukuk teorisi hakkındaki makaleleri, Enstitü'deki tartışmalarının ve Horkheimer'ın editoryal önerilerinin etkisini taşıyordu. Asıl tartışma, 1942'de *Behemoth*'ın yayımlanmasıyla başlamıştı.

Bu zorlu çalışmaya ilişkin bir tartışmaya girişmeden önce, Nazizm ile ilgili analize katkı sunan, Enstitü'nün diğer iki yeni üyesini tanıtmalıyız. Aslına bakılırsa, birçok yerde *Behemoth* onların ortak çalışmasının etkisini göstermektedir. Bu iki düşünür arasında Otto Kirchheimer<sup>19</sup>, Enstitü işlerine daha aktif bir şekilde katılmıştı. Onun geçmişi birçok bakımdan Neumann ile benzerlik gösteriyordu. Neumann'dan beş yaş küçük olan Kirchheimer, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1905'te Heilbronn'da doğmuştu. 1924'ten 1928'e kadar Münster'de, Köln'de, Berlin'de ve Bonn'da hukuk ve siyaset okudu. Hocaları arasında Max Scheler, Rudolf Smend, Hermann Heller ve belki hepsinden de önemlisi, Carl Schmitt gibi isimler bulunuyordu. Kirchheimer'ın Bonn'daki doktora tezi, Schmitt'in kararcılık anlayışından ve "istisna hali" kavramından fazlasıyla etkilenen, sosyalist ve Bolşevik devlet kavramlarının bir karşılaştırılmasıydı.<sup>20</sup> Weimar Dönemi'nin son yıllarında Kirchheimer, Neumann ve Gurland gibi, sendika okullarında dersler vererek ve *Die Gesellschaft* gibi dergilerde yazılar yazarak, SPD'nin faaliyetlerine katıldı.

Bu dönemde yazıları arasında en etkili olanı, *Weimar-und was dann?*<sup>21</sup> başlıklı, Weimar anayasasına dair analiziydi. Bu analizde Marx ile Schmitt'in anlayışlarını birleştirmişti. Yirmilerin sonunda Kirchheimer, Sosyal Demokrat Parti'nin reformist kanadına çok az sempati duymaktaydı; ancak aynı şekilde, sol kanada istinaden, Leninciler tarafından desteklenen Parti'nin Jakoben anlayışını benimsemeyi de istemiyordu. Schmitt gibi Kirchheimer da, gerçek demokrasinin sadece, toplumsal çelişkilerden kurtulmuş

19. Kirchheimer'e dair biyografik materyal için bakınız: John H. Herz ve Erich Hula, "Otto Kirchheimer: An Introduction to His Life and Work", Otto Kirchheimer, *Politics, Law, and Social Change*, Der. Frederic S. Burin ve Kurt L. Shell, New York, 1969.

20. Otto Kirchheimer'in "The Socialist and Bolshevik Theory of the State" başlıklı makalesi, *Politics, Law, and Social Change* çalışmasında yeniden basıldı (s. 15). Daha sonra Kirchheimer, Schmitt'in acil durumlar konusundaki fikirlerini terk etti. "In Quest of Sovereignty", *Politics, Law, and Social Change* çalışmasında yeniden yayımlandı (s. 191).

21. Kirchheimer'in *Weimar-und Was Dann?* (Berlin, 1930) makalesi, *Politics, Law, and Social Change* çalışmasında yeniden yayımlandı.

halkın birliği temelinde var olabileceğini ileri sürüyordu. Eski hocasından, ırka dayanan ulusun homojen bir toplum olduğu fikrini reddederek ayrılıyordu. Bir Marksist olarak Kirchheimer'a göre, gerçek birlik, geleceğin sınıfsız toplumunda saklıydı.

Nazilerin iktidarı ele geçirmesinden önceki dönemde, Kirchheimer, Frankfurt'taki Enstitü'nün diğer üyeleri gibi, proletaryanın hâlâ tarihsel rolünü gerçekleştirebileceğine ilişkin ihtiyatlı umudu koruyordu. 1932'de Kirchheimer, işçi sınıfının devrimci potansiyelini gerçekleştirme konusundaki isteksizliğinin yeterli bir açıklaması olarak, kitle kültürüne verilen öneme karşı çıkıyordu. Elbette burada Kirchheimer, gelecekteki meslektaşlarına nazaran daha iyimser bakıyordu: "Ortega y Gasset'in *La rebelión de las masas*' olarak adlandırdığı bu süreç nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, açık olarak görünen şey, her insanın dünya görüşüne göre kitlelerin kendi kendilerini sınırlaması ya da boyun eğmesi olarak karakterize edilebileceği bu olgunun geçmişte kalmış olduğuydu."<sup>22</sup> Gerçekten de, Kirchheimer'in iyimserliği onu, Schmitt'in toplumsal karşıtlıkları aşmasından dolayı övdüğü korporatif-kurumsal devletin [*corporate-institutional state*], aslında bu karşıtlıkları keskinleştirdiği tezine götürmüştü. İşçilerin devrimci potansiyeline duyduğu inanç yüzünden, Kirchheimer, ılımlı sosyalistlerin tüm argümanlarına karşı, SPD'nin, Brüning'in başkanlık hükümetini desteklememesi gerektiğini ileri sürüyordu.<sup>23</sup> Kirchheimer'a göre, "partiler üstü" otoriter "devlet", faşizme engel değil daha çok onun bir başlangıcıydı.<sup>24</sup> Weimar'ın sağa kayarak

\* *Kitlelerin Ayaklanması*, Çev. Koray Kardeşahin, Babil Yayıncılık, İstanbul, 2003. (ç.n.)  
22. Kirchheimer'in "Constitutional Reaction in 1932", (*Die Gesellschaft IX*, 1932) başlıklı makalesi *Politics, Law, and Social Change* çalışmasında yeniden yayımlandı (s. 79).

23. Giriş kısmında Herz ve Hula şuna dikkat çekiyordu: "Bu bağlamda, Kirchheimer, birtakım avantajları hafife almıştı; öyle ki, devlet memurlarının ve askeriyenin otoriter bir yönetiminin bile, iktidara gelen şeyle, yani Nazi totaliterizmiyle çelişmesine yol açacak avantajları açık bir şekilde hafife almıştı." (*Politics, Law, and Social Change*, s. xvi). Bu konuyu bütün boyutlarıyla tartışma niyetinde olmasam da, Kirchheimer'in konunun onların sandığından daha değerli olduğunu düşünüyorum. Bunun neden böyle olduğunu, Istvan Deak'ın bir incelemesinde açıklamaya çalışmışım: *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals in Commentary XLIV*, 4, Ekim 1969.

24. Ayrıca Kirchheimer, "Decree Powers and Constitutional Law in France under the Third Republic" [Üçüncü Cumhuriyet Döneminde Fransa'da Kararname Hükümleri ve Anayasa Hukuku] adlı çalışmasında, Fransızların, politikanın dışında otoriter bir hükümet kurma girişimlerine dair bir analiz yazdı. Metnin orijinali,

yıkılmasını engellemenin yolu, onun sola eğimli potansiyelini harekete geçirmektir.

Kuşkusuz, 1933'te onun iyimserliği yanlış çıktı ve Kirchheimer, birçok diğerleri gibi kaçmak zorunda kaldı. İlk ara istasyonu olan Paris'te, 1934'te araştırma görevlisi olarak Enstitü'nün oradaki şubesine katıldı. Fransa'nın başkentinde kaldığı süre boyunca, Kirchheimer, Fransız hukuk dergilerinde yazmaya başladı.<sup>25</sup> Almanya'da o zamanın Devlet Danışmanı [*Councillor of State*] olan Carl Schmitt'in görüldüğü kadarıyla himayesi altında ve takma isimle yayımlanan, Üçüncü Reich'in eleştirisi üzerine çalıştı.<sup>26</sup> 1937'de, Enstitü'nün merkez ofisinde araştırma görevlisi olarak, yeniden New York'a yerleşti.

Kirchheimer, New York'ta George Rusche'nin 1931'de ceza uygulamaları ile toplumsal eğilimler arasındaki ilişkiyi incelemeye başladığı çalışmayı tamamlamakla görevlendirildi. 1939'da bu çalışmanın sonucunda yayımlanan *Punishment and Social Structure*, Enstitü'nün İngilizce basılan ilk büyük araştırmasıydı.<sup>27</sup> Rusche, 1900'den önceki dönemi ele alan ilk bölümü bitirmişti; Kirchheimer, faşizme dair son bölümü yazarak ve Moses I. Finkelstein'in yardımıyla el yazmalarını İngilizce'ye çevirerek, çalışmayı kaldığı yerden topladı. Çalışmanın ana öncülü şöyleydi: "Cezalandırma, hem hukuksal kavramı hem de toplumsal amaçlarından bağımsız, toplumsal bir fenomen olarak kavranmalıdır... Her üretim sistemi, üretim ilişkilerine karşılık gelen cezaları ortaya çıkarma eğilimindedir."<sup>28</sup> Tutukluluk, para cezası, hücre hapsi, sürgün ve zorla çalıştırma gibi cezalandırma biçimlerini inceleyerek, Rusche ve Kirchheimer, bir yandan emek piyasası ile para döngüsü, diğer yandan özel ceza biçimleri gibi değişkenler

---

*American Political Science Review*'da (XXXIV, 1940) yayımlandı ve *Politics, Law, and Social Change*'de yeniden basıldı. "[Heinrich] Brüning ve [Franz von] Papen'in Alman başkanlığından [*Präsidentialregierung*] sekiz yıl sonra gelen Fransız örneği şunu gösterir: Şüpheli bir halk ya da parlamento esasına dayanan anayasal bir hükümetin sınırsız kararname ve yönetimi, otoriteryanizmi tamamlamak için yolda olan araca bir istasyon olarak hizmet eder" (s. 130).

25. Kirchheimer'in, "Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique" (IV, 1934) ve "Revue de Science criminelle et de Droit penal compare" (I, 1936) başlıklı makaleleri bulunmaktadır.

26. *Staatsgefoge und Recht des Dritten Reiches* (Hamburg, 1935), Dr. Hermann Seitz adı altında yazıldı ve yeraltı edebiyatı olarak Almanya'ya götürüldü.

27. Kirchheimer ve George Rusche, *Punishment and Social Structure*, New York, 1939.

28. *A.g.e.*, s. 5.

arasındaki kaba ilişkiyi gösterebilmişlerdi. Kirchheimer, yirminci yüzyılda otoriter rejimler yönetimindeki değişimleri ele aldığı bölümde, Neumann'ın dikkat çektiği ve sonraki *Zeitschrift* makalesinde kendisinin açıklayacağı hukuksallığın tekelci kapitalizm dönemindeki genel çöküşüne dikkat çekiyordu.<sup>29</sup> Bu açıdan Kirchheimer şöyle yazacaktı: "Rekabetçi kapitalizm dönemindeki bir aksiyom olarak hukukun ahlaktan ayrılması, doğrudan doğruya ırksal vicdandan türeyen ahlaki bir görüşle yer değiştirmişti."<sup>30</sup> Kirchheimer, sonucun, idam cezasının yeniden getirilmesi ve para cezası uygulamasının azaltılmasıyla biçimlenen, daha sert ceza politikası olduğunu belirtiyordu. Fransa ve İngiltere'nin yanı sıra Almanya'daki istatistikler, bu tür ceza tedbirleri ile suç oranı arasında bağlantının olmadığını gösteriyordu. Ona göre ancak toplumsal bir değişim, cezayı gerektiren suçların oranında bir düşüşe yol açabilirdi.

Enstitü'nün Nazizm ile ilgili analizine Kirchheimer'in katkısı, *Zeitschrift* ve 1939'un sonlarında mirasçısı *Studies in Philosophy and Social Science* için yazdığı bir dizi makale olmuştur. Bu bölümde, *Behemoth*'ı tartışırken döneceğimiz bu çalışmalara göz atmadan önce, Enstitü'nün yeni üyelerini açıklamaya devam etmeliyiz. Aynı zamanda, Nazizm ile ilgili analizleri, Neumann ve Kirchheimer'la bazı açılardan çelişen, Enstitü'nün eski üyelerinin çalışmalarına da dikkat edilmelidir. Nazizm üzerine ayrıntılı yazılar yazan üçüncü yeni katılımcı, Arkadij R. L. Gurland'dı. Ancak Gurland'ın Enstitü ile bağlantısı, 1940'tan 1945'e kadar sürmüştü; bu süre Neumann ve Kirchheimer'inkinden daha kısaydı ve buna bağlı olarak etkisi daha sınırlıydı. 1904'te Moskova'da bir mühendisin oğlu olarak dünyaya gelen Gurland, 1922'de Almanya'ya gelmeden önce Moskova'da ve Sivastopol'da liseye devam etmişti. Berlin'de ve Leipzig'de ekonomi, felsefe ve sosyoloji okumuştü; ikinci üniversitesinde, materyalist tarih teorisinde diktatörlük kavramı üzerine doktora tezi yazmıştı.<sup>31</sup> Yirmilerin sonunda, parti liderliğinin solunda yer alan *Der Klassenkampf* gibi yayınlara yazılarıyla katkıda bulunan Gurland, SPD'de aktif olarak rol almaya başladı.

29. Kirchheimer, "The Legal Order of National Socialism", *SPSS IX*, 2, 1941.

30. *Punishment and Social Structure*, s. 179.

31. A. R. L. Gurland, *Produktionsweise-Staat-Klassendiktatur*, Leipzig, 1929. Bu tezin danışmanı, felsefe fakültesinden Hans Freyer'di.

O dönemlerde Gurland'ın aldığı pek çok pozisyon, Enstitü'nün bağımsız olarak savunduklarına benziyordu. Örneğin Gurland, kökenlerinin Hegelci diyalektikte olduğunu kabul eden Marksizmden yana tavır alarak, Kautsky'nin mekanikçi materyalizmine saldırıyordu.<sup>32</sup> Gurland ayrıca, Komünist Parti'yi Moskova'ya olan bağlılığından ve devrim yapmak için Parti'nin yapısını tehlikeye atmak istememesinden dolayı paylıyordu.<sup>33</sup> Kirchheimer ve Neumann gibi, SPD'nin sol kanattaki bir üyesiydi; SPD üyelerinin, kendi çelişkilerinin ağırlığında kapitalizmin yıkılmasını beklemek yerine, etkin *praxis* içerisinde olmalarını ve bu şekilde Parti'ye katılmalarını istiyordu. Her ikisi gibi Gurland da, 1933 olayları dolayısıyla sürgün edildi. Paris'te siyasi gazetecilik kariyerini devam ettirmekte zorlandı ve Nazi ekonomisi alanında, öğrenci olarak kendisini yeniden eğitmeye başladı. 1940'ta New York'a ve Enstitü'ye geldiğinde, neredeyse sadece bu konu üzerine yazmıştı. Daha önce felsefeye ilgi duymasına rağmen Gurland, Enstitü'nün yayınlarına teorik açıdan hiçbir katkıda bulunmamıştı. Onun *Zeitschrift* için yaptığı çalışmalar, Eleştirel Teori'ye olan yakınlığından ziyade, SPD'deki eski meslektaşlarının yaklaşımına olan yakınlığını gösteriyordu.

Neumann, Kirchheimer ve Gurland, Enstitü'nün iç çevresince Frankfurt'ta yetiştirilmiş olmalarına ve New York'a olunmuş fikirlerden bir biçimde farklı fikirler getirmelerine rağmen, Enstitü'nün tarihinde, Horkheimer'in yaklaşımından farklı düşünen ilk kişiler değillerdi. Wittfogel'in daha ortodoks olan Marksist anlayışını ve Enstitü'yle ilişkisindeki kopuşu daha önce görmüştük zaten. Enstitü'nün kadrosunda kalan, Grünberg kuşağının en son üyesi Henryk Grossmann, aynı zamanda Eleştirel Teori'nin daha ortodoks olan Marksist eleştirmeniydi.<sup>34</sup> Londra'da ve Paris'te birkaç yıl geçirdikten sonra Grossmann, 1937'de New York'a göç etti. Ancak sonraki on yıl boyunca, Morningside Heights'ta diğerleriyle olan ilişkisi gittikçe zayıfladı. As-

32. Gurland, "Die Dialektik der Geschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys", *Klassenkampf*, Berlin, 1 Eylül 1929.

33. Gurland, "Die K.P.D. und die rechte Gefahr", *Klassenkampf*, Berlin, 1 Aralık 1928. Ayrıca Gurland, *praksise* duyulan ihtiyaca vurgu yaptığı, SPD'nin durumuyla ilgili bir tartışma metni yazdı (*Das Heute der proletarischen Aktion*, Berlin, 1931).

34. Grossmann'ın kariyeriyle ilgili bir tartışma için bakınız: Walter Draeuer, "Henryk Grossmann als Nationalökonom", *Arbeit und Wissenschaft*, c. VIII, 1954.

linda onun *Zeitschrift*'e yapmış olduğu en önemli katkı, 1934'te yayımlanan, Borkenau'nun *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* [Feodal Dünya Görüşünden Burjuva Dünya Görüşüne Geçiş] çalışmasına getirdiği uzun eleştirisiydi. Arada sıra yaptığı kitap incelemeleri haricinde, bundan sonra Enstitü onun çalışmalarını yayımlamayı bıraktı. Otuzların sonunda Grossmann, Enstitü'nün 117. Street'teki binasında çalışmaktansa evde çalışmayı tercih etti. Savaş yıllarında *Zeitschrift*'in yayınının durdurulması, Marx'ın klasik ekonomistlerle<sup>35</sup> ilişkisine dair çalışmasının yayımlanmasını engelledi. Hazırlamak için çok zaman harcadığı bu çalışmada Grossmann, özellikle, Marx'ın klasik ekonomistleri nasıl bir kesinlikle çürüttüğünü ortaya koymak istemişti. Kırklı yıllarda makalelerinin pek çoğu, Enstitü'yle ilgisi olmayan dergilerde yayımlandı.<sup>36</sup>

Grossmann'ın en verimli olduğu dönem, kuşkusuz, kapitalizmin çöküşü üzerine yazdığı tezle zirveye yükseldiği, 1933'ten önceki on yıllık dönemdi. Nazilerin yüzünden parçalanmış Avrupa entelektüel yaşamı, bu çalışmanın, en azından daha az çalkantılı bir zamanda, hak ettiği dikkati çekmesine engel olmuştu. Bundan sonra Grossmann'ın kişisel yaşamının altüst olmasına, bir de üretkenliğinin zayıflaması eklendi. Eşini ve çocuklarını Avrupa'da bırakarak Amerika'ya gelen Grossmann, yalnız ve izole olmuş bir yaşam sürdürdü. New York'ta Columbia ya da başka bir üniversiteyle hiçbir resmi ilişkisi yoktu; Enstitü ile formaliteler dışında hiçbir ilişkisi kalmamıştı. Ayrıca kırkların başında, Enstitü üyeleriyle arasındaki entelektüel farklılıkların kişisel ilişkilerde gerilime yol açtığını gösteren kanıtlar vardı.<sup>37</sup> Grossmann'ın Stalinist Rusya'yı desteklemeye devam etmesi, onu diğerleri nezdinde se-

35. Henryk Grossmann, "Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik" (teksir edilmiş, 1940). Her ne kadar Braeuer'e göre yapıt, Pollock'un elindeki 113 sayfadan ibaret değil de üç yüz sayfadan daha uzun olsa da, Pollock'un, aynı kitap için başka bir ad düşündüğü, "Marx Ricordiensis?" adlı bir el yazmasına işaret ediyordu (Friedrich Pollock'tan bana gelen, 16 Nisan 1970 tarihli mektup). Bu yapıt Frankfurt'ta 1969'da Paul Mattick'in Sonsözü'yle nihayet yayımlandı.

36. Henryk Grossmann, "The Evolutionist Revolt against Classical Economics", *Journal of Political Economy* LI, 5, 1943; "W. Playfair, the Earliest Theorist of Capitalist Development", *Economic History Review* XVIII, I, 1948.

37. Görüşmelerimizde Löwenthal, Pollock ve Marcuse, Grossmann'ın kırklı yıllarda Enstitü'nün üyelerine karşı artan güvensizliğinden bahsettiler. Löwenthal ile Horkheimer arasındaki yazışmalar, onların iddialarını bir dizi mektupta doğruluyordu.

vimsizleştiriyordu.<sup>38</sup> Ayrıca, Alice Maier'e göre<sup>39</sup> Grossmann eski yurttaşlarının, Polonyalıların, ona zarar vermelerinden korkmaya başlamıştı. Geçirdiği felcin neden olduğu hastalık durumu genel mutsuzluğunu daha da artırmıştı. Sonuç olarak, savaştan sonra, Avrupa'ya tekrar yerleşmeyi denemeye karar verdi. Frankfurt'a dönen kimi Enstitü üyelerinin tersine, 1949'da Grossmann, Doğu Almanya hükümetinin ona verdiği kürsü sayesinde Leipzig'e gitti. Enstitü, kişisel eşyalarını yollamak suretiyle ona yardım etti; ancak o zamana kadarki hoşnutsuzluğu, çoktan tam bir kopuşu beraberinde getirmişti zaten. Bu yüzden Leipzig'de yaşadığı hayal kırıklığını dile getirdiği sözleri, ancak dolaylı yoldan, 1950 Kasım'ında altmış dokuz yaşında ölümünden kısa bir süre önce, Bayan Maier tarafından onlara ulaştırılmıştı.

Grossmann'ın ideolojik katılığı, Nazizme ilişkin Enstitü'nün analizine ya da Enstitü'nün bu bağlamdaki diğer çalışmalarına çok fazla etkide bulunmasına izin vermemişti. Bununla birlikte, Enstitü'nün modern toplumun içinde bulunduğu krizle ilgili analizinin ekonomik bir boyuttan tamamen mahrum olduğunu varsaymak çok büyük bir hata olacaktır. *Zeitschrift*'in hemen hemen her sayısında ekonomik meseleye dair bir makale yer alıyordu. Gerhard Meyer, Batı demokrasilerinin acil durum önlemlerini ve onların gerçek planlı bir ekonomiyle ilişkilerini analiz etti.<sup>40</sup> Kurt Mandelbaum, Londra'dan, teknolojik işsizlik ve ekonomik planlama teorisi üzerine yazdı.<sup>41</sup> Marksist olmayan ekonomi modellerinin eleştirileri, "Erich Baumann" ve "Paul Sering" (Richard Löwenthal'ın takma adı)<sup>42</sup> tarafından yapıldı. New York'ta

38. Aynı şey, sanırım Enstitü'nün eski tanıdığı olan Ernst Bloch için de söylenebilir. Ernst Bloch, politik faaliyetlerinden dolayı Enstitü'den mali destek alamamıştı (Löwenthal ile yapılan görüşme, Berkeley, California, Ağustos, 1968).

39. Görüşme, New York, Mayıs 1969.

40. Gerhard Meyer, "Krisenpolitik und Planwirtschaft", *ZFS* IV, 3, 1935. Meyer ayrıca, birçok bibliyografik makaleyle katkı sağlamıştı: "Neuere Literatur über Planwirtschaft", *ZFS* 1, 3, 1932 ve "Neue englische Literatur zur Planwirtschaft", *ZFS* 11, 2, 1933. Kurt Mandelbaum ile birlikte "Zur Theorie der Planwirtschaft"ı (*ZFS*, III, 2, 1934) yazmıştı.

41. Kurt Baumann takma ismiyle Mandelbaum, "Autarkie und Planwirtschaft", (*ZFS* II, I, 1933) çalışmasını yazdı. Kendi ismiyle "Neuere Literatur zur Planwirtschaft" (*ZFS* IV, 3, 1935) ve "Neuere Literatur über technologische Arbeitslosigkeit" (*ZFS* V, 1, 1936) çalışmalarını yazdı.

42. Erich Baumann, ayrıca Mandelbaum'un takma ismiydi. Bu takma isim altında yayımlanan makale, "Keynes' Revision der liberalistischen Nationalökonomie"dir (*ZFS* V, 3, 1936). "Sering'in" makalesi "Zu Marshalls neuklassischer Ökonomie" (*ZFS* VI, 3, 1937) diye başlıklandırıldı.



Pollock'a idari konularda yardım eden Joseph Soudek, arada sırada kitap incelemeleriyle katkıda bulundu. Felix Weil bile, bu konularda birkaç makale yazmıştı.<sup>43</sup> Ekonomi ve teknoloji arasındaki ilişkiye dair diğer tartışmalar, Marcuse ve Gurland tarafından yapıldı.<sup>44</sup> Kısacası, Enstitü kaba-Marksistleri ekonomik belirlenimcilikten ötürü sık sık kıyasıya eleştirmekle birlikte, Marx'ın kapitalist toplumda ekonominin can alıcı rolüne dair yargısını hâlâ kabul ediyordu.

Diğer yandan, bu ekonomik analizlerin Eleştirel Teori'nin can damarıyla gerçekten örtüşüğünü ileri sürmek yanlış olacaktır. Horkheimer ve Adorno, ilgi alanlarının ve bilgilerinin geniş kapsamına rağmen, hiçbir zaman gerçekten Marksist ekonomiyle ya da herhangi bir ekonomiyle, ciddi bir şekilde ilgilenmedi. Aslına bakılırsa, Horkheimer'ın ekonomi kuramını tartışmaya yönelik girişimleri, Enstitü'deki daha ortodoks Marksistler tarafından büyük bir kuşkuyla karşılanmıştı.<sup>45</sup> Marksist olmayan Gerhard Meyer gibi ekonomistler bile, Enstitü yöneticileri ile ekonomi analizcileri arasındaki ilişkinin ne kadar zor olduğunu hatırlatıyordu.<sup>46</sup> Sanki burada, Alman filozoflarının sıradan alma-verme dünyasına karşı duydukları uzun süreli küçümsemenin bazı turları kalmış gibi görünüyor.

Eleştirel Teori'nin çığır açtığı nokta, ekonominin rolünün yirminci yüzyılda önemli ölçüde değiştiğine dair tartışmasıydı. Aslına bakılırsa, faşizmin doğası üzerine Enstitü'nün içerisinde yürütülen tartışma, büyük ölçüde bu değişimin niteliğine odaklanıyordu. *Behemoth*, Grossmann gibi ortodoks Marksistlerle, tekelci kapitalizmin doğası hakkındaki varsayımların pek çoğunu paylaşıyordu. Buna karşı Enstitü'nün iç çevresinin eski üyeleri, idari görevlerine rağmen, bilimsel araştırmalarına ayıracak zaman bulan ikinci müdür Friedrich Pollock'un ardından gitmişti.

Pollock'un çalışmalarının en önemli parçası, onun modern toplumların hâkim eğilimlerini betimlediği devlet kapitalizmi te-

43. Felix Weil, "Neuere Literatur zum 'New Deal' " (ZFS V, 3, 1936); "Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft" (ZFS VII, 1/2, 1938).

44. Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology", SPSS IX, 3, 1941. Bu makalede Marcuse, ilk olarak *Tek-Boyutlu İnsan*'da geliştireceği bazı fikirlerini açıklamaktadır. Gurland, "Technological Trends and Economic Structure under National Socialism", SPSS IX, 2, 1941.

45. Karl August Wittfogel ile görüşme: New York, 21 Haziran 1971.

46. Gerhard Meyer ile görüşme: Meredith, N.H., 19 Temmuz 1971.

orisiydi. Bu teori, büyük oranda, Sovyet ekonomisi deneyimine dair eski analizinin sonuçlarının yorumlanmasına dayanıyordu.<sup>47</sup> Pollock, (hatırlanacağı gibi) Rusya'nın *sosyalist* planlı bir ekonomiyi uygulamakta gerçekten başarılı olduğunu düşünmüyordu. Aslında Enstitü'nün, Sovyetler'de olup bitene ilişkin görece sessizliğinin nedenlerinden biri, Rusya ekonomisinin, eşsiz niteliklerine rağmen, devlet kapitalizminin bir değişkeni olduğuna inanmasıydı. *Zeitschrift*'in ilk sayısının çıktığı 1932 gibi erken bir tarihte, Pollock, Buhran'a rağmen, istikrarlı bir kapitalist ekonomiyi başaracak ihtimalleri tartışıyordu.<sup>48</sup> Vardığı sonuçlar, görece kısa bir zaman dilimi içerisinde sistemin devrileceğini öngören Grossmann gibi kriz teorisyenlerinin ileri sürdüklerine açıkça ters düşüyordu. Pollock bunun yerine, kapitalist çelişkileri sonsuz bir biçimde savuşturmak için bir araç olarak, ekonomik planlamanın devlet yönetimiyle artan kullanımına işaret ediyordu. Aynı zamanda, kapitalizmin iktidarının ayakta kalmasını sağlayan, teknolojik yeniliğin bilinçli teşviki ve büyüyen savunma sektörünün etkisi gibi ek faktörleri tartışıyordu.

1941'de Pollock, sistemin devamlılığına dair gözlemlerini genel bir devlet kapitalizmi teorisi olarak genişletti.<sup>49</sup> Pollock liberal *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] ekonomisinin yerine tekelci kapitalizmin geçtiğini savunuyordu. Dolayısıyla bu dönüşümle, devlet müdahalesinin karakterize ettiği kapitalizmin, niteliksel olarak yeni bir biçimi ortaya çıkmıştı. Avrupa'daki otoriter rejimler geniş kapsamlı kontrolleri ilk uygulayanlar olmakla birlikte, Birleşik Devletler'i de içeren Batı demokrasileri de bunları takip edeceğe benziyordu. İlk iki aşamanın tersine, devlet kapitalizmi, fiyat ve ücret kontrolünden yana serbest piyasayı askıya alıyordu. Devlet kapitalizmi, ayrıca, planlı bir politika izleyerek rasyonel bir ekonomiyi takip etmiş, siyasi amaçlar uğruna yatırımlar üzerinde denetim sağlamış ve tüketici-odaklı meta üretimine kısıtlamalar getirmişti.

Pollock'a göre, devlet kapitalizmini önceki kapitalist aşamalardan en çok ayıran şey, devlet kapitalizminin bireysel kârları ya da grup kârlarını genel planın ihtiyaçlarına bağımlı kılmasıydı.

47. Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)*, Leipzig, 1929.

48. Pollock, "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *ZFS* 1, 1/2, 1932. Sonraki yıllarda, Buhran ile ilgili tartışmasına devam etti: "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise", *ZFS* II, 3, 1933.

49. Pollock, "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", *SPSS* IX, 2, 1941.

Toplumsal ilişkiler artık, piyasa aracılığıyla işveren ve çalışan ya da üretici ve tüketici etkileşimini kapsamıyordu. Bunun yerine, bireyler emreden ve emredilen olarak birbiriyle karşı karşıya geliyordu. Pollock tamamen kaybolmasa da, "güç dürtüsünün kâr güdüsünün yerini aldığını" ileri sürüyordu.<sup>50</sup> Pollock, James Burnham'ı anımsatacak şekilde devam ederek,<sup>51</sup> bunun bir yansımasının da hissedarların işletme yönetimi üzerindeki denetiminin kaybolması olduğunu söylüyordu. Geleneksel kapitalistler, biraz daha fazla küçültülmüş kârlarla geçinen *rant sahipleri* [*rentiers*] haline gelmeye başlamıştı.

Çöküşe dair Pollock'un analizinden çıkan genel teşhis oldukça endişe vericiydi. Devlet kapitalizmi, Marx'ın öngördüğü proletaryanın yoksullaşmasının önüne geçmek için, kamu işleri aracılığıyla zorunlu tam bir istihdam yaratmıştı. Dağıtım sorunu, güdümlü fiyatlar ve önceden tanımlanmış ihtiyaçlar üzerinden çözülmüştü. Grossmann'ın özellikle vurguladığı aşırı birikim, ekonomide askeri sektörün devam eden genişlemesi sayesinde çözülecekti. Kısacası, devlet güdümlü yeni bir sistem oluşturulmuş ve bir müddet daha böyle devam edecek gibi görünüyordu.

Bununla birlikte Pollock'un kötümserliği, dikkatli bir şekilde bazı kısıtlamalarla yumuşatılmıştı. Sosyalist bir toplumda çözülebilecek olan sınıf mücadelesi, kâr oranlarının düşmesi ve buna benzer kapitalizmin çelişkileri varlığını sürdürüyordu. Üstelik ekonominin denetimine el koyan devlet, bürokratlardan, askeri liderlerden, parti görevlilerinden ve büyük işadamlarından (Neumann'ın analizindeki gibi aynı bileşenlerden) oluşan karma bir yönetici grup tarafından yönetiliyordu. Onların arasındaki çatışma, halihazırda azalmış olsa da, bu hiçbir surette imkânsız bir hal aldığı anlamına gelmiyordu. Sistemde olası istikrarsızlığın diğer sebepleri şunlardı: Kaynak ve becerilerin doğal sınırları; artan yaşam standardına dair genel talepler ile devamlı bir savaş ekonomisinin ihtiyaçları arasında meydana gelebilecek anlaşmazlık. Gene de Pollock'un gördüğü genel eğilim, devlet kapitalizmine dayalı ekonomilerin güçlenmesi ve yayılması yönündeydi. Pollock

50. *A.g.e.*, s. 207.

51. James Burnham, *The Managerial Revolution*, New York, 1941. Burnham aslında bir Troçkisti. Troçkist olarak devlet kapitalizmi kavramını kabul etmese de, en azından Sovyetler Birliği'ne uygulandığı kadarıyla, onu destekleyenlerin pek çoğu devlet kapitalizmi anlayışını reddetmiyordu. Ancak Pollock'un bu kaynaktan fikir aldığına dair hiçbir kanıt yoktu.

makalesini, otoriter devlet kapitalizmine karşıt olarak demokratik olanın yaşama şansına ilişkin sorularını ortaya atarak bitirmişti. Ona göre bu sorulara ancak tarih cevap verebilirdi.

*Studies in Philosophy and Social Science*'da yayımlanan, "Is National Socialism a New Order?" adlı sonraki makalesinde Pollock, devlet kapitalizminin Nazi biçimine odaklanmıştı. Gurland ve Neumann'ın tersine, Pollock, özel mülkiyetin neredeyse bütün temel özelliklerinin Naziler tarafından yok edildiğini ifade ediyordu. Azami kârlar için yapılan yatırımlar, artık dev şirketlerin devredilmez bir ayrıcalığı değildi. Bütün gelişigüzelliğine rağmen Nazi planlamasında hükümet, tam istihdama yönelik, tüketici ürünlerinden ziyade yatırım ürünlerine öncelik veren, fiyat denetimiyle ve göreceli ekonomik özerklikle ilgilenen, planlı ve genel olarak başarılı bir politika uygulamıştı. Pollock, Nazi toplumunda o dönemde bireyin konumunun, girişimci kabiliyet ya da özel mülkiyetten ziyade, toplumsal hiyerarşideki statüsüne bağlı olduğunu belirterek devam ediyordu.<sup>52</sup> Genel olarak, teknik rasyonalite, toplumun kılavuz ilkesi olarak hukuksal formalizmin yerini almıştı.

Kısacası Pollock, başlığında yer alan sorunun cevabını olumlu olarak vermişti. Pollock'un ileri sürdüğü şey şuydu: Burjuva toplumunun belkemiği olan geleneksel ailenin<sup>53</sup> parçalanmasını hızlandıran Nazizmin bilinçli girişimi, (Enstitü'nün otorite ve aile ile ilgili çalışmalarına neden olan) Nazizmin aslında "yeni bir düzen" olduğunu gösteriyordu. Eski kapitalist düzen, tekelci aşamasında bile, bir mübadele ekonomisiydi; eski kapitalist düzenin yerine geçen, Nazi ekonomisinin teorisyeni Willi Neuling'in "[devlet] güdümlü ekonomi" olarak adlandırdığı şeydi.<sup>54</sup> Bu yüzden Na-

52. Pollock, "Is National Socialism a New Order?", *SPSS IX*, 3, 1941, s. 447.

53. *A.g.e.*, s. 449.

\* Güdümlü ekonomi ya da kumanda ekonomisi, ekonomik kararların ayrıntılı bir biçimde merkezi bir hükümet otoritesi tarafından planlanmasıdır. Yapılan bu plan, kanunlar, düzenlemeler ve yönergeler sayesinde uygulanır. Güdümlü ekonomi kavramı, Viyanalı ekonomist Otto Neurath tarafından, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra aşırı enflasyonu kontrol altına alma yöntemi olarak geliştirilmiştir. Bu ifade Almanca *Befehlswirtschaft* kelimesinden gelmektedir ve başlangıçta Nazi ekonomisini tanımlamak için kullanılmıştır. Ancak merkezi planlı ekonomiler bundan önce de vardı; örneğin 16. yüzyılda Peru'da İnka İmparatorluğu döneminde, 19. yüzyılda Utah'da Mormonlar ve hatta İkinci Dünya Savaşı boyunca ABD'de seferberlik döneminde (Kaynak: Richard Erickson ve Barry Ickes, *Review of Economic Design, A Model of Russia's Virtual Economy*, 2001, 6., s. 185-214).

54. *A.g.e.*, s. 450. Neumann da benzer bir terimi *Behemoth*'ta kullanacaktı. Willi Neuling bu terimi şu çalışmasında icat etmiştir: "Wettbewerb, Monopol und Befehl in

ziler, ekonomiye karşı "politikanın üstünlüğünü" kabul ettirmişlerdi.<sup>55</sup> Pollock, tipik karamsarlığıyla, eğer Naziler savaşı kaybetmezlerse, sistemleri muhtemelen içeriden çökmeyecektir, diyerek makalesini sonlandırıyor.

Ekonominin politikleştirilmesine vurgu yapan Pollock, bütünüyle Eleştirel Teori çizgisindeydi. Eğer Frankfurt Okulu, Dördüncü Bölüm'de ileri sürdüğümüz gibi, ayrı bir politik teori geliştirmeyi reddettiye, aynı şekilde, sosyal teoriye ilişkin sırf ekonomik bir yaklaşımı da reddedecekti. Marcuse'nin makalesiyle aynı ismi taşıyan ve beraber yayımlanan "Philosophie und Kritische Theorie" [Felsefe ve Eleştirel Teori] başlıklı makalede Horkheimer, ekonominin egemenliğini, tamamen tarihsel bir fenomen olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koyuyordu. Horkheimer, geleceğin toplumunu ekonomik forma göre yargılamanın doğru olmayacağı görüşündeydi: "Üstelik bu durum, politikanın ekonomi karşısında yeni bir bağımsızlık kazandığı geçiş dönemi için de geçerlidir."<sup>56</sup> Ekonominin fetişleştirilmesi, Grossmann gibi daha ortodoks Marksistlere bırakıldı. Ekonomik ilişkiler, her ne kadar kapitalizmde insanlar birbirlerine yönelirken şeyleşmiş biçimler halini alsa da, bütün karmaşıklığı içinde daima insan ilişkilerinin bir ifadesi olarak kavranıyordu. Pollock, kâr güdüsünün, her zaman iktidar dürtüsünün bir değişkeni olduğunu vurguluyordu.<sup>57</sup> Bununla birlikte bugün, piyasanın şart koştuğu arabuluculuk ortadan kalkıyordu. Egemenlik, otoriter devlet kapitalizmine dayanan sistemlerin "[devlet] güdümlü ekonomisinde" daha açık bir hal almıştı. Pollock'un, Marx'ın ekonomiye daima "politik ekonomi" olarak kavraması açısından, hâlâ Marksist gelenek içerisinde yer aldığına dikkat edilmelidir. Marx'ın ekonomi yazılarının hepsinin doğasında varolan, *Kapital* de buna dahil, ekonomik ilişkilerin aslında insanların karşılıklı etkileşimi olduğuydu; bu

der heutigen Wirtschaft", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, LXXXIX (1939).

55. Aynı meseleyle ilgili yakın zamandaki bir tartışma için bakınız: T. W. Mason, "The Primacy of Politics: Politics and Economics in National Socialist Germany", *The Nature of Fascism*, Der. S. J. Woolf, New York, 1968.

56. Max Horkheimer, "Philosophie und Kritische Theorie", *ZFS* VI, 3, 1937, s. 629.

57. Pollock, "State Capitalism", s. 207.

\* *Kapital I*, Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan; *Kapital II*, Çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap, İstanbul, 2012. (ç.n.)

karşılıklı etkileşim, kapitalizmde, Hegel'in "köle-efendi" ilişkisi diye adlandırdığı şeyin bir türüyü.<sup>58</sup>

Böylece, Pollock, devlet kapitalizmi modelini yaratarak, Horkheimer ve belki de Löwenthal ile Adorno adına da konuşmuştu. Neumann'a kişisel olarak daha yakın olan Marcuse, *Us ve Devrim*'de şu sözleri sarf ederken Neumann'inkine daha yakın bir görüşü benimsiyordu: "En güçlü sanayi grupları, tekelci üretimi düzenlemek, sosyalist muhalefeti yok etmek ve emperyalist yayılmayı sürdürmek için doğrudan politik denetimi elde tutma eğilimindeydiler."<sup>59</sup> Buna karşın Horkheimer için devlet kapitalizmi, "içinde bulunduğumuz zamanın otoriter devleti... egemenliğin nefes aldığı yeni bir yerdi".<sup>60</sup> Otuzların sonu ile kırkların başındaki bütün çalışmalarında Horkheimer, daha sonra bütün Batı "Aydınlanma" geleneğine kadar genişleteceği, kapitalizmde örtük olan tahakkümün gerçekleşmesini şimdiye kadar engelleyen ekonomik, politik ve hukuksal liberal dolayımın sona erdiğini vurguluyordu. Liberalizmden otoriteryanizme geçişi anlatan *Studies in Philosophy and Social Science*'ın özel bir sayısına yazdığı Önsöz'de dediği gibi, "faşizmin gelmesiyle, birey ve toplum, özel ve kamusal yaşam, yasa ve ahlak, ekonomi ve politika gibi liberal çağın tipik ikilikleri aşılmamış ancak örtbas edilmişti".<sup>61</sup> Modern toplumun özü, "gangsterlerin"<sup>62</sup> egemenlik kurduğu bir durum olarak ortaya çıkmıştı. Benjamin'in en çok sevdiği kategorilerden birini kullanan Horkheimer, suç çetelerinin koruması altına girmenin [*racket protection*], modern egemenliğin "ilksel-fenomeni" [*ur-phenomenon*] olduğunu ileri sürüyordu. Parantez içinde belirtmek gerekirse, çete kavramı aynı zamanda Kirchheimer'in Nazizm ile ilgili incelemesinde öne çıkan bir kavramdı.<sup>63</sup>

58. Bu konuyla ilgili tartışma için bakınız: Robert C. Tucker, "Marx As a Political Theorist", *Marx and the Western World*, Der. Nicholas Lobkowitz, Notre Dame, Ind., 1967.

59. Marcuse, *Reason and Revolution*, (gözden geçirilmiş basım), Boston, 1960, s. 410. Daha önceki, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" (*ZFS* III, 1, 1934) başlıklı makalesinde Marcuse, sadece "tekelci kapitalizmden" bahseder. Bu erken tarihte, Enstitü'nün diğer üyeleri hemfikirdi.

60. Horkheimer, "Autoritärer Staat", "Walter Benjamin zum Gedächtnis", (basılmamış), 1942, s. 124-125 (Pollock derlemesinden).

61. Horkheimer, *SPSS*'ye Önsöz, IX, 2, 1941, s. 195.

62. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", "Walter Benjamin zum Gedächtnis", s. 66.

63. Kirchheimer, "In Quest of Sovereignty", s. 178-180. Kirchheimer burada, çeteler [şantaj ya da haraç] kavramını, modern toplumun teknolojik etosuyla ilişkilendir-

Horkheimer, yönetici grupların egemenlik uğruna teknolojik aklı kullandıklarını ileri sürüyordu; onun sık sık vurguladığı gibi bu teknolojik akıl, aklın gerçek özüne bir ihanetti. Felsefi olarak *bêtes noires*'dan [nefret ettikleri] biriyle bunu dolaylı olarak ilişkilendirerek şunları yazmıştı: "Faşistler, pragmatizmden bir şeyler öğrendi. Onların cümlelerinin bile artık bir anlamı yoktu; sadece bir amacı vardı."<sup>64</sup> *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno'yla birlikte geliştirdiği pek çok argümanı önceleyen, "Autoritärer Staat" çalışmasında Horkheimer, sosyalist uygulayıcılarına da hitap eden teknolojik rasyonelliğin eleştirisini geliştirmişti. Böylece faşizmle ilgili analizi, tekelci kapitalizmin son aşamasına dair ortodoks Marksist anlayıştan uzaklaşarak, teknolojinin daha genel bir analizine doğru kaymıştı. Bu durum, Eleştirel Teori'nin temellerini incelediğimizde, İkinci Bölüm'de karşımıza çıkan, Marx'ın üretim süreci ve emeğin fetişleştirilmesine dair aşırı vurgusunun eleştirisiyle ilişkiliydi. Horkheimer, "Die Juden in Europa"da "kapitalizmden bahsetmekten kaçınan, söz faşizmden açılınca da susmalıdır"<sup>65</sup> sözleriyle devlet kapitalizmini kast-etmiştir; onun liberal ya da tekelci seleflerini değil.

Aslına bakılırsa, Horkheimer'ın ileri kapitalizmin teknolojik rasyonelleştirmesi konusundaki hoşnutsuzluğu, kendisini bu gelişmenin kaçınılmaz halefi olarak gören sosyalist hareket hakkındaki büyük kuşkularını ifade etmesine neden olmuştu. Horkheimer<sup>66</sup>, üretim araçlarının toplumsallaştırılmasını egemenliğin son bulmasıyla eş tutan Engels ve diğerlerinin, gerçek ütopyacılar olduğunu belirtiyordu. Aslında, böylesi bir toplumsallaştırmanın sonucu olarak özgürlükle ilgili naif beklenti mevcut otoriter devleti önceliyordu. Lasalle ve Bismarck'ın bozuk ittifakı, bu olgunun sembolik bir ifadesiydi. Horkheimer'a göre, gerçek özgürlük, ancak devlet kapitalizminin biçim verdiği ve en azından Sovyetler Birliği'nde somutlaşmış haliyle sosyalizmin devam ettirdiği,

---

mektedir: "Çeteler, öyle görünüyor ki, başarının özel yeteneklerden ziyade örgütlere ve uygun teknik malzemenin erişimine bağlı olduğu bir toplum aşamasına karşılık geliyordu" (s. 179).

64. Kirchheimer, "In Quest of Sovereignty", s. 178-180.

65. Horkheimer, "Die Jüden und Europa", *ZFS VIII*, 1/2, 1939, s. 115. Bu makale, Horkheimer'ın Marksist ağırlıklı olan son makalelerinden biriydi. Önemli derecede, *Kritische Theorie* (2 cilt, Der. Alfred Schmidt, Frankfurt, 1968) olarak yayımlanan derleme çalışmasının dışında bırakılmıştı.

66. "Autoritärer Staat", s. 151.

teknolojik deli gömleğinden kurtularak başarılıydı. Özgürlüğün ancak tarihin sürekliliğindeki radikal bir kırılma sonucunda gerçekleşebileceği inancını paylaşan Walter Benjamin'in anısına hazırlanan bir derlemede yer alan<sup>67</sup> "Autoritärer Staat" makalesi, Eleştirel Teori'deki en radikal görüşleri dile getirmişti. En önemli ifadelerinden birinde Horkheimer şunları yazmıştı:

Diyalektik, gelişmeyle özdeş değildir. İki antagonistik uğrak, yani devlet kontrolünün devralınması ve bu kontrolden kurtuluş, birlikte, toplumsal devrim kavramında bulunur. [Toplumsal devrim] kendiliğindenlik olmadan meydana gelecek olana etkide bulunur: Üretim araçlarının toplumsallaştırılması, üretimin planlı yönetimi ve genel olarak doğaya hükmetme. Toplumsal devrim, aktif bir direnç ve sürekli olarak özgürlük için yenilenen mücadele olmadan asla ortaya çıkmayacak olana yol açar: Sömürünün sonu. Böylesi bir amaç [toplumsal devrim] artık ilerlemenin ivme kazanmasından çok ilerlemenin dışına sıçramadır [*der Sprung aus dem Fortschritt heraus*].<sup>68</sup>

Bu paragrafın yazıldığı 1942'de Horkheimer, böylesi "aktif bir direncin" yaklaşabileceği konusunda henüz umutsuz değildi. Burada bir şekilde Pollock'tan daha iyimserdi. Horkheimer şunları yazmıştı: "Korkunç bir şekilde tehdit belirtisi olmasına rağmen, otoriter devletin sonsuz sistemi, piyasa ekonomisinin sonsuz harmonisinden daha fazla gerçek değildir. Eşdeğerliğin değişimi hâlâ eşitsizliğin bir dış görünüşü olduğu için, dolayısıyla faşist plan zaten açık hırsızlıktır... Olabilirlik umutsuzluktan daha az değildir."<sup>69</sup> Horkheimer, faşizmin çimentosunun, çok önemli olmasına rağmen, sadece otoriter kişiliğe ruhsal itaat olmadığını iddia etmişti. O, aynı zamanda, terör ve baskının daimi ve aralıksız uygulamasına dayanıyordu.<sup>70</sup> Egemen sınıfın çeşitli bileşenleri, sadece kitlelere karşı ortak olan korkuları noktasında birleşiyor-

67. Walter Benjamin, *Illuminations*, Der. Hannah Arendt, Çev. Harry Zohn, New York, 1968, s. 263.

68. "Autoritärer Staat", s. 143.

69. A.g.e., s. 148-149.

70. Terör ve baskının işlevi konusunda Enstitü'nün yürüttüğü daha ciddi tartışmalar için bakınız: Leo Löwenthal, "Terror's Atomization of Man", *Commentary* I, 3, Ocak, 1946. *Tensions That Cause Wars*'taki "The Lessons of Fascism" adlı sonraki makalesinde (Der. Hadley Cantril, Urbana, III., 1950) Horkheimer, otoriter karakterin, Naziler halkı atomize etmek için terörü ve kitlesel propagandayı kullanmaya başlayana kadar çok yaygın olmadığını ileri sürüyordu (s. 223).



du. Bu birleştirici korku olmaksızın, birbiriyle didişen gangsterler grubu olarak çözülür giderlerdi.<sup>71</sup>

Üstelik Horkheimer'a göre, özgürlüğün gerçekleşmesini sağlayacak maddi koşullar sonunda başarılmıştı. *Studies in Philosophy and Social Science*'da yayımlanan, teknoloji ile ilgili makalesinde, bu fikri geliştiren Marcuse gibi Horkheimer da, yeni tahakküm biçimlerinin yanı sıra, kılığın sonunun, teknolojik değerler sisteminin [teknolojik etos] yayılmasından kaynaklanabileceğini savunuyordu. Aslında onun geçmişten kopuş dediği şeyin gerçekleşmesi, bugün insanların sadece bunu istemelerine bağlıydı. Eleştirel Teori'deki "Luxemburgcu" ya da sendikacı özellik olarak adlandırılabilir en doğrudan ifadede, Horkheimer şunları yazmıştı: "Yeni toplumun yaklaşımları, ilk olarak onun dönüşümü sırasında bulunacaktır. Yeni toplum mücadelesi veren öncülere yol göstermesi gereken teorik anlayış, konsey sistemi, *praksisten* doğar. Bu durum 1871'e, 1905'e ve diğer olaylara kadar geri gider. Devrim, teorinin devam ettirmekle yükümlü olduğu bir geleneğe sahiptir."<sup>72</sup> Böylelikle, Leninist geçiş dönemi diktatörlüğü yerine, Horkheimer, insanların iktidarı ele almalarını destekliyor gibi görünüyordu. Horkheimer, seçim çok açık, diyerek şunları yazmıştı: "Ya barbarlığa geri dönüş ya da tarihin başlangıcı."<sup>73</sup>

"Autoritärer Staat"daki cesaretlendirici nota rağmen, Horkheimer için, barbarlığa ilişkin ihtimallerin daha büyük olduğu git-tikçe görünür hale gelmişti. Aynı makalede, Horkheimer, belki de

71: "Die Juden und Europa", s. 125. Brecht'in *Der unaufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui* ["Artura Ui'nin Yükselişi", *Bütün Oyunları*, c. 9, Çev. Özdemir Nutku, Yılmaz Onay, Boyut Yayınları, İstanbul, 2000] oyununun gösterdiği gibi, pek çok mülteci, en azından metaforik olarak Nazileri gangster olarak görüyordu. Ancak hepsi böyle yapmadı. Örneğin Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*'de (New York, 1958) [*Totalitarizmin Kaynakları 1-2*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1996-1998] şöyle yazmıştı: "Totaliter hükümet biçiminin, güç arzusuyla ya da hatta güç üreten bir aygıtı ulaşma çabasıyla çok az ilgisi vardır... Totaliter hükümet, bütün görünüşlerine rağmen, bir grup ya da bir çete tarafından yönetilmez... Atomize edilmiş bireylerin izolasyonu, totaliter yönetim için sadece kitle tabanı sağlamaz; bütün yapının en tepesine kadar ulaşır" (s. 407). Bayan Arendt, bir dipnotta bu duruma ilişkin eleştiri için *Behemoth*'ı seçmişti. Daha sonra, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki "Massengesellschaft" aforizmasında, Horkheimer ve Adorno, aynı şekilde gangster karşılaştırmasını bırakmış ve faşist liderlerin aslında önderlik ettikleri kitlelerle benzerlik gösterdiğini savunmuşlardı. Horkheimer ve Adorno, Chaplin'in *The Great Dictator*'ünde [Büyük Diktatör], diktatörün ve berberin aynı insan olduğuna işaret etmişti.

72. "Autoritärer Staat", s. 138.

73. "Vernunft und Selbsterhaltung", s. 59.

ilk defa, akıl dünyasının, devrimci *praksisin* son sığınağı olduğu tezini açıklamıştı; bu tez, Frankfurt Okulu'nun sonraki çalışmasında sık sık ortaya çıkacaktı. Horkheimer, "Düşüncenin kendisi, zaten direnmenin işareti, artık kendisinin aldatılmasına izin vermeyen çabanın bir işaretidir"<sup>74</sup> diye yazmıştı. "Barbarlık" ya da en azından onun faşist somutlaşması, onun tek alternatifi gibi görünen "tarihin başlangıcına" yol açmadan yenilir yenilmez, Eleştirel Teori, modern dünyada *praksisin* olanaklılığını sorgulamaya başladı.

Bununla birlikte, bu gelişmeyi daha detaylı olarak tartışmak, bizi asıl ilgi alanımızdan, Enstitü'nün Nazizmi ele alışından uzaklaştıracaktır. Daha önce bahsedildiği gibi, Neumann, Kirchheimer ve Gurland, Nazi ekonomisinin doğası gibi konularda, Horkheimer, Pollock ve Enstitü'nün eski üyelerinin pek çoğunun yaklaşımlarından farklı bakış açılarını beraberlerinde getirmişlerdi. Bunların üçü arasında Kirchheimer, düşünce tarzındaki pozitivist eğilime ve [köken olarak] hukuk eğitimine rağmen, belki de Eleştirel Teori'nin ruhuna en yakın olanıydı.<sup>75</sup> *Punishment and Social Structure*'dan sonra yayımlanan *Studies in Philosophy and Social Science* kitabındaki ilk makalesi, kriminolojiye devam eden ilgisini gösteriyordu.<sup>76</sup> Nazi Almanya'sındaki ceza hukukunu analiz eden Kirchheimer, 1933'ten sonraki hukuk teorisinin gelişiminde otoriter ve ırkçı olmak üzere iki aşama tespit ediyordu. İktidara el koyduktan sonra, kısa süren otoriter hukuk teorisinde, davaların nesnel davranışlarından ziyade, onların öznel nedenlerine vurgu yapan Roland Freisler'in, hukuktaki iradeyle ilgili düşüncesi geçerli oldu. Kısa sürede bu anlayışın yerini, "fenomenolojik" hukukun Kiel Okulu denilen anti-normatif, genelleştirme karşıtı [*antigeneralist*], "somut" hukuk teorisi aldı.<sup>77</sup> Burada, yargıcın,

74. "Autoritärer Staat", s. 160.

75. Löwenthal, bunu bana görüşmemizin birinde anlatmıştı (Berkeley, Ağustos 1968).

76. Kirchheimer, "Criminal Law in National Socialist Germany", *SPSS VIII*, 3, 1939. Kirchheimer ayrıca Alman suç uygulamalarıyla ilgili başka bir makale yayımladı: "Recent Trends in German Treatment of Juvenile Delinquency", *Journal of Criminal Law and Criminology*, XXIX, 1938.

77. Kirchheimer'in fenomenolojik hukuk eleştirisini, Marcuse'nin makalesi, "The Concept of Essence" (*Negations*) ve Adorno'nun *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956) çalışmasında yer alan, Husserl'e yönelik daha kapsamlı eleştiriyle karşılaştırın. Kiel Okulu'nun fenomenolojisi, Husserl'in idealist çeşitliliğinden ziyade, Scheler'in materyalist eidetik [önceden algılanan objelerin zihinde net bir şekilde canlandırılması] anlayışıydı.

davalının "asıl" doğasıyla ilgili sezgisi, davalının eylemlerine dair yargısının yerine geçmişti. İhmal yüzünden işlenen suçlar genişletildi; liderlerinin tebligatlarında ve adli bürokrasinin resmi kararlarında ifadesini bulan "halkın toplumsal duyguları", adli kararları, hatta geçmişi de kapsayan yasaların kalbine kadar giderek, onları etkiliyordu. Yargı yetkilerinin bölümlere ayrılması (örneğin SS, iş hizmeti ve Parti; hepsi hukuki hiyerarşilere ayrılmıştı), 1933'ten önce yaygın olan birleşik ceza hukuku sisteminin yerini almıştı. Kısacası, yargı sistemi, gittikçe devletin ideolojik taleplerine cevap veren, bağımlı idari bir bürokrasiye dönüştürülmüştü.

Fenomenolojik okulun ve genel olarak Nazi siyaset teorisinin başlıca iddialarından biri, bu okulun, liberal hukuk biliminde ayrıştırılan hukuk ve ahlak alanlarını bir araya getirdiğiydi. Daha sonraki makalesinde Kirchheimer, Nazi hukukuna ilişkin temel karakteri ortaya çıkararak, bu iddianın ideolojik doğasını ortaya koymaya çalıştı. Özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğü eski liberal hukukun köşe taşlarıydı; bunlardan ilki, yani özel mülkiyet hâlâ varlığını sürdürse de, Kirchheimer onun "büyük oranda politik makinenin ipoteği altına"<sup>78</sup> girdiğini, diğerinin, yani sözleşme özgürlüğünün ise, fiili olarak hiçbir anlamı kalmadığını ileri sürmüştü. O halde bir anlamda, Nazi hukuk öğretisi, özel ve kamu alanları arasındaki eski liberal uçuruma köprü olmuştu; ancak bu, sadece özel alanın tasfiyesi pahasına gerçekleşmişti. "Somut" politikaya ilişkin Nazi talepleri bazı alanlarda gerçekleştirilmişti; örneğin Yahudi aleyhtarı kanunlar ve nüfusun kontrol edilmesinden yana tedbirler (yani evlilik dışı doğumlara karşı yaptırımları azaltmak ve daha geniş aileleri desteklemek) gibi. Fakat "kan ve toprak" ideolojisinin modernleşmenin talepleri için feda edildiği tarım gibi başka pek çok alanda, böylesi bir durum söz konusu değildi. Aslına bakılırsa, Nazi hukukunun temel hamlesi, Horkheimer'in önemle vurguladığı, teknolojik rasyonellik düzleminde ortaya çıkıyordu. Kirchheimer'a göre, "rasyonellik, sonuçları maruz kalanlarca hesaplanabilen, evrensel olarak uygulanabilir kuralların var olduğu anlamına gelmiyor. Rasyonellik, burada, yasama ve yürütmeye ilgili bütün aygıtın, istisnasız yönetenlerin

78. Kirchheimer'in "The Legal Order of National Socialism" (SPSS IX, 3, 1941) başlıklı makalesi aşağıdaki alıntılar yapıldığı şu çalışmada yeniden basıldı: *Politics, Law, and Social Change* (s. 93).

hizmetine sunulması anlamına geliyor".<sup>79</sup> Yine de Kirchheimer, yeni düzeni, özel mülkiyet-kapitalizmden sonra gelen dönem [özel mülkiyet çağıının geçtiği dönem] olarak tanımlarken, Pollock kadar ileri gitmemiştir. Kirchheimer şöyle demiştir:

Nazi rejiminin toplumsal ve politik gelişimini betimleyen iktisadi gücün yoğunlaşması, özel mülkiyetle bağlantılı sözleşme özgürlüğünü ortadan kaldırırken, hem sanayi üretimindeki hem de tarımsal üretimdeki özel mülkiyet kurumunun korunması doğrultusunda kristalleşiyordu. Sözleşmenin yerine, idari yaptırım, şu anda tam da mülkiyetin *alter egosu* [öteki-beni] haline gelmişti.<sup>80</sup>

Neumann ve Gurland'dan daha çok Kirchheimer, devlet gücünün ya da en azından Hitler etrafında toplanan yönetici sınıfın, esasında karşı konulmaz olduğunu düşünüyordu. Nazilerin yönetiminde meydana gelen politik değişikliklerle ilgili, *Studies in Philosophy and Social Science*'daki daha geniş bir tartışmada, Kirchheimer, nedenlerini açıklıyordu.<sup>81</sup> Kirchheimer, Batı Avrupa yakın tarihinde politik uzlaşmaya dair üç aşama tespit ediyordu. Liberal çağda, "parlamento temsilcilerinin kendi aralarında, bu temsilciler ile hükümet arasında karışık geçici anlaşmalar" yaygındı.<sup>82</sup> Siyasette paranın etkisi, özellikle güçlüydü. Bununla birlikte, 1910 gibi bir tarihte, uzlaşmada yer alan unsurlar, kitle demokrasisi çağının olgunlaşmasıyla dönüşmeye başlamıştı. Sermaye ve emeğin gönüllü örgütleri, ekonomik ve politik alanlar arasında arabulucular olarak fiilen çalışan merkez bankalarıyla birlikte, iktidar mücadelesinin asıl katılımcıları olmuştu. Tekeller, hem politika hem de ekonomide, bireylerin yerini almıştı. Faşizmin yükselmesiyle başlayan üçüncü dönemde, ekonomik faktörlerin etkisi sert bir şekilde azaldı. Faşist hükümetlerin, yatırımcıların bir greviyle ya da özel ekonomik baskıdan kaynaklı diğer gösterilerle yok edilmeleri öyle kolay değildi. (Devlet denetimli) emek, (hâlâ özel olan) sanayi ve (yine özel olan) gıda sektörü denilen alanlarda tekeller var olmasına rağmen, hükümet dizginleri elinde tutuyordu. Aslında Nazi partisi, o anda, bürokratikleşmesi-

79. *A.g.e.*, s. 99.

80. *A.g.e.*, s. 108.

81. Kirchheimer'in "Changes in the Structure of Political Compromise" (*SPSSIX*, 2, 1941) başlıklı makalesi ayrıca aşağıdaki alıntılar yapıldığı şu çalışmada yeniden yayımlandı: *Politics, Law, and Social Change*.

82. *A.g.e.*, s. 131.

nin yükselmesine yardım eden, kendisine ait rekabetçi ekonomik aygıtı yaratmakla uğraşıyordu. Fakat bu, daha önceki Nazi vaatlerine ihanet etmek anlamına geliyordu: "Parti, hayatta kalma mücadelelerinde, bağımsız orta-sınıflara hiçbir destek sunmuyordu; bunun yerine, modern Alman tarihinde herhangi tek bir faktörle karşılaştıramayacak ölçüde, orta-sınıfların bu nihai çöküşünü hızlandırmıştı."<sup>83</sup>

Tam da bütün bunlardan kaynaklanan politik uzlaşmanın yeni yapısı, o dönemde Führer ve onun grubuna dayanıyordu. Toplumsal gücün artık gerçek bir ifadesi olmayan parayla birlikte, "önderlik" gruplar-arası çatışmaların hakemi haline gelmişti. Sadece yönetimdeki koalisyonun rekabet eden bütün öğeleri arasında ganimetlerin bölüşümüne izin veren, faşist emperyalizmin genişleyen doğası dolayısıyla, bunlar nispeten kolaydı. "İşte yöneten grubun tartışmasız otoritesi ile genişleme programı arasındaki bu karşılıklı bağımlılık, faşist düzenin tipik uzlaşma yapısını ortaya çıkarır, onun sonraki gidişatını belirler ve en son, yazgısına karar verir."<sup>84</sup>

Gurland ve Neumann'ın analizlerinde, Nazizmin emperyalist dinamiklerinin de önemli bir rolü vardı. *Studies in Philosophy and Social Science*<sup>85</sup> için yazdığı ilk makalede, Gurland, Nazi sistemi içerisindeki çatışmayı engelleyecek bir araç olarak, ekonominin genişlemesinin önemi üzerinde duruyordu. Kamu sektörünün önemli ölçüde büyüdüğünü kabul etmesine rağmen, Pollock'un dev şirketlerin gücünün büyük ölçüde azaldığına dair tezine karşı çıkıyordu. Gurland, devletin, kemikleşmiş iş çevresinin çıkarlarına dair ayrıcalıklara aslında dokunmaksızın, küçük burjuvazinin tekel-karşıtı kızgınlığını temsil ettiğini iddia ediyordu. Aslında, hoşnutsuz *Mittelstand* (beyaz yakalılar, küçük esnaf, küçük bürokratlar), dev şirketlerin ortadan kaldırılmasındansa onların zenginliğinden pay almak istiyordu. Emperyalizmin yayılması sayesinde, bu özlem, hem devlet hem de dev şirketlerin yararına giderilmişti. Pollock'un aksine Gurland, "yayılmanın kâr güdüsünün gerçekleşmesini garantilediğini ve kâr güdüsünün yayılmayı tetiklediğini" iddia ediyordu.<sup>86</sup>

83. *A.g.e.*, s. 155.

84. *A.g.e.*, s. 158-159.

85. Gurland, "Technological Trends and Economic Structure under National Socialism", *SPSS IX*, 2, 1941.

86. *A.g.e.*, s. 248.

Gurland, teknolojik rasyonelleşmenin, Nazilerin yönetiminde geliştirildiğini kabul etse de, bunun özel mülkiyete dayalı kapitalizmin sonu anlamına geldiğini düşünmüyordu. Şu bir gerçek ki, bürokratikleşme ve ekonominin merkezileşmesi, Nazilerin iktidara gelmesinden önce, özel korporasyonlar arasında ve onlar içerisinde başlamıştı. Gurland, örneğin Hermann-Göring-Stahlwerke [Herrmann Göring Çelik İşletmeleri] gibi özel holdinglerin, Nazi rakiplerinden daha güçlü olduğunu öne sürüyordu. Pollock'un vurguladığı teknolojik yenilikler, bilhassa kimya sanayinde, devlettense daha çok bu işletmelerin eseri idi. Üstelik kesin olarak idari büyüme olmasına rağmen, bu da, kapitalizmin dönüştüğü anlamına gelmiyordu çünkü "üretim araçlarını kontrol edenler, nasıl adlandırılırsa adlandırılınsın asıl kapitalistlerdi".<sup>87</sup> Yöneticiler gelirlerini, geleneksel hissedarın sahip olduğu gibi kâr paylarından olmasa da, hâlâ kârdan elde ediyorlardı. Kısacası onun anladığı biçimiyle sistem Gurland için, politik bürokrasinin ve emperyalist yayılma arayışlarında birleşen ekonomik yöneticilerin ortak egemenliğine dayanmasına rağmen, hâlâ tekelci kapitalistti.

Neumann, tekelci kapitalizmin sürdüğü görüşünü ısrarla savunan Gurland'a katılıyordu. Şimdi artık Neumann'ın *Behemoth* adlı çalışmasına dönebiliriz. Soğuk Savaş boyunca, kısmen gölgede kalmış olmasına ve dahası Neumann'ın kaynaklardan uzaklığına rağmen bir klasik olan *Behemoth*, büyük, özenli ve derin bir bilgi isteyen çalışmanın sonucunda ortaya çıkmıştı. Alman işçi hareketinin tarihi gibi birçok alanda, Neumann 1933'ten önceki kişisel deneyiminden yararlandı. Horkheimer ve Enstitü'nün iç çevresinin diğer üyeleri, bütün bunları kabul etti; fakat Neumann'ın sonuçları ve onları elde etmek için kullandığı yöntem, Eleştirel Teori'ye yeterince uzak olduğu için, iç çevre, *Behemoth*'ü Enstitü'nün fikirlerinin gerçek ifadesi olarak değerlendiremedi.<sup>88</sup>

Hiç kuşkusuz, onun yaklaşımı ile iç çevredekilerin yaklaşımları arasında bazı benzerlikler vardı. Örneğin Neumann, Horkheimer'in savaşa kadar *Dämmerung*'daki bütün yazılarında

87. *A.g.e.*, s. 261.

88. Marcuse ve Löwenthal ile yapılan sohbetler, bu gözlemin asıl kaynağıdır. *Behemoth*, Almanca'da yayımlanmaya başladığında, Enstitü'nün *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* çalışmasının serilerinde yer almıyordu.

olduğu gibi, anti-semitizmin ve genel olarak ırkçılığın<sup>89</sup>, bağımsız etkisini önemsemiyordu. Neumann, Alman halkını "bütün halklar arasında en az Yahudi aleyhtarı"<sup>90</sup> halk olarak betimleyecek kadar ileri gitmişti.<sup>91</sup> Ayrıca Neumann, faşizmin, irrasyonelizminden dolayı gerçek bir siyaset teorisinden yoksun olduğunu; oysa "rasyonel-olmayan bir siyaset teorisinin olamayacağını" kabul ediyordu.<sup>92</sup> Sonuç olarak, Neumann, sistemin, bilinçli bir politik *praksis* olmadan içeriden kaçınılmaz olarak çökmeyeceğini düşünüyordu: "Sistemdeki çatlaklar ve kırılmalar, hatta Almanya'nın askeri yenilgisi, rejimin otomatik olarak çökmesine neden olmayacaktır. Sistem ancak, sistemdeki kırılmalardan yaralanacak, ezilen kitlelerin bilinçli politik eylemiyle alaşağı edilebilir."<sup>93</sup>

Fakat her şeyi düşündüğümüzde, farkların çok daha önemli olduğunu görüyoruz. Neumann'ın psikoloji karşısında genel kibrinden, çeşitli vesilelerle zaten bahsedilmişti. Neumann üzerindeki etkisinin dikkate değer olduğu sol güruhtan tarihçi Eckart Kehr gibi<sup>94</sup> Neumann da, psikanalizin bir burjuva ideolojisinden fazla bir şey olmadığını düşünüyordu. *Behemoth*, karizmanın psikolojisi üzerine kısa bir bölüm içeriyordu; fakat Enstitü'nün otorite

89. Emil Lederer'in *State of the Masses: The Threat of the Classless Society* (New York, 1940) çalışmasını tartışarak, Neumann şunları yazmıştı: "Eğer Lederer'in analizi doğruysa, bizim daha önceki tartışmamız tamamen yanlış olacaktır... Irkçılık, tek başına küçük grupların kaygısı olmakla kalmayacak, kitlelere derinden yerleşmiş olacaktır" (*Behemoth*, s. 366).

90. *Behemoth*, s. 121.

91. Neumann'ın düşüncesinden Löwenthal'a bahsettiğimde, Löwenthal, çoğu Enstitü üyesinin, Almanları, (bu ülkeye göç ettikten sonra tanımaya başladıkları) Amerikalılardan daha az Yahudi aleyhtarı sandıklarını söyledi. Bahsettikleri ayrımcılık, politik olmaktan ziyade uygulamada Weimar'da bilinmeyen toplumsal bir durumdu. Konuştuğum bütün Enstitü üyeleri, ayrılmaya mecbur kalmadan önce Almanya'da nasıl tamamen asimile olduklarını hissettiklerini vurguluyordu. Almanya'daki anti-semitizmin durumuna ilişkin bu yaklaşım, 1939'da Enstitü'nün bu genel sorun üzerine hazırladığı tanıtım broşürüne, yani *Studies*'e yansımıştı. Bugün tanıtım broşüründe yer alan şu ifade bana biraz daha fazlasını söylüyor gibi geliyor: "Devletin anti-semitizmine karşı, Alman kitlelerinde açık ve samimi nefret ortaya çıkarken, faşist hükümetlerin asla denenmediği yerlerde anti-semitizmin vaatlerine büyük bir hevesle inanılıyordu" (*Studies* IX, I, 1941, s. 141). Tanıtım broşürü 1939 tarihliydi.

92. *Behemoth*, s. 465.

93. *A. g. e.*, s. 476.

94. *Behemoth*'ta Kehr'den birçok defa bahsediliyor ve kendisi "aşırı yetenekli" olarak nitelendiriliyor (s. 203). Kehr'in psikanalizi değerlendirmesi onun şu makalesinde bulunabilir: "Neuere deutsche Geschichtsschreibung", *Der Primat der Innenpolitik*, Der. Hans-Ulrich Wehler, Berlin, 1965.

ter kişilik üzerine daha önceki çalışmasını bütünüyle görmezden gelmişti. *Behemoth*'ın (1944'te eklenen Ekler Bölümü de dahil) altı yüzden fazla sayfasında, Neumann'ın, Fromm'un sado-mazoşist karakter tipini kabul ettiğini gösteren neredeyse hiçbir kanıt yoktu. Ayrıca, Weimar Dönemi boyunca işçi sınıfının hatalarıyla ilgili analizinde<sup>95</sup> Neumann, Fromm'un Alman proletaryasının değişken zihniyetine dair çalışmasını göz ardı etmişti.

Daha önemlisi, Neumann'ın, Pollock'un devlet kapitalizmine hâlâ katılmamasıydı. Neumann'a göre, "'devlet kapitalizmi' terimi, *contradictio in adiecto*, yani çelişkili bir ifadeydi". Hilferding'den alıntı yaparak Neumann, "Devlet, kapitalist bir ekonominin çalışmasını imkânsız hale getirdiği, üretim araçlarının tek sahibi olur olmaz, aktif bir şekilde ekonomik dolaşım süreçlerini sürdüren mekanizmayı yok eder" diye devam etmişti.<sup>96</sup> Neumann, Alman ekonomisini ampirik açıdan inceleyerek, "politikanın önceliği"nin henüz gerçekleşmediğini ve yöneticiler devriminin henüz başarılmadığını kanıtlamaya girişti. Bunu yaparak, Neumann aynı zamanda, Pollock'un sistemin sağlamlığı konusundaki genel kötümserliğine katılmadığını da açıklığa kavuşturmuş oldu: "Bu yazar, son derece karamsar bu fikri kabul etmiyor. Kapitalizmin karşıtlıkları, bürokratik bir aygıt ve halk topluluğu ideolojisi üzerinden gizlense bile, bu karşıtlıkların, Almanya'da daha yüksek ve bu yüzden daha tehlikeli bir düzeyde çalıştığına inanıyor."<sup>97</sup>

Onun ilk alıntıladığı kanıt, Nazi liderlerinin ifadesiydi: Hiçbirinin, devlet denetiminin bilinçli bir politikasını izlediği görülüyordu.<sup>98</sup> Neumann daha sonra, artan kartelleşme ve Weimar Dönemi boyunca ortaya çıkan dev şirketlerin rasyonelleşmesiyle ilgili, kayda değer veriler sunuyordu. Neumann bu sürecin, ekonominin daha katı, döngüsel değişimlere daha hassas ve hoşnutsuz kitlelerden gelen baskılara karşı savunmasız olduğu, istikrarsız bir durum yarattığını belirtiyordu. Sonuç olarak, devlet, gittikçe patlayacak hale gelen durgunluğu dağıtmak için müdahale etmek zorundaydı. Devletin seçimi açıktı: "Devlet, tekelci mülkiyeti parçalayacak mıydı yoksa, kitleler yararına onları kısıtlayacak mıydı; yahut devlet müdahalesi tekelci konumu güçlen-

95. *Behemoth*, s. 403-413.

96. *A.g.e.*, s. 224.

97. *A.g.e.*, s. 227.

98. *A.g.e.*, s. 228-234.



dirmek, sanayi örgütleri halinde bütün şirketlerin faaliyetlerinin eksiksiz birleştirilmesine yardım etmek için mi kullanılacaktı?"<sup>99</sup> Neumann için bu soruların yanıtı son derece açıktı: Propagandaları tersi yönde olsa da, Naziler ikinci yolu seçmişlerdi. Yine de Neumann'ın analizi, Komintern'in Yedinci Dünya Kongresi'nde faşizmin, "finans kapitalin, en gerici, en şovenist ve en emperyalist öğelerinin açık terörist diktatörlüğü"<sup>100</sup> olduğu, Georgi Dimitrov tarafından klasik olarak ifade edilen ortodoks Marksist konumdan çok daha karmaşıktı. Neumann için, "bugün Alman ekonomisi geniş ve çarpıcı iki özelliğe sahipti: "O, tekelci ekonomi... ve devlet güdümlü ekonomidir. Alman ekonomisi, totaliter devlet tarafından sıkı denetim altında tutulan özel kapitalist bir ekonomidir. Biz, onu tanımlayacak en iyi ismi öneriyoruz: Totaliter Tekelci Kapitalizm."<sup>101</sup>

Neumann'a göre, bu durum, zorunlu kartelleşme kanunları gibi yollarla kendini gösteriyordu. Yeni tekellerin egemenlerinin ve bunlardan yarar sağlayanların, yeni yöneticiler olmadıklarını ancak birçok durumda eski özel girişimci bireyler ya da aileler olduklarını belirtiyordu. Neumann, Nazilerin, çoğu sanayiye devletleştirmekten sakındığına işaret ediyordu; "aksine devletleştirmekten uzak bellibaşlı bir eğilim vardı".<sup>102</sup> Partinin alternatif ekonomik yapısının inşası kapitalizmin sonu anlamına gelmiyordu. "Bilakis o, kapitalist toplumun yaşam gücünün onaylanması gibi görünür. Çünkü bu, ekonomiye karşı politikanın üstünlüğünü öven tek-parti-devletinde bile iktisadi güç olmadan, sanayi üretiminde güvenilir bir yer olmadan, politik gücün istikrarsız olduğunu kanıtlar."<sup>103</sup> Kısacası, devlet güdümlü ekonomi, yaratılma sürecinde olmasına rağmen, hiçbir şekilde eski tekelci kapitalizmin yerini alamayacaktı. Aslında, Neumann, Gurland'a katılarak, emperyalist yayılma, yöneten elit kesim içerisindeki çeşitli grupların taleplerini tatmin etmelerine izin verdiği sürece, bu ikisinin yan yana ayakta kaldığını ifade ediyordu.

Neumann'ın bu elit tabaka içerisindeki gruplar (dev şirketler, parti, askeriye ve bürokrasi) arasında ayırım yapması, onun sırf te-

99. A.g.e., s. 260.

100. John M. Cammett tarafından alıntılanmıştır: John M. Cammett, "Communist Theories of Fascism, 1920-1935", *Science and Society* XXXI, 2, Bahar, 1967.

101. *Behemoth*, s. 261.

102. A.g.e., s. 298.

103. A.g.e., s. 305.

kellerin yarattığı şey olarak, basit bir faşizm fikrini önermediğini gösteriyordu. Neumann, "Bu, Nasyonal Sosyalizmin sırf Alman sanayinin itaatkâr bir aracı olduğu anlamına gelmiyor; ancak emperyalist büyümeyle ilişkili olarak, sanayi ve Parti'nin aynı amaçları taşıdığı anlamına geliyor" diye yazmıştı.<sup>104</sup> Yine de Pollock ve Horkheimer'in analizlerinin tersine, Neumann'ın analizleri daha geleneksel Marksist kategorilere dayanıyordu. Pollock iktidar dürtüsü üzerine yazmıştı. Cevap olarak Neumann şunları dile getirmişti: "Çarkı bir arada tutanın, kâr güdüsü olduğunu gösterdiğimizize inanıyoruz. Fakat tekelci bir sistemde, totaliter iktidar olmadan kâr elde edilemez ve bu kârlar elde tutulmaz; bu Nasyonal Sosyalizmin ayırt edici özelliğidir."<sup>105</sup> Pollock'un betimlediği yeni düzen, her şeye rağmen aslında çok yeni değildi.

Enstitü'nün eski düşmanı, New School'dan Emil Lederer gibi teorisyenlerin, sınıf ayrımı yapmaksızın, Nazi Almanya'sını biçimsiz bir kitle toplumu olarak adlandırmaları da hiç doğru değildi. Gerçek şu ki, kitlelerin Naziler tarafından atomize edilmesi, elit tabakanın kendi kendini atomize etmesine kadar gidemedi. Aksine, Neumann, "Nasyonal Sosyalist sosyal politikanın özünün, Alman toplumunun hâkim sınıf özelliğinin kabulünü ve güçlendirilmesini içerdiğini" ileri sürüyordu.<sup>106</sup> Neumann'ın [eskiye göre] değişimi kabul ettiği nokta, alt ve alt orta-sınıfların, sınıf dayanışmasıydı. Naziler, geleneksel sınıftan çok, statüye dayanan yeni bir hiyerarşi biçimi sunuyorlardı; böylece Sir Henry Maine'in statüden sınıfa geçiş hakkındaki klasik formülünü tersine çevirmiş oluyorlardı.<sup>107</sup> Bu, kitleleri atomize etmek için yürütülen planlı bir girişimle başarılıydı; bu sürecin etkilerini Neumann, propaganada, terör, emek ve ücret politikası ve (büyük ölçüde *Zeitschrift* ve *Studies*'te onun ve Kirchheimer'in daha önceki makalelerine dayanan) Nazi hukuku analizlerinde ayrıntılarıyla ele almıştı.

Horkheimer'in etrafında toplanan grubun yapmaya başladığı gibi, Neumann'ın daha ortodoks sınıf analizi, onun teknolojik terimlerin üstünlüğünü görmesini engelliyordu. Gurland gibi Neumann da, ekonominin rasyonelleşme ve merkezileşmesinin, özel

104. A.g.e., s. 185.

105. A.g.e., s. 354.

106. A.g.e., s. 366.

107. A.g.e., s. 449. David Schoenbaum'un, Nazi statü devriminin önemine dayanan, *Hitler's Social Revolution*'ında (Garden City, N. Y., 1966) Neumann'ın "yeniden incelenmesi" böylece Neumann'ın kendisi tarafından kısmen öngörülmüştü.

kapitalizmle bağdaştığını düşünüyordu. Aslına bakılırsa, teknolojik devrim tam da, "kapitalizmin dinamiklerini kaybettiğini iddia edenlerin inançlarını reddeden, kapitalist üretim mekanizmasıyla başlamıştı".<sup>108</sup> Buna rağmen Neumann, teknolojik rasyonelleşme mantığı ile kârın azamileştirilmesi talepleri arasındaki gerilimin uzun vadede artmasının olası olabileceğini düşünüyordu. Neumann, "Teknisyenler ve ustabaşları olarak gördüğümüz bütün mühendisler ile totaliter tekelci kapitalizm arasındaki karşıtlığın, rejimdeki en zayıf noktalardan biri olduğuna inanıyoruz" diye yazmıştı.<sup>109</sup>

Gene de, Neumann'ın tezinin ana fikri, Pollock'un tersine, Nazizmin diğer araçlarla da olsa, tekelci kapitalizmin bir devamı olduğuydu. Bununla birlikte, *Behemoth* ayrıca ikinci bir teze daha sahipti; ki bu, bir şekilde Enstitü'nün iç çevresinin görüşlerinden bazılarına daha yakındı. Neumann'ın bu tezi, Hobbes'un on yedinci yüzyıl İngiliz İç Savaşı'nın kaotik durumuyla ilgili çalışmasına işaret eden kitabının başlığına yansyordu. Neumann için, "Nasyonal Sosyalizm, devlet olmayandır –ya da devlet olmak istemeyendir–, karmaşadır, yasadızlık ve anarşinin yönetimidir".<sup>110</sup> "Devlet kapitalizmi" sadece yanlış bir adlandırma değildi; gelecekteki anlamda devletin varoluşundan bile söz edilemezdi. Aksine, mükemmel olmasa da liberal devletin sağladığı türden bir tampon sistem olmaksızın egemenlik çıplak bir şekilde dolayım-sız hale geliyordu.

Başka bir ifadeyle, Neumann, Horkheimer ve diğerleri gibi, geçmişin bir dereceye kadar insani dolayım-lamalarının, otoriter devletlerde hızlıca aşındırıldığını düşünüyordu. Bu düşünürlerin uzlaşmadıkları nokta, doğrudan egemenliğin doğasına ilişkin tanımlamalarıydı. Neumann'a göre bu egemenlik, sınıf çelişki-sinin olumsuzluklarını azaltmak için hareket eden devletin olmadığı, sömürülen işçiler üzerindeki aynı kapitalist hâkimiyetti. Neumann, bu yüzden, "Hâlâ iki sınıf arasında nesnel olarak derin bir karşıtlık vardır. Bu çelişkinin patlamaya varıp varmayacağını bilmiyoruz" diye yazmıştı.<sup>111</sup> Diğer yandan Horkheimer için egemenlik, kapitalist piyasanın tampon etkisi olmaksızın, gittikçe ar-

108. *Behemoth*, s. 278.

109. *A.g.e.*, s. 472.

110. *A.g.e.*, s. xxii.

111. *A.g.e.*, s. 471.

tarak psiko-sosyal hale geliyordu. Pollock'u takip ederek, Horkheimer devletin, terörün ve baskının planlı uygulanmasını da içeren egemenliğin asıl uygulayıcısı olduğunu öne sürüyordu. Bununla birlikte zamanla, egemenlik genel olarak toplumda bir tür yaygın durum haline geldiği için, devletin rolü onun analizinde çok büyük yer almayacaktı. Burada, Horkheimer'ın teknolojik değer ve inançlar sisteminin büyüyen rolü konusundaki tezinin önemli bir yeri vardı. Göreceğimiz gibi, Frankfurt Okulu'nun sonraki çalışmalarını incelediğimizde, özellikle Amerikan toplumunun analizine ilişkin olarak, Marcuse'nin "tek-boyutlu" toplum olarak yaygınlaştırdığı tahakküm, ekonomik ya da politik olsun, yönetenlerin bilinçli yönlendirmesi olmadan var oluyor gibi görünüyordu. Sonuç olarak, tahakküm, daha kötü ve fethedilemez gibi görünüyor ve onu hükümsüz kılacak etkili eylem fırsatları daha da uzak duruyordu.

Özet olarak, öyleyse Enstitü'nün, Nazizm ile ilgili analizinde genel olarak uyguladığı iki yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz. Neumann, Gurland ve Kirchheimer'la ilişkili ilk yaklaşım, sosyal psikoloji ya da kitle kültürüne şöyle bir göz atarak, hukuksal, politik ve ekonomik kurumlardaki değişikliklere odaklanmıştı. Bu yaklaşımın temel varsayımları, tekelci kapitalizmin merkeziliğini vurgulayan, hatırı sayılır bir düzeltmeye rağmen, daha ortodoks bir Marksizme ilişkindi. Horkheimer etrafında toplanan grubun benimsediği diğer önemli yaklaşım ise, Nazizmi, Batı'da irrasyonel egemenliğe yönelik genel eğilimin en aşırı örneği olarak görüyordu. İleri kapitalizmin bir sonucu olarak, bunun meydana geldiğini kabul etmesine rağmen, bu yaklaşım, ekonomik yapıyı artık toplumsal bütünün can alıcı yeri olarak görmüyordu. Bunun yerine, bu ikinci yaklaşım, kurumsal bir güç olarak teknolojik rasyonelleşmeye, kültürel bir buyruk olarak araçsal rasyonelliğe büyük bir ilgi gösteriyordu. Böyle yaparak, bu yaklaşım, boyun eğmeyle ilgili psikolojik mekanizmaları ve şiddetin kaynaklarını, Neumann'dan ya da onun kanısını paylaşan diğerlerinden çok daha büyük bir ilgiyle inceliyordu. İleri kapitalizmin, çökerek Marx'ın öngörülerinin gerçekleşmesini engelleme biçimlerine işaret eden bu yaklaşım, gelecek yıllarda daha da artacak olan değişim olasılıkları hakkında derin bir kuşkuyu ortaya koyuyordu.

Horkheimer ve Pollock'un yaklaşımı, ekonomiye yoğunlaşan ortodoks Marksizmin ötesine geçtiği için, savaştan sonra

bu yaklaşım, Amerika'daki toplumsal fenomenlere daha kolay uygulanabiliyordu. Birleşik Devletler'in ekonomisi son tahlilde tekelci kapitalizm olarak nitelendirilebilir olmasına rağmen bu toplum yine de faşizme karşı direnç gösterdi. Savaş sonrasında Neumann'in ve yanındakilerin endişeli liberallere dönüşmesi, belki de kısmen bu gerçekliği kabul etmelerine dayandırılabilir. Horkheimer'in etrafında toplanan grup, diğer yandan, proleter devrimin geleceği konusunda bir karamsarlık içerisindeydi; fakat Neumann, Kirchheimer ve Gurland'la aynı anlamda liberal olmamışlardı. Marcuse'nin durumunda ise, göreceğimiz gibi, radikalizm güçlenmişti. Horkheimer ve Adorno'nun durumuna gelince; gerçi çok daha büyük bir dikkat vardı ancak temel analizlerinin varsayımları bağlamında, hiçbir zaman tam liberal ya da çoğulcu olmadılar. Fakat şu anda savaş sonrası gelişmelerden bahsetmek, hikâyemizi vaktinden önce anlatmak olacaktır. Bunu, Enstitü'nün Amerika'ya dikkatlice odaklanmasını gelecek bölümde tartışana kadar yapamayız.

Enstitü'nün Amerikan toplumuyla ilgili analizine yönelmeden önce, savaş sırasında onda vuku bulan son gelişmeleri anlatmalıyız. Avrupa'da faşizmin gücünün genişlemesi ve Amerika'nın savaşa girmesiyle birlikte, Enstitü'nün kurumsal yapısının, genel mahiyette yeniden örgütlenmesi ve amaçlarını yeniden değerlendirmesi gündeme geldi. Avrupa'da savaşın patlak vermesiyle, geriye kalan tek irtibat birimi olan Fransız şubesi, 1940'ta Paris'in işgal edilmesiyle birlikte kapandı. Otuzlar boyunca, Paris ofisi, sadece Enstitü'nün yayınevleriyle bir bağlantı merkezi ve *Studien über Autorität und Familie* için veri kaynağının toplandığı yer değildi; aynı zamanda Fransız akademisiyle ve kültürel toplulukla kurulan bir bağlantıydı. Walter Benjamin, Paris'te yaşayan ve *Zeitschrift*'e makalelerle katkı sunan tek yazar değildi. Célestin Bouglé, Raymond Aron, Alexandre Koyré, Jeanne Duprat, Paul Honigsheim, Maxime Leroy, Bernard Groethuysen ve A. Demangeon da birtakım makaleler kaleme almıştı. 1938'de Bouglé, Enstitü'nün New York şubesinde bir dizi konferans vermiş, oldukça tanınan Avrupalı bilginlerden biriydi (bir diğeri de Morris Ginsberg'di).

Şimdi ise Avrupa'yla olan bağlantı kopmuştu. Buna ek olarak Librairie Félix Alcan, artık *Zeitschrift*'i yayımlamaya devam edemeyecekti. Bu yüzden Enstitü, 1939'a ait cildin üçüncü bölümü-

nün Amerika'da basılmasına karar verdi; bu bölüm, 1940 yazında yayımlandı. Bu, Enstitü'nün uzun süredir devam eden, İngilizce yazma isteksizliğini terk etmesini gerektiriyordu. Yeniden düzenlenen *Studies in Philosophy and Social Science*'a yazdığı Önsöz'de Horkheimer'ın açıkladığı gibi:

Felsefe, sanat ve bilim Avrupa'nın çoğunda kendi evini kaybetti. İngiltere, şimdi totaliter devletlerin egemenliğine karşı umutsuzca savaşıyor. Amerika, bilhassa Birleşik Devletler, bilimsel hayatın devamlılığının mümkün olduğu tek kıtaydı. Bu ülkenin demokratik kurumları çerçevesinde kültür, onsuz var olamayacağına inandığımız özgürlüğün hâlâ tadını çıkarıyor. Dergimizi, yeni formda yayımladığımızda, bu inanca somut bir ifade vermeyi umuyoruz.<sup>112</sup>

Bununla birlikte Amerika'da yayın yapmak, Avrupa'da olduğundan daha pahalıydı ve Enstitü'nün fonları eskisi kadar iyi değildi. Otuzların sonunda, Enstitü'nün vakıf sermayesinde ciddi kayıplar yaşandı. Fiyatların düşme eğilimi gösterdiği bir piyasada başarısız yatırımlar, New York taşrasında sonuçları oldukça kötü bir gayrimenkul faaliyeti ve Enstitü'nün genişlemiş kadrosundaki diğer mültecilere büyük bir miktar paranın dağıtılması, Enstitü'nün finansal tercihlerinin sınırlanmasına yol açmıştı. Böylece 1941'de, Enstitü İsviçre ve Hollanda'dan Kurt-Gerlach-Gedächtnis-Stiftung, Hermann-Weil-Gedächtnis-Stiftung ve Social Studies Association [Toplumsal Araştırmalar Derneği]<sup>113</sup> tarafından yönetilen en son sermayesini Amerika'ya aktarırken, getirilen miktar bütün Enstitü programını devam ettirmeye imkân verecek yeterlilikte değildi. İlk kayıplardan biri, başlarda bir almanağa dönüştürülen ve daha sonra 1942'de (resmi olarak 1941'de) dokuzuncu cildin üçüncü sayısı ile birlikte, savaş süresince yayımı durdurulan *Studies in Philosophy and Social Science*'ti. Bu dergi, ilk biçimiyle bir daha yayımlanmadı ve böylelikle dikkat çekici bir ünü ve başarısı olan derginin [yayımları] sona ermiş oldu. Öneminin sonradan anlaşılmasıyla, derginin var olduğu on yıllık

112. Horkheimer, *SPSS*'ye Önsöz, VIII, 3, 1939, s. 321. Bu aslında Temmuz 1940 tarihliydi.

113. Toplumsal Araştırmalar Derneği'nin Yönetim Kurulu'nda, Enstitü'nün eski dostları Charles Beard, Robert MacIver, Robert Lynd, Morris Cohen ve Paul Tillich vardı ("Supplementary Memorandum on the Activities of the Institute from 1939 to 1941", teksir edilmiş, Der. Friedrich Pollock, Montagnola).

kısa dönemin, Enstitü'nün gerçek *Blütezeit*'i [en parlak dönem], yani derginin en büyük yaratıcılığın yaşandığı dönemi olduğu söylenebilir.

Enstitü'nün finansal sorunları, aynı zamanda, Avrupa'dan yeni mülteci akışıyla büyüyen kadrosunu küçültmesini gerektiriyordu. Enstitü'ye bağlı üyelerin bazıları, mesela Karl Landauer, Andries Sternheim ve en göze çarpanı Walter Benjamin, Enstitü'nün çok geç olmadan göç etme ricalarına karşı çıkmıştı. Buna karşın birçok başka durumda, kaçış başarıyla sağlanmıştı. Savaş boyunca, sık sık çevresel olarak Enstitü'yle ilişkilendirilen yeni "araştırma görevlileri" şunlardı: Karl Wilhelm Kapp (ekonomi), I. Gräbner (anti-semitizm), Fritz Karsen (pedagoji)<sup>114</sup>, Olga Lang (sinoloji), Wilhelm Mackauer (tarih), Alois Schardt (sanat), Joseph Soudek (ekonomi), Edgar Zilsel (sosyoloji), Paul Lazarsfeld (sosyoloji), Maximilian Beck (felsefe), Kurt Pinthus (edebiyat) ve Hans Fried (sosyoloji). Josep Maier (Alice Maier'in kocası) gibi Enstitü bursunu hak kazanlara ek olarak, bu isimlerin pek çoğu da, Enstitü'nün azaltılmış bütçesinden artık ödeme alamıyordu.

Aynı sorun kadronun kıdemli üyeleri için de geçerliydi. 1939'da gördüğümüz gibi, Fromm, ayrılıp kendi özel işlerini takip etti, Gumperz bir borsacı olarak kendi faaliyetlerini yürüttü ve Wittfogel yeni gelir kaynakları buldu. Adorno yarı zamanlı olarak, Lazarsfeld'in Radio Research Project'inde önce Princenton'da, daha sonra da Löwenthal'ın da kısmen araştırmacı kısmen asistan sekreter olduğu Columbia'da çalıştı. Hükümet danışmanlığı, faydalı bir iş yaparken, aynı zamanda ek gelir kaynağıydı. Neumann savaşta yardım etmek için Washington'a giden ilk kişiydi. 1942'de Neumann, Board of Economic Warfare'in [Ekonomik Savaş Kurulu] başdanışmanı olarak ve daha sonra akabinde Research and Analysis Branch's Central European [Araştırma ve Analizin Orta Avrupa Şubesi] bölümünün asbaşkanı olarak Office of Strategic Services'a [Stratejik Hizmetler Ofisi, OSS] katıldı. Neumann'ın Enstitü'den, kalıcı olduğu anlaşılan ayrılması, Fromm ve Wittfogel gibi eski üyeler örneğinde olduğu gibi,<sup>115</sup> Enstitü'nün eski üyeleriyle

114. Yeni araştırma görevlileri arasında Karsen, şu iki biyografik makaleyle *Zeitschrift*'e en çok katkı sunanlardandı: "Neue Literatur über Gesellschaft und Erziehung", *ZFS* III, I, 1934 ve "Neue amerikanische Literatur über Gesellschaft und Erziehung", *ZFS* VIII, I, 1939.

115. Marcuse (Mayıs 1968, Cambridge, Massachusetts) ve Löwenthal (Ağustos 1968) ile yapılan görüşme. Neumann'ın, Enstitü'nün diğer üyeleriyle sürtüşmesinden bekle-

aralarındaki kişisel olduğu kadar teorik de olan farklılıkları artırmıştı. Horkheimer, Pollock'un argümanlarının, *Behemoth*'ta özet biçiminde işleniş tarzından memnun değildi. Dahası, Columbia'da Enstitü'nün üyeleri arasından profesör seçimi konusunda aralarında açık bir çekişme vardı. Frankfurt döneminin eski üyeleri, farklı fikirleriyle Neumann'ın Columbia'nın öğretim kadrosunda Enstitü'yü temsil edecek olması ihtimalinden endişeliydiler. Gerçekten de, savaştan sonra Neumann'a böylesi bir pozisyon teklif edildi ve o da kabul etti; fakat daha öncesinde, Enstitü, Columbia ile bağlantısına son verme kararı almıştı.

Diğer Enstitü üyeleri, savaş boyunca zamanlarının büyük bir bölümünü Washington'da geçirdi. Ayrıca Marcuse'nin on yıldan fazla süren, son büyük yayını *Us ve Devrim*'i tamamladıktan sonra yaptığı gibi, Kirchheimer da OSS'ye katıldı. OSS, Hajo Holborn, Norman O. Brown, Carl Schorske, H. Stuart Hughes, Leonard Krieger, Crane Brinton ve Carl Franklin Ford gibi tanınmış bilim insanlarını bünyesinde barındıran, dikkat çekici entelektüel bir topluluktur. Marcuse, OSS'ye katılmadan önce Office of War Information'a [Savaş Enformasyon Bürosu, OWI] kısa bir süreliğine hizmet verdi. Ayrıca OWI, 1943'ten sonra Löwenthal'ın hükümet için çalıştığı yerd. Löwenthal, Enstitü'nün New York ofisinde ara sıra zaman geçirmeye devam ederken, bir yandan da OWI'de kısım amiri olarak bir müddet görev yaptı. Pollock, Adalet Bakanlığı'nın antitröst [kartelleşmeyi engelleme] bölümünün ve Board of Economic Warfare'in [Ekonomik Refah Kurulu] geçici danışmanıydı. Gurland, çoğunlukla New York'ta kalmasına rağmen, Claude Pepper önderliğinde, özel bir Senato alt komitesi için, *The Fate of Small Business in Nazi Germany*<sup>116</sup> [Nazi Almanya'sında Küçük İşletmelerin Kaderi] adlı çalışmada, Kirchheimer ve Neumann'la birlikte yer almak için vakit yaratmıştı.

Enstitü, bütçesinin azalmasına ve kadrosunun kısmi olarak dağılmasına rağmen, bilimsel çalışmalarına devam etme gücü-

---

necek çok şey yok. En açık şekilde teorik meselelerde anlaşmazlık içinde olduğu Pollock, Aralık 1954 tarihinde İsviçre'deki cenaze töreninde ona övgüler yağdırdı.

116. Gurland, Neumann ve Kirchheimer, *The Fate of Small Business in Germany*, Washington, D.C., 1943. Bu çalışma, kısmen Carnegie Foundation tarafından finansa edilmişti. Pepper'in alt komisyonunun, Amerikalı küçük işletmelerin sorunlarını çalışması planlanmıştı. Weimar ve Nazi Almanya'sındaki küçük işletmelerin, büyük iş çevreleri ile işgücü arasında sıkışıp kaldıkları saptamasıyla sonlanan kitap, alt komisyonun hedeflerine tam anlamıyla uyuyordu.



nü yitirmemişti. Fakat ilk defa, projelerini gerçekleştirmesi için ek yardımlar gerekliydi. Bu yardımlar, her zaman gelecek değildi. 1941 Şubat'ında, Horkheimer ve Washington'daki American University'den Eugene N. Anderson'ın ortak yönlendirmesiyle "Cultural Aspects of National Socialism" in<sup>117</sup> [Nasyonal Sosyalizmin Kültürel Yönleri] analiziyle ilgili bir tanıtım yazısı yazıldı. Herkesin sorumluluğunun belirlendiği bölümler şöyleydi: Pollock, bürokrasi; Löwenthal, edebiyat ve kitle kültürü; Horkheimer, anti-Hıristiyanlık; Neumann, işçi sınıfının ve yeni orta-sınıfların ideolojik etkilenmesi; Marcuse, savaş ve savaş sonrası kuşak; Adorno sanat ve müzik çalışacaktı. Grossmann, "ekonomi tarihi, istatistik ve ekonomiye ilişkin sorunların yer alabileceği bütün bölümlerin danışmanı" olarak belirlendi.<sup>118</sup> Ancak projeyi destekleyecek, temel bir ek sponsor eksikliğinden dolayı projeye başlanamadı. *Studies in Philosophy and Social Science*'a, almanak olarak devam etmek için bile para yoktu. Gerçekten de, sadece American Jewish Committee [Amerikan Yahudi Komitesi] ve Jewish Labor Committee'nin [Yahudi İşçi Komitesi] desteği sayesinde, 1943 Ekim'inde zamanla yardım elde eden Enstitü, kolektif enerjisini büyük ve değerli bir projeye harcadı. *Studies in Prejudice* ile sonuçlanan seriler, Yedinci Bölüm'ün konusu olacaktır.

Bir olayda, Enstitü'nün finansal durumunun iyileşmesi, kadrosunun küçülmesine yönelik eğilimi tersine çevirdi. 1941'de Enstitü'ye araştırma görevlisi olarak katılan Paul Massing, daha sonraki birkaç yıl içerisinde, Enstitü'nün çok önemli katılımcılarından biri haline geldi. Bununla beraber, Paul Massing, 1927'de Grünberg yönetiminde tezine başlayan biri olarak, Enstitü işlerine tam anlamıyla yeni dahil olan bir katılımcı değildi.<sup>119</sup> Yine de bir bakıma Massing, Enstitü'ye katılan, kendine özgü bir kişiydi. Enstitü tarihindeki önemli diğer birçok kişiliğin tersine, Massing, Yahudi kökenli değildi; bu faktör, Enstitü'nün iç çevresi tarafın-

117. "Cultural Aspects of National Socialism", Der. Löwenthal, Berkeley. Enstitü'nün sponsorluğunu almaya çalıştığı bir başka başarısız proje, Alman toplumunun savaş sonrasında yeniden yapılandırılmasıyla ilgili çalışmaydı.

118. *A.g.e.*, s. 51.

119. Bu tez, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'daki tarımın durumuyla ilgili bir çalışmaydı. Massing, Sorbonne'da pek çok çalışma yürüttü ve 1929'da bu çalışmalar tamamlanarak hizmete giren Moskova'da Tarım Enstitüsü'nde on sekiz ay geçirdi. (Bu ve daha sonraki biyografik bilgi, Dr. Missing ile New York'ta, 25 Kasım 1970 tarihinde yapılan bir görüşmedir.)

dan tam anlamıyla kabul edilmesini engellediğini ona düşündürten bir faktördü. Yirmilerde Massing, hem politik hem de kişisel nedenlerden dolayı, Karl Wittfogel'la daha yakın arkadaş oldu. Wittfogel gibi Massing de, göç etmeden önce Enstitü'yle bağlantılı birkaç Komünist Parti üyesinden biriydi; Massing, Parti'ye 1927'de katılmıştı. Kendisinden daha yaşlı olan dostu gibi Massing de (Massing 1902'de Koblenz yakınlarındaki küçük bir köyde doğmuştu ve Wittfogel'dan altı yıl sonra dünyaya gelmişti), Hitler iktidarı ele geçirdikten sonra politik düşüncelerinden dolayı toplama kampına gönderildi. İki düşünür de, hemen hemen aynı zamanda salıverildi ve 1934'te her ikisi de Almanya'dan ayrıldı. Her ikisi de toplama kampında yaşadıkları deneyimleri, takma isimle yayımladıkları romanlarında anlattı: Wittfogel, Klaus Hinrichs takma adıyla *Staatliches Konzentrationslager VII* [Devletin Toplama Kampı VII] isimli romanı yazdı; Massing, ağır suçlu John Dillinger ve Naziler tarafından hapse atılan Alman şair Richard Billinger'den oluşan garip bir bileşim olan Karl Billinger takma ismiyle *Schutzhäftling 880* [Tedbiren Alınkonulan Mahkûm 880] adlı romanı kaleme aldı.<sup>120</sup> Lincoln Steffens, Sovyet yanlısı bir giriş eşliğinde Massing'in romanını 1935'te *Fatherland* başlığıyla çevirdi. Romanın İngilizce'de yayımlanması ona pahalıya mal oldu; çünkü bu durum, 1940'ların sonuna kadar onun vatandaşlığa kabul edilmesini geciktirdi.

Bu iki düşünür arasındaki başka bir paralellik ise, onların komünizme dair büyüyen hayal kırıklıklarıydı. Wittfogel, Parti'ye hâlâ aيدات ödeyen bir üye olarak, 1934'te, Amerika'ya gitmeden sekiz ay önce, İngiltere'ye gitmek üzere Avrupa'dan ayrıldığında, Parti'den de ayrılmıştı. Ancak onun Komünist geçmişiyle en son bağını koparması, otuzların ortasında Çin'deki deneyimlerinden sonraki 1939 yazına kadar gerçekleşmedi.<sup>121</sup> Massing'in dönekliği son derece dramatikti. Toplama kampından salıverilmesinden sonra, Birleşik Devletler'e kısa bir yolculuk yapmasına rağmen, o ve eşi Hede, Parti için çalışmak için Avrupa'ya geri dönmüştü. 1937'de Massing üstleriyle kendi durumunu konuşmak üze-

120. Massing (takma isim: Karl Billinger), *Schutzhäftling 880*, Paris, 1955; Wittfogel (takma isim: Klaus Hinrichs), *Staatliches Konzentrationslager VII*, Londra, 1936. Takma isimlerle ilgili bilgi, Massing ile New York'ta yaptığım görüşmelerden.

121. Wittfogel'in 7 Ağustos 1951'deki tanıklığına bakınız: Internal Security Subcommittee of the Senate Judiciary Committee, 82. Kongre, 1951-1952, c. III, s. 276.

re Moskova'ya çağrıldı. Moskova, tasfiye duruşmalarının doruk noktasında olduğu bir zamanda, birçok diğerleri gibi Massing de, Stalinci uygulama yüzünden inancını yitirmişti. Eşi onu vazgeçirmeye çalışsa da Massing, hatırladığı kadarıyla, komünizmle olan ilişkisini keseceğini bildirmeyi bir onur meselesi yaptığından, Sovyetler Birliği'ne gitmeye karar verdi. İki haftalık bir ziyaret niyetiyle başlayan seyahat, hayatta kalmanın hiçbir garantisinin olmadığı sekiz aylık bir kâbusla son buldu.<sup>122</sup> Sonunda, 1938'de Massing'in Moskova'dan ve Parti'den ayrılmasına izin verildi; fakat onun komünizmle olan ilişkisi henüz tam anlamıyla sona ermemişti. Döndükten sonra Massing, satılabilir bir kitap yazma umuduyla, *Mein Kampf*'ta ortaya atılan niyetler ile Hitler'in dış politikasını karşılaştıran bir çalışmaya başladı. Sonunda *Hitler Is No Fool* başlığını attığı kitap, o zamanlarda Komünist editörlerin gizlice denetlediği Modern Age tarafından 1940'ta yayımlandı. "Karl Bilinger'in" Batı'daki savaşın, savaşı Doğu'ya doğru yönlendirmek için yapılan bir önhazırlık olduğu yönündeki iddiası, Nazi-Sovyet Pakti'nden sonraki yeni parti çizgisiyle uyuşmuyordu. Sonuç olarak, kitap, kendi yayıncıları tarafından baskı altında tutulmuş ve halihazırda basılmış [ve dağıtılmış] kopyaları mümkün olduğunca toplatılmıştır.

Kesinlikle karşıt nedenlerden dolayı olsa da, Massing'in kitabının kaybı, Wittfogel ile olan dostluğunu kaybetmesine benziyordu. Daha önce dikkat edildiği gibi Wittfogel, Çin'den döndükten sonra sağa doğru kaymaya başlamıştı. Üçüncü eşi Esther Goldfrank muhafazakâr biriydi ve Wittfogel'deki değişimin şiddetini etkilemiş gibi görünüyordu. Parti'den ayrılmasına ek olarak, Wittfogel, herhangi bir şekilde Parti'yle bir zamanlar ilişkisi olmuş hiç kimseye güvenmemeye başlamıştı. Massing işte bu kategoriye giriyordu ve Wittfogel'la ilişkisi yavaş yavaş bozuldu. Hatırladığı kadarıyla Massing'in Wittfogel'dan kesin kopuşu, *Stalinist Germany*'de Ruth Fischer'in iddialarını kayıtsız şartsız desteklemeyi reddetmesi üzerine 1948'de gerçekleşmişti. Wittfogel'in görüşüne göre, onların arasının bozulması, daha kişisel nedenlere dayanıyordu.<sup>123</sup> Açık olan bir şey varsa, o da Parti'nin artık bir üyesi olmayan ancak Wittfogel'in öfkeli anti-komünizmini

122. Yolculuğun bir betimlemesi için bakınız: Hede Massing, *This Deception*, New York, 1951, s. 244 ve sonraki sayfalar.

123. Wittfogel ile New York'ta, 21 Haziran 1971'de yapılan sohbet.

de paylaşmak istemeyen Massing'in, Enstitü'nün yöneticilerinin politik tutumuna benzeyen bir politik konuma ulaşmış olmasıydı. Enstitü'nün saflarına katıldığı 1941'de, politik kariyeri açıkça sona ermişti. Aslında, onun kırklarda yaptığı katkıda, daha önceleri aktif olarak desteklediği Marksizmin etkisi daha az görülüyordu. Bu katkısında Massing, bazı etkilerini bu bölümde gördüğümüz, Enstitü'nün kavgacı Marksist duruştan aşamalı olarak geri çekilmesini yansıtıyordu. Aslında savaş boyunca ve hemen savaştan sonraki yıllarda birtakım faktörler, Frankfurt Okulu'nun Marksizme karşı tutumundaki bu değişime sebep oldu. Bunlar, Enstitü'nün kırklardaki çalışmasıyla ilgili daha sonraki tartışmalarımızda çabucak su yüzüne çıkacaktır.

Belki de Enstitü'nün tarihinde savaş sırasındaki en önemli değişim Horkheimer'ın sağlığından kaynaklanmıştı. Hafif kalp rahatsızlığı yüzünden doktorları, daha ılıman bir iklime ihtiyacı olduğu için New York'tan ayrılmasını tavsiye etmişti. Sonuç olarak Horkheimer, büyük ölçüde kişisel sadakatinden ötürü kendisiyle gelen<sup>124</sup> Adorno'nun eşliğinde, 1941'in başında California, Santa Monica yakınlarındaki Pacific Palisades'e taşındı. Horkheimer'in kişisel teşviki olmayınca, Enstitü'nün New York ofisi gücünü biraz yitirdi. Löwenthal ve Pollock, Enstitü'nün yöneticileri olarak kaldı; Marcuse, Kirchheimer, Gurland, Massing ve Felix Weil orada çalışmaya devam etti. Yine de yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden ötürü, araştırmanın hacmi savaş boyunca genel olarak düştü. 1944 Haziran'ında 117. Street üzerindeki bina, eğitim çalışmaları için Donanma'ya aktarıldı ve Enstitü, Low Memorial Library'deki daha küçük konuta ve Morningside Heights üzerindeki bir başka binaya taşındı. Açıkçası Enstitü'nün Columbia dönemi, 1944'te "Ten Years on Morningside Heights" başlığıyla, yapılan çalışmalarla ilgili bir rapor hazırladığı zaman sona ermişti.<sup>125</sup>

California'nın batısına taşınmak suretiyle, Horkheimer ve Adorno bir anlamda, Enstitü'nün Avrupa'daki kökenine artan uzaklığını onaylan bir işaret vermişti. 1940 Şubat'ında hâlâ New York'tayken, Horkheimer, Pollock, Marcuse ve Löwenthal vatantaşlık kâğıtlarını çıkarmıştı. Savaşın sonunda bütün Enstitü üyeleri Amerikan vatandaşı olmuştu. *Zeitschrift*'in sonu, Enstitü için yeni bir İngilizce konuşan okur kitlesinin başlangıcı anlamına ge-

124. Bu, Marcuse'nin sohbetimiz boyunca söz ettiği nedendi.

125. "Ten Years on Morningside Heights" (yayımlanmamış), Der. Löwenthal, 1944.

liyordu. 1939'daki *Punishment and Social Structure*'la başlayarak, Enstitü'nün bütün basılmış çalışmaları, Enstitü'nün benimsediği dilde [İngilizce'de] yayımlandı. Kırklarda *Studies in Prejudice*, *Studien über Autorität und Familie*'nin bıraktığı yerden devam etti; fakat şimdi odak noktası, otoriteryanizmin Amerikan biçimidir.

Konunun değişmesiyle birlikte, Enstitü'nün çalışmasının merkezinde, hemen göze çarpmayan bir değişim başladı. Amerika'daki otoriteryanizm, Avrupa'daki karşıtlarından farklı biçimlerde ortaya çıkmıştı. Terör ya da baskının yerine, daha uysal zorunlu konformizm biçimleri geliştirilmişti. Belki de bunların en etkisi, kültür alanında bulunmuş oluydu. Amerikan kitle kültürü, bu yüzden kırklarda Frankfurt Okulu'nun asıl ilgi alanlarından biri oldu. Onun çalışmalarını anlamak için, Enstitü'nün kültür fenomenleriyle ilgili analizlerine dair uzun süredir ertelediğimiz tartışmaya şimdi geri dönmeliyiz. Zaten daha önce, Löwenthal'ın bu analizlere yaptığı katkılara değinmiştik. Gelecek bölümde, Horkheimer'in "olumlayıcı kültür" dediği şeyi Enstitü'nün ele alışı bağlamında, Adorno ve Benjamin'in yaptığı kapsamlı ve etkili çalışmalara bakacağız.<sup>126</sup>

126. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZFSV*, I, 1936, s. 219. Marcuse gelecek bölümde inceleyeceğimiz şu makaleyi kaleme almıştır: "Über den affirmativen Charakter der Kultur", *ZFS VI*, I, 1937.

## 6

### Estetik Teori ve Kitle Kültürünün Eleştirisi

Hiçbir medeniyet ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın.

Walter Benjamin

Şu konuyu açığa kavuşturalım: Geveleyip durmak metafiziği baltalamaz; çünkü zaten metafiziğin kendisi gevelemektir.

Max Horkheimer

Kitle kültürü tersinden psikanalizdir.

Leo Löwenthal

George Steiner'in ileri sürdüğü gibi<sup>1</sup>, Marksist estetik eleştirisi, geleneksel olarak iki ayrı hatta ilerlemiştir. En çok Lenin'in yazılarında ortaya çıkan ve [Andrei] Jdanov tarafından 1934'te Birinci Sovyet Yazarlar Kongresi'nde sistemleştirilen ilk hattın örneklerini, yılmaz bir partizanlıkla hazırlanan çalışmalarda buluruz. Yüzyıl biterken estetik formalizmle mücadeleyi tasarlayan Lenin'in *Tendenzliteratur* (partizan edebiyat) talebi, nihayetinde, Stalinci sosyalist gerçekçiliğin kısır ortodoksluğuyla doruğa ulaştı. Pek çok diğerleriyle birlikte Steiner'in de daha verimli bulunduğu ikinci hat, sanat yaratıcısının politik tasarılarından daha çok, sanatın kendinde varolan toplumsal anlamına değer veren

1. George Steiner, "Marxism and the Literary Critic", *Language and Silence*, New York, 1967.

Engels'in ardından gidiyordu. Engels, bir yapıtın değerini belirleyen şeyin yaratıcısının niyetlerinden çok yapıtın içkin toplumsal anlamı olduğunu savunmuştu. Bu ikinci yaklaşım, bir zamanlar Michel Crouzet'nin para-Marksistler olarak adlandırdığı, Sovyet Bloku'ndan olmayan eleştirmenler tarafından sürdürülüyordu. Bunların arasında kariyerlerinin farklı dönemlerinde en göze çarpanları, Fransa'da Jean-Paul Sartre ve Lucien Goldmann, Amerika'da Edmund Wilson ve Sidney Finkelstein ve Almanya'da Frankfurt Okulu üyeleri idi.

Steiner'a ve yorumda bulunan diğerlerine göre, Georg Lukács, onu her iki kampın içerisine de yerleştiren özelliklerinden dolayı, karmaşık bir durum sergiliyordu. Sovyetler'in etki alanında kalan ve kesinlikle en yetenekli eleştirmen olan Lukács, Leninci ve "Engelsci" konumlar arasındaki uçuruma köprü oluşturmaya çalışıyordu. Engels'in, realizm ve natüralizm arasında şimdilerde çok bilinen ikiliğini geliştirirken Lukács, ortodoks Jdanovcuların ihmal ettiği önemli bir ayrımı devam ettirdi. Realizm örneklerini, nesnel dünya ve öznel imgelemi, organik olarak uzlaştıran, Shakespeare'in, Goethe'nin ve Balzac'ın çalışmalarında bulunuyordu; natüralizm ise, sanatçının benzeşmeyen fenomenal ortamını mekanik olarak yansıtan, Zola'nın eserlerinde en iyi şekilde veriliyordu. Lukács'ın iddiasına göre, ezilenlere sempati duymasına rağmen Zola, sanatsal tahayyül gücünün tarihsel bütünü büyük bir sadakatle betimlemesine izin veren, kral taraftarı Balzac'tan, sanatsal açıdan aşağı seviyedeydi. Benzer değerlendirmeler, Lukács'ın Sir Walter Scott'un çalışmalarına, *Der historische Roman*'da\* beklenmedik bir biçimde övgüler düzmesine neden olmuştu.<sup>2</sup>

Hal böyleyken, Parti hiyerarşisinin eleştirileri yüzünden, *Tarih ve Sınıf Bilinci* çalışmasını reddeden Lukács, Leninci kısıtlamalardan hiçbir zaman yakasını tam olarak kurtaramamıştı. Bu durum birkaç biçimde göze çarpıyordu. Örneğin, sanatsal modernliğin bütün türlerine karşı iflah olmaz düşmanlığı en çok bilineniydi.<sup>3</sup> Lukács, sözümona formalizmleri ve öznelliklerinden dolayı,

\* *Tarihsel Roman*, Çev. İsmail Doğan, Ankara, Epos Yayınları, 2010. (ç.n.)

2. Georg Lukács, *The Historical Novel*, Çev. Hannah ve Stanley Mitchell, Boston, 1963, s. 30-63.

3. Stalin'in ölümünün ardından, *Wider den missverstanden Realismus* (Hamburg, 1958) çalışmasıyla birlikte Lukács'ın düşmanlığı bir şekilde azalmıştı. Roy Pascal'ın şu makalesine bakınız: *Georg Lukacs: The Man, His Work, and His Ideas*, Der. G. H. R. Parkinson, New York, 1970.

Proust, Joyce ve Kafka gibi yazarlara pek kulak asmadı. Yirminci yüzyıldaki çoğu sanat anlayışını, Dostoyevski'nin, Nietzsche'nin ve Kierkegaard'ın çalışmalarındaki sözde irrasyonelizmle ilişkilendirmişti.<sup>4</sup> Onun bu tutumu, burjuva kültürünün başarılarına karşı oldukça muhafazakâr tercihiyle ve sosyalist gerçekçiliğin ürünlerinin pek de eleştirel olmayan gözetilmesiyle uyum içerisindeydi. Sosyalist gerçekçiliğin ürünlerine karşı daha az eleştirel tutumunun nedeni, belki de çelişkilerin sosyalist ülkelerde çoktan üstesinden gelinmiş olduğuna dair aşırı derecede iyimser bir değerlendirmeydi.<sup>5</sup> Lukács'ın, Leninci standartlara olan bağlılığının başka bir göstergesi de, teknolojik yeniliklerin sanat üzerindeki etkilerine karşı göreceli ilgisizliği idi; onun eleştiri anlayışının temelinde tarihin tek motoru olarak sınıf çelişkisi yatıyordu. Önemli çalışmalarının geniş külliyyatında yer alan bütün kavrayışlarına rağmen, politik otoriteyle uzlaşımı ve onun modernist sanata karşı neredeyse yaratılıştan gelen duyarsızlığı, Lukács'ın, Batılı para-Marksistlerin (Frankfurt Okulu'yla bağlantılı olan entelektüeller gibi) ulaşabildiği bir çeşit eleştirel esnekliği kazanmasını engelliyordu.

Ancak bunu söylerken, para-Marksistlerin yazdığı çoğu şeyin, Lukács'ın bazı yazıları olmaksızın aynı olmayacağı kabul edilmelidir. *Tarih ve Sınıf Bilinci*, daha sonra yazarı onun hakkında ne düşünürse düşünsün, Benjamin'in de kabul edeceği gibi, para-Marksistler için oldukça etkili bir çalışmaydı.<sup>6</sup> Genel olarak, eleştirel bir tonda Lukács'la ilgili çok sonraları yazdığı makalesinde Adorno'nun da kabullendiği gibi, Marksist ya da Neo-Marksist kültür analizi için anahtar bir kavram olan şeyleşmeyle ilgili önemli soruna odaklanan ilk çalışmaydı.<sup>7</sup> Üstelik Frankfurt Okulu, realizmden çok natüralizme ilişkin Lukács'ın tanımını kabul etme eğiliminde olmasına rağmen, diğer para-Marksistler gibi, Lukács'ın geliştirmek için elinden geleni yaptığı, realizm ile na-

4. Onun, irrasyonelliğe karşı ayrıntılı tartışması için bakınız: Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954.

5. Herbert Marcuse'nin sosyalist gerçekçilik eleştirisi, *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (New York, 1958) çalışmasında bu aldatmacaya vurgu yapmaktadır.

6. Walter Benjamin, *Briefe*, Der. Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno, Frankfurt, 1966, c. I, s. 350, 355.

7. Theodor Adorno, "Erpresste Versöhnung", *Noten zur Literatur II*, Frankfurt, 1961, s. 152.



türalizm arasındaki "Engelsci" ayrımı kabul ediyordu.<sup>8</sup> Sonraki yıllarda onları ayıran anlaşmazlıklar (hem de ciddi anlaşmazlıklardı bunlar) ne olursa olsun, Enstitü ve Lukács, ortak bir gelenek içerisinden aynı sorulara değinmişti.

Bu bölümün amacı, Frankfurt Okulu'nun estetik eleştirisini, hem geleneksel burjuvadan hem de ortodoks Marksist rakiplerinden ayıran bu öğelerin sunumu olacaktır. Kitle kültürü tartışmaları bağlamında Horkheimer, Marcuse ve Löwenthal'ın görüşlerine şöyle bir göz atılacak ama esas olarak Adorno ve Benjamin'in katkılarına dikkat çekilecektir. Okumakta olduğunuz bu bölüm, Enstitü'nün sanat eleştirisini, daha genel modern toplum analiziyle bütünleştirme biçiminin bir değerlendirmesiyle sona erecektir.

Enstitü üyelerinin Grünberg-sonrası kuşağı, hiç kuşkusuz en başından beri, estetik ve kültür fenomenleriyle ilgilendi. Birçok Enstitü üyesi üzerinde büyük akademik etkisi olan Hans Cornelius, *manqué* [hevesli ama başarısız] bir sanatçıydı ve sanat felsefesi üzerine kapsamlı yazılar yazmıştı.<sup>9</sup> Horkheimer'in kırklara kadar süregelen roman [dünyasına] yaptığı yolculuklardan zaten bahsedilmişti;<sup>10</sup> aynı şekilde Adorno'nun zengin müzik çalışmalarından da. Estetiğin merkezi rol oynadığı, Adorno'nun Kierkegaard ile ilgili çalışması da, Wittfogel'in oyunları ve estetik eleştirisi gibi, tartışılmıştı. Son olarak, Löwenthal'ın, *Zeitschrift*'te yayımlanan, edebi meselelerle ilgili sayısız makalesine dikkat çekmiştik.

Burada yapmamız gereken şey, Enstitü'nün kültür konularına dair kapsamlı analizinin öteki bileşenlerinin, özellikle Adorno ve Benjamin'in çalışmalarının, daha eksiksiz bir sunumunu vermek olacaktır. Takdir edersiniz ki, böylesi bir görevin üstesinden gelmek son derece güç. Eleştirel Teori'nin sistem karşıtı tepkisi, geliştirdiği kültür eleştirisine kadar uzanır. Dolayısıyla, konuyu özlü bir şekilde ortaya koyma projesi, imkânsız olmasa da, çok zor

8. Bakınız: "The George-Hofmannsthal Correspondence, 1891-1906", *Prisms*, Çev. Samuel ve Shierry Weber, Londra, 1967, s. 217.

9. Cornelius'un sanatsal geçmişine dair açıklama için bakınız: "Leben und Lehre", *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Der. Raymund Schmidt, Leipzig, 1923, c. II. Estetik üzerine çalışmaları arasında şunlar vardı: *Elementargesetze der bildenden Kunst: Grundlagen einer praktischen Ästhetik* (Leipzig ve Berlin, 1911) ve *Kunstpädagogik* (Erlenbach-Zürich, 1920).

10. 27 Ekim 1942 tarihli, Horkheimer'a yazılan bir mektupta, Löwenthal, Horkheimer'in yazmaya başladığı bir romandan bahseder (Löwenthal derlemesi).

bir projedir. Buna ek olarak, eleştirinin yapıldığı biçim, bu eleştirinin toplamdaki etkisinin zorunlu bir parçasıydı. Adorno'nun veya Benjamin'in makalesinin eşsiz dokusu ve düzyazı stillerinin kasıtlı karışıklığı, çeviriye<sup>11</sup> başkaldırıyordu; temel prensiplerinin basite indirgenmesinden bahsetmiyorum bile. Onların muhakerme tarzı, çok nadiren tümevarımsal ya da tümdengelimse idi; tam olarak anlamak için her bir cümlenin, makalenin bütünlüğü dolayımında ele alınması gerektiğine dair ısrarlarının bir ifadesiydi bu. Adorno ve Benjamin'in bir makalesini okumak, film yapımcısı Jean-Luc Godard'ın, filmlerinin giriş, gelişme ve sonuç kısmı olup olmadığı sorulduğunda bir keresinde yaptığı söylenen bir yorumu akla getiriyordu. Soruyu şu şekilde yanıtlamıştı: "Evet var ancak bu sırayla olmak zorunda değil." Adorno'nun sembolistlere mal ettiği ilke, aynı zamanda onların çalışmalarının da habercisiydi: "Topluma karşı muhalefet onun diline muhalefeti içerir."<sup>12</sup> Ortalama bir okur için zorluklar, kaptırma ya da anlaşılma zorluğu ürünü olmaktan çok, onun metne ciddiyetle yaklaşması için okura doğrudan bir meydan okumaydı. Adorno, Schönberg'in müziğiyle ilgili yazdığında kendi amacını dolaylı olarak veriyordu: "Schönberg'in müziği, dinleyiciden, bu müziğin iç hareketini kendiliğinden biçimlendirmesini bekler ve ondan artık derin düşünme değil *praksis* talep eder."<sup>13</sup> Öyle görünüyor ki Adorno'nun özellikle çalışmalarını takdir ettiği, Kafka<sup>14</sup> ve benzeri sanatçılara rehberlik eden de aynı düşünceydi.

Benjamin'in, dile ve stile dair kaygısı vardı. Aslına bakılırsa Adorno'nun bir zamanlar ileri sürdüğü gibi<sup>15</sup>, Benjamin, nesnel kültürel eğilimlerin ifadesi için kendisini araç olarak görüyordu; bu, ifade tarzını özellikle çok önemli yapan bir inançtı. Bunun bir göstergesi, başka kaynaklardan sırf alıntılarını içeren bir makale yazarak, bütün öznel öğeleri çalışmasından dışlamayı umut etmesiydi.<sup>16</sup> Bu projesi hiçbir zaman gerçekleşemese de, Benjamin, kelimelerine normal düzyazıda bulunmayan zenginlik ve

11. Samuel ve Shierry Weber'in, *Prisms*'in başında, Adorno'yu çevirmenin ne kadar zor olduğunu anlatan ilginç bir makaleleri bulunmaktadır.

12. Adorno, *Prisms*, s. 225.

13. *A.g.e.*, s. 150.

14. *A.g.e.*, s. 246.

15. *A.g.e.*, s. 229.

16. Bu, Norman O. Brown'un, metnin çoğunun alıntılardan oluştuğu *Love's Body* (New York, 1966) çalışmasında kurduğu biçime benziyordu.

tını vermeye çabalamıştı. Talmud' ve Kabala'ya\*\* olan ilgisi, onu, her bir cümlede anlamın çoklu seviyesinin var olduğu inancına götürmüş olabilirdi.<sup>17</sup> Eğer Benjamin'in stili, diğer Enstitü üyelerinkinden ayrırsa, bu stil, onun mümkün olan en somut ifade tarzına dair arayışının ürünüydü. Benjamin'in düşüncesi diğerlerine göre daha analojik olduğundan, fahişe kadın pazarlayıcısının dili olarak adlandırmayı âdet edindiği geleneksel felsefi jargonu kullanma konusunda fazla istekli değildi.<sup>18</sup> Aslında, Benjamin ve Horkheimer'in, felsefi dilin değerine dair farklı değerlendirmeleri, mektuplaşmaları sayesinde su yüzüne çıkmıştı.<sup>19</sup> Ancak bu konuda birbirlerini ikna edememişlerdi. Benjamin'in stili, teorik felsefenin düzanlamsal [açıklayıcı] dilinden daha çok, sanatsal edebiyatın çağrışımçı düzyazısına yakındı. Onun daha sonraki çoğu çalışmasının parçalı durumuna, bazı metinlerinin otantikliği üzerine son tartışmalara ve Eleştirel Teori'ye karşı her zaman mesafeli oluşuna ek olarak, bu stil, Enstitü'nün çalışmasına katkısını değerlendirmeyi özellikle zorlaştırıyordu.

Bunu özellikle akılda tutarak, gene de Adorno'nun ve bir dereceye kadar Benjamin'in kabul ettiği, Frankfurt Okulu'nun estetiğe yaklaşımının genel hatlarını ayırt edebiliriz. Daha önce gördüğümüz gibi, nasıl ki Enstitü, ekonomiyi ya da politikayı fetişleştirmeyi reddettiyse, kültürü de, toplumda ayrı bir alan olarak ele almaya aynı derecede karşıydı. Öyle görünüyor ki zaman zaman bu, neredeyse sanatın indirgemeci bir analizi, yani sanatın toplumsal eğilimlerin bir yansımasına indirgenmesi, anlamına geliyordu; bu bağlamda Enstitü'nün resmi tarihlerinden birinde şöyle yazılmıştı: "[Sanatı], eleştirel analiz aracılığıyla deşifre edilmesi gereken, toplum içerisinde meydana gelen süreçlerin bir tür kod dili olarak yorumluyoruz."<sup>20</sup> Genelde çok doğrudan olmamasına rağmen, Enstitü, şüphesiz, düşünce tarihini [*intellectual history*], toplumsal vakum olarak ele alma eğiliminde olan, Almanya'daki *Geisteswissenschaften* (kültür bilimleri) geleneğinin karşı kutbun-

\* Yahudi medeni kanunu, tören kuralları ve efsanelerini kapsayan dini metinler. (ç.n.)

\*\* Mistisizmin farklı sistemlerinden birine karşılık gelmektedir. (ç.n.)

17. Marx Rychner'a yazdığı mektuba bakınız: Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 524.

18. Adorno'dan alıntılanmıştır: *Prisms*, s. 232.

19. Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 726, 727.

20. "Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934-1944" (basılmadı), Der. Löwenthal, 1944.

da yer alıyordu. Enstitü üyeleri, insani çabanın üstün bir alanı olarak kültür ile insani durumun aşağı bir alanı olarak maddi varoluş arasında kurulan karşıtlığa yılmadan karşı koymuştu. Kültür ile toplum arasındaki karşılıklı ilişki şöyleydi: Kültür, toplumun eksik yönlerini aşmayı hiçbir zaman tam olarak başaramamıştı. Böylelikle, Adorno, Spengler'i "form ve düzen olarak kültürün, kör tahakkümle suçortaklığında olduğu tarzı" gösterdiği için takdir ediyordu.<sup>21</sup> Benjamin, açık bir biçimde şunu ifade ediyordu: "Hiçbir medeniyet ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın."<sup>22</sup>

Sadece bireysel yaratıcılığın ifadeleri olarak sanatsal fenomenlerin değerlendirilmesi, Enstitü'nün düşüncesine aynı derecede yabancıydı. Horkheimer, Kant'ın *Kritik der Urteiskraft* çalışması üzerine, daha sonra bahsedeceğimiz, *Habilitationsschrift*'i yazmıştı. Neredeyse yirmi yıl sonra, Horkheimer Kant'ın şu tezine geri dönmüştü: Her estetik edim, ortak insanlığın, insanlığın potansiyeline duyulan ortak umudun bir ögesini içinde taşır.<sup>23</sup> Kant'ın sandığı gibi, birey-üstü özne soyut olarak aşkın değil tarihseldi.<sup>24</sup> Sanatsal özne, bir bakıma hem toplumsal hem de bireyseldi. Böylelikle, sanat yapıtları, yaratıcıları istememiş de olsa, onların nesnel toplumsal eğilimlerini ifade ediyordu. Sanatçının yaratıcı özgürlüğü denilen şey, bazı açılardan yanıltıcıydı. Valéry ve Proust üzerine yazdığı makalesinde Adorno şöyle diyordu: "Sanatçıların yaşamları gibi yapıtları da, sadece dışarıdan 'özgür' görünürler. Yapıt ne ruhun bir yansıması ne de Platoncu ideanın cisimleşmesidir. O saf Varlık olmaktan çok özne ile nesne arasında bir 'kuvvetler alanı'dır."<sup>25</sup>

Böylelikle, Frankfurt Okulu'na göre, özellikle Almanya'da gençler arasında yaygın olan dışavurumculuğun estetik mantığı, nihayetinde yanlıştı. Kırklarda, Kafka üzerine yazdığı bir makalesinde, Adorno, Kierkegaard'ın eleştirisinde daha önce kullandığı savına geri dönüyordu: "Mutlak öznellik, aynı zamanda öznesiz-

21. *Prisms*, s. 71.

22. Benjamin, *Illuminations*, Hannah Arendt'in Giriş yazısıyla birlikte, Çev. Harry Zohn, New York, 1968, s. 258.

\* *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yıldırım, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011. (ç.n.)

23. Max Horkheimer, "Art and Mass Culture" *SPSS IX*, 2, 1941, s. 291.

24. Bu, genç Lukács'ın da yaptığı bir değişimdi. Bakınız: Lucien Goldmann, "The Early Writings of Georg Lukacs", *Tri-Quarterly*, IX, Bahar, 1967.

25. *Prisms*, s. 184. "Kuvvetler alanı" (*Kraftfeld*), hatırlanacağı gibi, Adorno'nun Husserl eleştirisi içinde kullandığı terimdi.

dir... Dışavurumculuğun Beni, ne kadar çok kendi üzerine geri çekilirse, o kadar çok şeylerin dışlanmış dünyası haline gelir. Aynı zamanda kendisinden yabancılaşmış zorunluluk olan ve bir şey haline gelen saf öznellik, kendi yabancılaşması aracılığıyla kendisini ifade eden nesnellığın boyutlarını varsayar."<sup>26</sup> Özne yaratıcılığın kendiliğindenliği, gerçek sanatta zorunlu bir öge olmasına rağmen, kendisini ancak nesneleştirme aracılığıyla gerçekleştirebilirdi. Nesneleştirme, kaçınılmaz olarak, çoktan filtrelenmiş materyallerle, varolan toplumsal düzey üzerinden çalışmak anlamına geliyordu. Bu da dolayısıyla en azından şeyleştirilmenin zorunluluğu demektir. Aldous Huxley ile ilgili eleştirisinde Adorno, şunları yazmıştı: "İnsanlık, sadece özgürlüğün mümkün olduğu koşul olarak değil, aynı zamanda, belki kırılmalı ve yetersiz olsa da, olumlu açıdan özne dürtülerinin sadece nesneleştirilmesiyle gerçekleştirildiği biçim olarak, hem şeyleşmeyi hem de karşıtını içeriyordu."<sup>27</sup> Adorno'nun bu pasajda şeyleşmeyi nesneleşmeyle benzer kullanması, onun yaşamın bir bütün olarak şeyleşmesinin aşılması konusundaki kötümserliğini gösteriyordu. Burada, daha önce incelediğimiz özdeşsizliğe yaptığı vurgu özellikle netti. Özne imgelemin ve nesnel materyallerin bütünsel uzlaşımına, büyük sanat yapıtlarında ulaşılabilirdi ancak bu uzlaşım tam olarak başarılamazdı. Bu yüzden çok büyük saygı duyduğu Valéry, Proust, George ve Hoffmanstahl<sup>28</sup> gibi sanatçıları tartışırken bile, bireysel başarıların doğal yetersizliğini aşmak için onları diyalektik karşıtlıkları içerisinde tartışmayı seçmişti.

Nasıl ki sanatsal yaratıcılık toplum faktörü tarafından sınırlandırılıyorsa, sanatın özne değerlendirmesi de, aynı şekilde sınırlandırılıyordu. Adorno ve Löwenthal'ın sıklıkla belirttikleri gibi<sup>29</sup>, bireysel "beğeniye" ilişkin liberal düşünce, modern toplumda, özerk öznenin aşamalı tasfiyesiyle iyice zayıf düşürülmüştü. Bu gelişmenin sonuçları, tercihlerin neredeyse tümüyle manipüle edildiği kitle kültürünün anlaşılması için çok önemliydi. Dördüncü Bölüm'de, savaş öncesi Almanya'da, Dostoyevski'nin okur kit-

26. A.g.e., s. 262.

27. A.g.e., s. 262.

28. Ilse Müller-Strömsdörfer, bu konudan şu çalışmada bahsetmiştir: "Die helfende Kraft bestimmter Negation", *Philosophische Rundschau*, VIII, 2/3, Ocak 1961, s. 98.

29. Adorno, "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *ZFS* VII, 3, 1938, s. 321; Leo Löwenthal, *Literature, Popular Culture, and Society*, Englewood Cliffs, N.J., 1961, s. 12.

lesine dair Löwenthal'ın makalesini tartışırken gördüğümüz gibi, Enstitü, sanatın alımlanmasındaki değişimleri, kendi araştırmalarının yöneleceği bir alan olarak görüyordu.

Frankfurt Okulu'nun sanat sosyolojisini, daha ortodoks Marksist atalarının anlayışından ayıran şey, kültürel fenomenleri, sınıf çıkarlarının ideolojik yansımasına indirgemeyi reddetmelerinde yatıyordu. Adorno'nun dediği gibi: "Eleştirinin görevi, kültür fenomenlerini ilişkilendirmek için ille de belirli bir çıkar grubunu aramak olmamalıdır; fakat bu fenomenlerde ifade edilen ve en güçlü çıkarların kendini gerçekleştirdiği, genel toplumsal eğilimleri deşifre etmelidir. Kültür eleştirisi, toplumsal fizyonomi haline gelmelidir."<sup>30</sup> Aslında, Adorno ile Benjamin arasındaki anlaşmazlığın kaynaklarından biri, Benjamin'in toplumsal gruplar ile kültür fenomenleri arasındaki daha özel benzerlikleri arama eğilimiydi.<sup>31</sup>

Eleştirel Teori'nin diyalektiğe ve olumsuzlamaya yaptığı vurgu, onun sanat analizlerinin, sınıf referanslarının deşifre edilmesinde basit alıştırmalar olmasını –bütün çalışmalarında olmasa da– büyük ölçüde önlemiştir. Sanat sadece varolan toplumsal eğilimlerin ifadesi değildi; aynı zamanda gerçek sanat, şimdiki toplumun ötesinde "başka" bir topluma dair insan özlemlerinin en son özel alanı görevi görüyordu; bu nokta, Enstitü'nün hem Leninci eleştiriden hem de Lukács'inkisinden kesin olarak ayrıldığı noktaydı. Horkheimer, "Sanat özerk olduğundan beri, dinden buharlaşan ütopyayı korumuştur" diye yazmıştı.<sup>32</sup> Bu yüzden Kant'ın kayıtsız güzellik düşüncesi yanlış: Gerçek sanat, insanın gelecekteki mutluluğuna olan meşru ilgisinin bir ifadesiydi. Enstitü'nün, özellikle alıntılanmaktan hoşlandığı, Stendhal'in bir ifadesini kullanırsak, sanat, "*une promesse de bonheur*",<sup>33</sup> yani mutluluk sözü vermiştir. Böylelikle, kültürün toplumu aşma iddiaları, bir anlamda yanlış olsa da, diğer anlamda doğrudur.

30. *Prisms*, s. 30.

31. Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 785; Adorno, *Prisms*, s. 236.

32. Horkheimer, "Art and Mass Culture", s. 292. Din ile sanat arasındaki bağlantının büyüklüğüne ilişkin bakınız: Adorno, "Theses upon Art and Religion Today", *Kennedy Review* VII, 4, Güz, 1945.

33. Nietzsche, bu cümleyi ilk kavrayan ve Kant'ın güzelliği, kayıtsız arzusunun nesnesi olarak tanımlamasına karşı ilk kullanan kişiydi. Marcuse, bu ifadeyi ilk olarak şu çalışmasında kullandı: "The Affirmative Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968, s. 115.

Bütün kültür, kaba-Marksistlerin zaman zaman düşündükleri gibi, bir burjuva aldatmacası değildi.<sup>34</sup> Bütün sanat da, basitçe yanlış bilinç veya ideoloji değildi. Adorno'nun argümanına göre, diyalektik ya da "içkin" bir sanat eleştirisi, şu ilkeyi ciddiye alıyordu: "Doğru olmayan ideolojinin kendisi değil, onun gerçeklikle uygunluğu iddiasıdır."<sup>35</sup> Sanatın, gelecekteki toplumun "doğru" öngörüsünü gösterebilmesinin yolu, form ve içeriğin, işlev ve ifadenin, öznel ve nesnel öğelerin uyumlu uzlaşımından geçiyordu. "Sanat ütopyası, bireysel çalışmaları aşmasına"<sup>36</sup> rağmen, Beethoven ya da Goethe gibi bazı sanatçılar, kendi çalışmalarında, en azından bu tarz bir tamamlamanın momentlerini başarabilmişlerdi. Aslına bakılırsa, Eleştirel Teori'nin, çelişkilerin uzlaştırılmasının herhangi pozitif bir temsiline duyduğu güvensizliğe uygun olarak, en çok takdir ettiği uyumlar, her zaman yalnızca estetik bir uzlaşımın yetersiz olduğuna dair bir kabulü içeriyordu: "İçkin eleştiriye göre, düzmece uyum içerisinde olan, nesnel çelişkileri çözen yapıt, başarılı bir yapıt değildir; bilakis çelişkileri en iç yapısında saf ve uzlaşmaz [*uncompromised*] biçimde somutlaştırarak, uyum fikrini olumsuz anlamda ifade eden yapıt başarılı bir yapıttır."<sup>37</sup> Başka bir ifadeyle, toplumsal çelişkiler, gerçeklik içerisinde uzlaştırılana kadar sanatın ütopyacı uyumu, bir protesto ögesini her zaman muhafaza etmek zorundadır. Adorno, "Sanat ve daha anarşik ifade biçimlerinden aşağı kalmayan klasik sanat denilen şey, dinsel ve başka türden sindirici kurumların baskısına karşı her zaman insancıl protestonun daimi bir gücü olmuş ve öyle de olmaya devam edecektir; sanat, bu kurumların nesnel özünü [*substance*] yansıtmaktan başka bir şey yapmaz" diye yazmıştı.<sup>38</sup> Kısacası, aynı zamanda estetik alan, kaçınılmaz olarak politiktir; Marcuse'nin işaret ettiği gibi<sup>39</sup>, Schiller'in *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*' çalışmasında çok açık bir şekilde ifade ettiği bir kavrayıştı bu.

34. Horkheimer'in *Dämerung*'da (Zürich, 1934, s. 60) ve Adorno'nun *Prisms*'ta (s. 32) ileri sürdükleri gibi.

35. *Prisms*, s. 32.

36. *A.g.e.*, s. 171.

37. *A.g.e.*, s. 32.

38. Adorno, "Theses on Art and Religion Today", s. 678.

39. Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", s. 117. Bu, *Eros ve Uygarlık* çalışmasının en önemli teması olacaktı (Boston, 1955).

<sup>40</sup> *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, Çev. Melâhat Özgü, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1965. (ç.n.)

Ancak sanat olarak kabul edilen bütün bunların hepsi, olumsuz bu uğrağı içermiyordu. Gerçek şu ki, Enstitü'nün kültür eleştirisinin kalbinde, başka bir toplum vizyonu olan "*promesse de bonheur*" [mutluluk sözü] anlayışı, gittikçe "olumlayıcı kültür" haline gelen şeyden ötürü sistematik olarak yok ediliyordu.<sup>40</sup> Frankfurt Okulu'nun bu gelişmeyi ne kadar ciddiye aldığını, bu bölümde daha sonra göreceğiz. Enstitü'nün kültüre yaklaşımıyla ilgili daha genel tartışmamızda dikkate almamız gereken şey, olumsuzluğun bertaraf edilmesi konusundaki azami kötümserlik anlarında bile, diyalektik bir niteliğin ekseriyetle ortaya çıkmasıydı. Aranılan nitelikler tek tük olsa da, Marcuse'nin, *Tek-Boyutlu İnsan*'da daha sonra yaptığı bu analizinin popülerleşmesi konusunda da aynı şeyi söyleyebiliriz. Olumsuzluk olasılığının hesaba katılması yönündeki bu isteksizliğe iyi bir örnek, 1941'de *Studies in Philosophy and Social Science*'da yayımlanan, Adorno'nun Thorstein Veblen üzerine yazdığı makalede yer alıyordu. Kitle kültürünün herhangi bir analizinin ayrılmaz parçası olarak değerlendirilebilecek Veblen'in "çarpıcı tüketim" kavramını, Adorno, diyalektik olmayan sığılığı yüzünden eleştirdi. Adorno, "İnsanın gerçekten bulunduğu mutluluk, çarpıcı tüketimden ayrı tutulamaz. Toplumsal yönden kurulan bir arzunun tatmin edilmesini vaat etmeyen hiçbir mutluluk yoktur; ancak aynı zamanda bu tatminde, nitel olarak farklı bir şey de vaat etmeyen hiçbir mutluluk yoktur" diye yazmıştı.<sup>40</sup> Başka bir ifadeyle, statünün tanınmasına dair çarpık arzuda bile, eleştirel bir öge vardı; ilk olarak gerçek mutluluğa yönelik talepte ve ikinci olarak da bu tarz bir durumun zorunlu olarak toplumsal bileşenleri içerdiğine dair bilgide. Tüketim, göze batsa da, Frankfurt Okulu'nun hiç de sevmediği çileciliğe karşı hâlâ bir protesto anlamına geliyordu.

"Olumlayıcı kültürün" dikkat çekici özellikleri arasında bu tarz çileci bir uğrak vardı. Enstitü'nün materyalist anlayışının

<sup>40</sup> Marcuse, "Olumlayıcı kültürle, kendi gelişimi sırasında, uygarlıktan daima üstün görülen bağımsız bir değer alanı olarak, zihinsel ve ruhsal dünyanın uygarlığından ayrılmasına neden olan, burjuva çağının kültürü kastedilmektedir. Olumlayıcı kültürün, belirleyici özelliği, kayıtsız şartsız onaylanması gereken evrensel olarak zorunlu, sonsuza kadar daha iyi ve daha değerli bir dünya iddiasıdır: Bu dünya, temelde varoluş için verilen gündelik mücadelenin olgusal dünyasından farklıdır; gene de bütün herkesin kendisi için 'içeriden' [*from within*], olgu durumunu dönüşüme uğratmadan gerçekleştirebildiği bir dünya" diye yazmıştı. (*Negations*, s. 95)

40. *Prisms*, s. 87.



doğasını tartışırken gördüğümüz gibi, mutluluk talebi, Eleştirel Teori'nin temel bir ögesi idi. Adorno'nun daha sonra Benjamin hakkında söylediği şey, bir bütün olarak Frankfurt Okulu'nun betimlemesi olarak verilebilir: "Benjamin'in söylediği yahut yazdığı her şey, şöyle bir izlenim uyandırıyor: Düşünce, utanç verici olağan 'olgunluğuyla' peri masallarının ve çocuk kitaplarının verdiği umutları reddetmek yerine, sanki hepsini öylesine kelimesi kelimesine alıyordu ki asıl gerçekleşme şu anda bilginin görüş alanı içerisinde kalıyordu. Onun felsefi topografyasında, vazgeçmek diye, feragat diye bir şey yoktu."<sup>41</sup> Buna ek olarak, Enstitü'nün gerçek mutluluk kavramı, birçok ortodoks Marksistin sınırlı düşünme biçimini karakterize eden ekonomik refahla denkleğinin ötesine geçmişti. Aslında, kültürün maddi hazdan ayrılması tam da, Enstitü'nün, ortodoks Marksizmin olumlayıcı kültürü aşamayışının açığa vurulması olarak gördüğü işaretlerden biriydi. Yapı ve üstyapı ikiliği, burjuva tarihinin belli bir döneminin betimlenmesinde doğru olmasına rağmen, bu ikilik ebedileştirilmemeliydi. Geleceğin toplumunda, bu iki alan, sağlıklı bir biçimde bütünleşecekti. Marcuse'nin hazcılıkla ilgili tartışmasında ileri sürdüğü gibi, üretim ve tüketimin devam eden ayrımı, özgür olmayan bir toplumun parçasıydı.<sup>42</sup>

Ancak bu bütünleşme, hâlâ ütöpik bir umuttu. O dönemde en büyük tehdit, çelişkilerin popüler bilinç düzeyinde, zamansız uzlaşımını ima eden kültürel eğilimlerden geliyordu. Kaba-Marksizmin sosyolojik indirgemeciliği, bu eğilimin bir göstergesiydi. Genel olarak Eleştirel Teori'de olduğu gibi, Frankfurt Okulu'nun estetik eleştirisi de, dolayımın<sup>43</sup> ve özdeşizliğin önemine belirli bir vurguyu devam ettirmişti. Adorno, Enstitü'deki diğerleri gibi, felsefi ilk ilkeleri reddettiği için, olumlayıcı kültürün en şeyleştirilmiş ürünlerini bile, daha temel bir gerçekliğin türev yansımalarından daha fazla bir şey olarak, her zaman yoruma tabi tutmuş-

41. A.g.e., s. 230.

42. Marcuse, "On Hedonism", *Negations*, s. 198.

43. Son makalelerinin birinde Adorno, gerçek bir estetik teorinin arabuluculuk merkezine geri dönüyordu. Müzik sosyoloğu Alphonse Silbermann'ın çalışmasında iletişim kavramlarını eleştiren Adorno şunları yazmıştı: "Arabuluculuk... nesnenin kendisinde, nesne ve bu nesnenin getirildiği şey arasında bir şey değildir. Bununla birlikte, iletişimde yer alan şey sadece üretim ile tüketim arasındaki ilişkidir ("Thesen zur Kunstsoziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIX, 1, Mart 1967, s. 92).

tu. "Diyalektik yöntem, bugün Hegelci özne ve nesne özdeşliğini ne kadar az varsayabilirse, uğrakların ikiliğine o kadar çok dikkat etmek mecburiyetinde kalır."<sup>44</sup> Adorno'nun diyalektik indirgemecilik karşıtlığına [*antireductionism*] sarsılmaz güvenine verilebilecek bir örneği, onun temel Marksist kategorilerden biri olan meta fetişizmi kategorisini ele alışımda bulabiliriz. Metaların fetişizmiyle Marx'ın kastettiği, metaların kendi insansal kökenlerinden yabancılaşması süreci ve böylece onların, toplumsal ilişkilerin saydam somutlaşmasından ziyade gizemli, anlaşılmasız, yabancı nesnelere haline getirilmesi idi. Bu noktada Adorno, Benjamin'e katılmıyordu. 2 Ağustos 1935'te Benjamin'e şunları yazmıştı: "Metalarnın fetiş özelliği bir bilinç olgusu değildir; bilakis en göze çarpan biçimiyle bilinci üretmesi anlamında diyalektiktir." Başka bir ifadeyle, fetiş özellik sadece psikolojik bir gerçeklik değil, toplumsal bir gerçeklikti. Benjamin'in yapıyor görüldüğü gibi, *an sich* (kendinde) bir meta biçiminden konuşmak, ona tarihsel bir anlam vermek yerine metafizik bir anlam yüklemek demektir.<sup>45</sup> Veblen üzerine kaleme aldığı makalesinde Adorno, benzer biçimde tartışıyordu: "Meta fetişleri, anlaşılmasız insan ilişkilerinin şeyler dünyasında salt bir izdüşümü değildiler. Onlar aynı zamanda, mübadele sürecinin önceliğinden doğan ancak gene de tamamen onun içinde kaybolmayan şeyi temsil eden hayali tanrıları."<sup>46</sup> Lukács ya da Veblen gibi diğer kültür eleştirmenlerini eleştirerek Adorno, onların çalışmalarında saptadığı indirgemeciliğe ilişkin herhangi bir kanıtı seçip ayırmak konusunda her zaman dikkatliydi. Bu tarz bir indirgemeciliğin en belirgin göstergesi, tamamıyla gerçekdışı olarak görülen, aynı zamanda felsefi fenomenolojide de dikkat ettiği bir hile olan görünüşlerin reddedilmesi idi. Adorno, "Doğruluğun bir yansıması olarak, görünüşler, diyalektiktir; doğruluk, onsuz ortaya çıkamayacağı enkazla birlikte terk edildiğinden beri, tüm görünümü reddetmek, onun egemenliğine tamamıyla dahil olmaktır" diye yazmıştı.<sup>47</sup>

Adorno'nun diyalektik dolayımına olan duyarlılığı, hayatı boyunca entelektüel enerjisinin büyük bir bölümünü adadığı müzik

44. *Prisms*, s. 33.

45. Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 672, 676. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı birçok mektup bu ciltte yer alıyor.

46. *Prisms*, s. 85.

47. *A.g.e.*, s. 84.

çalışmalarında en açık biçimiyle görülüyordu. Adorno'ya göre, estetik tarzların en az temsili olanı<sup>48</sup> polifonik [çok sesli] müzik, Eleştirel Teori'nin olumlu açıdan tanımlamayı reddettiği, bu imgesiz ve tasvirsiz [*imageless*] "öteki"nin ifadesi için belki de en uygunuydu. Buna ek olarak, polifonik müziğin dolayımının karmaşıklığı (besteci, müzisyen, enstrüman, teknik yeniden üretim), müziği, özellikle Adorno'nun diyalektik imgelem oyunu için, zengin bir alan yapıyordu. Gündelik hayatın ritim ve ritüellerinden çıkan müzik, uzun zamandır işlevsel rolünün ötesine geçmişti. Bu yüzden, müzik, hem maddi koşullara bağlıydı hem de bu maddi koşulların ötesindeydi; toplumsal gerçeklikteki değişimlere tepki veriyordu ama onların salt yansımalarından daha fazlasıydı.

1920'ler gibi erken bir tarihte ve Viyana'da geçirdiği yıllarda<sup>49</sup> Adorno, müzikal ifadenin bütün yönlerini keşfetmeye başladı: Klasik kompozisyonun tarihi, avangard müziğin o zamanki üretimi, müzikal formların yeniden üretimi ve alımlanması, popüler müziğin kompozisyonu ve psikolojik işlevi.<sup>50</sup> 1932'de *Zeitschrift*'in ilk iki sayısında Adorno, müziğe yaklaşımının altında yatan ilkelere ana hatlarıyla çizmişti.<sup>51</sup> Başından beri Adorno, sıradan bir müzikolog olmadığını göstermişti. Adorno, toplumsal gerçeklikle ilişkisi sorunlu olsa da, müziğin kendi yapısı içerisinde, toplumsal çelişkileri barındırdığını ileri sürüyordu. Bütün kültür fenomenlerinde olduğu gibi, müzik ne tam olarak yansıtıcı ne de tam olarak özerkti. Gene de müziğin, mevcut dönemdeki özerkliği ciddi olarak tehdit altındaydı. Pek çok müzik, kullanım değerinden daha çok, değişim değerinin egemen olduğu bir meta karakteri taşıyordu. Adorno, gerçek ikili karşıtlığın, "hafif" müzik ile

48. "Müzik, kendisi dışında hiçbir şeyi 'temsil etmezdi'; müzik, dua ve oyun tarzındaydı, resim ve yazma değil. Kendisinin bir imgesi haline gelerek, müziğin bu gerçekliğinin çürümesi, büyüü bozuyordu" (Adorno, "Currents of Music: Elements of a Radio Theory" [yayımlanmadı; Princeton Radio Research Project (Princeton Radyo Araştırma Projesi) için tanıtım broşürü], 1939, s. 72). Profesör Lazarsfeld'e bunu mümkün kıldığı için çok minnettarım.

\* Burada imgesiz, tasvirsiz anlamına gelen bu kavramla, Eleştirel Teori'nin Yahudilikten bir biçimiyle aldığı "tasvir yasağı" anlayışı, yani Tanrı'nın bir imgesinin, tasvirinin, resminin yapılmayacağı yönündeki anlayışı kastediliyor olabilir. Geleceğin tasvir edilmemesi buna verilebilecek bir örnek. (ç.n.)

49. Onun ilk makaleleri, editörlüğünü yaptığı *Anbruch* dergisinde ve şu dergilerde yayımlanmıştı: *Musik, Pult und Taktstock*, *Scheinwerfer* ve 23.

50. Bu makalelerin çoğu, Adorno'nun *Moments Musicaux*'sında basılmıştı (Frankfurt, 1964).

51. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", *ZFS* I, 1/2 ve I, 3, 1932.

"ciddi" müzik arasında değil de (Adorno hiçbir zaman onların hatırına geleneksel kültür standartlarının savunucusu olmadı), daha ziyade piyasa odaklı olan müzik ile olmayan müzik arasında olduğunu iddia ediyordu. Eğer günümüzde bu ikincisi çoğu dinleyici için anlaşılabilir olma eğilimindeyse, bu, nesnel olarak onun gerici olduğu anlamına gelmiyordu. Müzik de teori gibi, kitlelerin hâkim bilincinin ötesine geçmeliydi.<sup>52</sup>

Makalesinin ilk kısmında Adorno, çağdaş kompozisyonla ilgili en önemli eğilimlere yoğunlaşıyordu. Onun asıl odaklandığı şey, Schönberg müziği ile Stravinsky müziği arasındaki karşıtlıktı. Ayrı ayrı kişilikler olarak değil de, daha çok belirli estetik ilkeleri somutlaştıran farklı kişiler olarak anlaşılan bu iki şahsiyet, Adorno'nun daha sonraki çalışması *Die Philosophie der neuen Musik*'te<sup>53</sup> önemli rolleri olan iki besteciydi. Beklenildiği gibi Adorno'nun sempatisi, Viyana'daki okulunda ders aldığı kişiye karşı olacaktı. Adorno, Schönberg'in atonalite olanaklarının gelişiminin, bir reddedişe işaret ettiğini; başka bir ifadeyle, çağdaş toplumun çözümlenememiş uyumsuzluğuyla, uzlaşmanın reddedilmesini ifade ettiğini savunuyordu. Onun ilk dışavurumcu döneminin içeriği, yanlış uzlaşımardan uzaktı. Gerçek sanatçının serbestliğiyle, Schönberg, kendi bilinçsiz dürtülerine, onların çelişkilerini ifade etmeleri için izin vermişti. Ancak atonalite, ne pahasına olursa olsun tonaliteden sakınmaya çalıştığından dolayı, salt keyfilikten çıkıp, on iki tonun [12-ton] her biri seslendirilmedikçe bir notanın ikinci defa tekrarlanmadığı on ikili ton dizisine dayanan yeni bir düzen oluşturmuştu. Bu şekilde ilerleyerek Schönberg, bir bakıma öznel dürtülerini, onu klasik gelenekle bağlantıya sokacak bir biçimde nesneleştirmişti. Yeni on iki ton düzeninin eklenmesi, hiç yoktan bir düzen dayatması değil, onun ilk dönem müziğinin diyaletik ürünüydü. Schönberg, müziğin kendi mantığının içine çekilerek, toplumsal güçlerin dış baskısından bir şekilde kendini koruyabiliyordu.

Yabancılaşmanın ve çelişkilerin aşıldığı müzikal biçime dönerek, Schönberg'in, toplumsal alanda yabancılaşmanın ebedileşmesine göz yumduğu söylenebilir. Klasik sanattan alınan gerçekleştirilmiş sanat yapıtı ideali, Schönberg'in, onu gerçekleştirmek

52. A.g.e., 1/2, s. 106.

53. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt, 1949.

için seçtiği araçla, en derin düzeyde uyumluluk göstermeyebilir. Karl Kraus'un "saf" dil kavramı gibi, "saf" bir müziğin yaratılması nihayetinde ulaşılmaz olabilir.<sup>54</sup> Fakat Schönberg'in ona ulaşmaya çabalaması, burjuva toplumunun gerçekliğinin ölçülebilmesine karşı sağlam bir standardı ortaya koyuyordu.

Parantez içinde şunu eklemek gerekir ki, daha sonraki yıllarda, Adorno'nun Schönberg'in müzik tarzındaki negatif, eleştirel ögeye değer verışı, özellikle on iki ton sırasının, kompozisyonun takipçileri için daha katı bir buyruk haline gelmesinden sonra zayıflayacaktı. 1952'de şunları yazacaktı: "Yanlış olan, metodun kendisinden ziyade onun cisimleştirilmesidir; hiç kimse artık, on iki ton tekniğine yönelik çekim gücünü, kendi kulaklarıyla hissetmeden beste yapamaz... Schönberg'e sadık olmak, bütün on ikili ton okullarına karşı dikkatli olmaktır."<sup>55</sup> Bununla beraber, otuzlarda Adorno, Schönberg'i, modern müzikteki bütün ilerici şeylerle birlikte tanımlıyordu.

Stravinsky'de tersi bir durum söz konusuydu. Stravinsky, Adorno'nun, Schönberg'in öğrencileri Berg ve Webern ile ilgili kısa bir değerlendirmesinden sonra çalışmalarına yöneldiği besteciydi. Adorno'ya göre, Stravinsky, yabancılaşmayı ve modern toplumun çelişkilerini görmezden gelen ve burjuva öncesi tonal biçimleri, örneğin dansa geri dönen psikoloji-karşıtı, neo-klasik bir "nesnelciliği" temsil ediyordu. Geçmiş, şimdinin bir olumsuzlaması olarak kullanan romantiklerin aksine, nesnelciler, mevcut ihtiyaçlar için eski biçimleri diyalektik olmayan bir şekilde benimseyen, *völkisch* kültürünü satanların içerisindeydi. Aracı bağlantının, tatmin edici bir şekilde gösterilmesi zor olsa da, Adorno, nesnelciliğin bir anlamda faşizmle ilişkili olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişti. Nesnelciliğin, yeni-ilkel [*neoprimitive*] ritimleri kullanması, faşist toplumun desteklediği, entegre olmamış *Erlebnis* (deneyim) şokuna karşılık geliyordu. Nesnelcilerin kompozisyonun ilkeleriyle ilgili irrasyonellikleri (müziğin içkin diyalektiğinden ziyade bestecinin "beğenisinin" belirleyiciliği), faşist Führer'in keyfi kontrolünü ortaya koyuyordu.<sup>56</sup> Stravinsky,

54. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", 1/2, s. 112.

55. *Prisms*, s. 166.

56. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", 1/2, s. 116. Neo-klasik nesnelcilik ile faşizm arasındaki ilişkiye, erişmek güç değildi. Stephen Spender, T. E. Hulme'un çalışmasında, benzer bir ilişki öneriyordu; onun şu çalışmasına bakınız: *The Struggle of the Modern*, Berkeley ve Los Angeles, 1963, s. 49.

"yıkıcılığından" dolayı faşistlerin saldırısına uğramış olabilir; ancak onlar bilsinler ya da bilmesinler, Stravinsky'nin müziği onların ideolojisini ifade ediyordu.

Frankfurt'un en çok tanınan çocuklarından biri olan Paul Hindemith, belki de diğerlerine nazaran daha "gerici"ydi. Hindemith'in naifliği, "kuvvetli mizahı"<sup>57</sup> ve anti-ironik tarzı, nesnelci müziğin ideolojik hamlesini daha da büyütüştü. Stravinsky'nin, arada sırada *L'Histoire du Soldat* [Askerin Hikâyesi] gibi çalışmalarda dillendirdiği çaresizlik, *Neue Sachlichkeit* [Yeni Nesnellik] mimarisinin sahte yüzlerini ve *völkisch* propagandacılarının hayali topluluğunu andıran, Hindemith'in eserinde bulunmuyordu. Benzer şekilde, Hanns Eisler'in bestelediği müziklere benzeyen kimi proletarya müziği, propaganda değerine rağmen, aynı sorundan mustarıpti. Adorno, bütün sanatlarda olduğu gibi, müzikteki sosyalist gerçekçiliğin de, hemen hemen neo-klasik nesnelcilik kadar gerici olduğunu ima ediyordu. Gerek sosyalist gerçekçilik gerek neo-klasik nesnelcilik, vakitsiz uyumlar oluşturuyordu ve bunu, (bir bakıma Schönberg'in yapmadığı) toplumsal çelişkilerin sürekliliğini görmezden gelerek yapıyordu. Varılan sonuç, teknolojik rasyonellik modeline bağlı ve bu yüzden bilgilendirmekten çok, dikkat dağıtmaya ve eğlendirmeye hizmet eden bir *Gebrauchsmusik* (faydacı müzik) tarzıydı. *Gebrauchsmusik* sadece arada sırada, Kurt Weill'in müziğinde olduğu gibi, eleştirel bir yön değişimine uğruyordu. Adorno, Stravinsky'den farklı bir yolla şok uygulayan Weill'in parçalı kurgu tarzını, dönemin en ilerici ve en eleştirel popüler müziği olarak takdir ediyordu.

*Zeitschrift*'in sonraki sayısındaki makalesinin ikinci bölümünde, Adorno, kompozisyonun analizinden, üretici ile tüketici arasında arabulucu bağlantı olan, çoğaltmanın [*reproduction*, yeniden üretim] tarihsel diyalektiğine yönelmişti. Burada Adorno, üretimin, çoğaltmanın ve doğaçlamanın sürekliliğinin var olduğu kapitalizm-öncesi müzik ile böylesi bir ilişkinin var olmadığı kapitalist çağdaki müzik arasında ayırım yapmıştı. Kapitalizm çağındaki müzikte, kompozisyon, yorumlama gücüne dair esnekliğin son derece sınırlandığı, müzisyenden ayrılan izole edilmiş bir meta gibiydi. On dokuzuncu yüzyılda, liberal toplumda, bireycilik anlayışlarının, öznellik alanlarının sürekliliğine karşılık geldiği "irrasyonel" müzisyenler vardı. Bununla birlikte, yirminci yüzyıl-

57. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", 1/2, s. 119.

da, tekelci kapitalizmin yükselmesiyle birlikte, bu müzisyenlerin meslektaşları, metnin tiranlığıyla gerçekten kapana kısılmışlardı. Tam da burada bir kez daha Adorno, Schönberg'in müziğinin icra edilirken bu tarz sorunlarla karşılaşmasından korktuğunu söylerken, Stravinsky'nin müzisyenin üzerinde kendi "beğenisini" dayatmasından bahsedecekti.<sup>58</sup>

Şimdinin rasyonelleşmiş, yönetilen dünyasında, halk hâlâ on dokuzuncu yüzyıl sanatçısının "ruhuna" özlem duyuyordu. Organik olan, mekanik olan karşısında, kişilik, anonimlik karşısında ve içedönüklük, boşluk ve manasızlık karşısında göklere çıkarılmıştı. Nesnelcilik, bu özellikleri kendi kompozisyonunda yakalamaya çabalasa da başarısız oldu; çünkü Adorno'nun açıklamadığı sebepler yüzünden, bu özellikler, üretimin kendisinden daha çok çoğaltmanın [yeniden üretimin] öznitelikleri olmalıydı. Adorno, bu durumu telafi etmek için sarf edilen çabaların başarısız olduğunu öne sürüyordu: Buyurgan jestiyle "duygusal" [*soulful*] orkestra şefi, gerçek kendiliğindenlik için zayıf bir ikameydi. Gerçek şu ki, bu şef, otoriter diktatörün müzikal eşdeğerini temsil ediyordu.

Adorno daha sonra, tarihsel bir bağlamda bazı müzikal formların popülerliğine ve onların taşıdığı anlama yönelmişti. Adorno, küçük burjuvanın, operanın baskıcı unsurlarının hâlâ etkisi altında olduğunu ancak onun, üst orta-sınıfların üzerindeki cazibesini kaybettiğini düşünüyordu. Bunun yerine, üst orta-sınıflar, öznel içedönüklüğün yanlış algısını veren ve mülkiyet ile eğitimin sahte uzlaşımını öneren konserleri maddi yönden destekliyordu.<sup>59</sup> Ancak gerçek içedönüklük arayışı, modern toplumda artık gerçekleştirilemezdi. Richard Strauss, son ve en önemli "burjuva" besteciydi; ancak onun müziğinde dahi, Ernst Bloch'un bir zamanlar işaret ettiği gibi, bütün olumsuzlamalar kayboluyordu. Strauss'un kullandığı haliyle, kromatizm [*chromaticism*] ve ahenksizlik eleştirel gücünü kaybetmiş ve dünyanın ekonomik hareketliliğinin amblemleri haline gelmişti.<sup>60</sup>

Avangard atonal müzik hariç olmak üzere, Strauss'u takip eden şey, tek başına meta olarak sanattı, *Kunstgewerbe*'ydi [Uygulamalı sanat]. Bir zamanlar aristokrasiyle alay etmek için kullanılan hafif müzik, şimdilerde insanı kaderiyle birleştirmeye hizmet ediyor-

58. *A.g.e.*, s. 359.

59. *A.g.e.*, s. 365.

60. *A.g.e.*, s. 368.

du. Halk müziği ise artık yaşamıyordu çünkü kendiliğinden oluşan *Volk*, ardında yukarıdan güdümlenmenin ve dayatmanın yarattığı [*creature*] olan bütün popüler kültürler gibi yalnızca, popüler müziği bırakan bir süreçte tüketilmişti. Adorno, sonraki *Zeitschrift* makalelerinin bazılarında ele almaya başlayacağı projenin bir işareti olarak, popüler müziğin çeşitli biçimlerinin ideolojik işlevine dikkat çekerek, makalesini sonlandırmıştı.

Bu makaleler arasında, "Über Jazz"<sup>61</sup>, ilk olarak İngiltere'de kaldığı süre boyunca yazılmıştı. Makale "Hektor Rottweiler" takma adıyla basılmıştı çünkü Adorno, hâlâ Almanya'ya arada sırada yolculuklar yapıyordu. Makalenin içeriğinin büyük bir kısmı, Adorno'nun 1933'ten önce Frankfurt Konservatuvarı'nda caz uzmanı Mátyás Seiber'le yaptığı sohbetlerden oluşuyordu.<sup>62</sup> Adorno henüz Amerika'yı ziyaret etmemiş ve bu yüzden ilk elden cazı deneyimlememişti. Konusuna olan bu uzaklığı, onun diyalektik imgeleminin önünü tümenden açıyordu. Aynı zamanda bu uzaklık, ikna etmekten çok ezmek için tasarlanan uzlaşmaz bir tarzda üretilmiş, arada sırada acayip iddialarla dolu bir makale ortaya çıkarmıştı. Enstitü'nün diğer üyeleri, Adorno'nun vardığı sonuçlara tamamen katılmıyordu.<sup>63</sup>

Adorno daha sonra şunu kabul edecekti: "İlk defa 'caz' kelimesini okuduğumda dehşete kapıldığımı açık bir şekilde hatırlıyorum. [Benim olumsuz ilişkimin], bir şey yavaşladıktan sonra iz süren tazıları çağrıştıran Almanca *Hatz* (av köpekleri sürüsü) kelimesinden gelmesi mantıklıydı."<sup>64</sup> İlk sözel çağrışım ne olursa olsun, caz Adorno için, devam eden dehşetin bir kaynağı olarak kaldı. Adorno, psiko-sosyal eleştirinin tarafında yer alarak, cazın sadece estetik analizinin herhangi bir tarzını kesinlikle reddederek makalesine başlamıştı. Burada varılan hüküm, uzlaşmaz bir şekilde olumsuzdu. Adorno, "Caz, yabancılaşmayı aşmıyor, onu güçlendiriyor. Caz tam anlamıyla metadır" diye yazmıştı.<sup>65</sup> Cazın

61. Adorno [Hektor Rottweiler], "Über Jazz", *ZFS*, V, 2, 1936.

62. Adorno, *Moments Musicaux*, s. 9.

63. Marcuse, *Essay on Liberation* (Boston, 1969) adlı makalesinde, yaygın olumlayıcı kültürün eleştirisi olarak değerlendirdiği "yeni duygusalığın" yapaylıkları arasında blues ve caza yer verecekti (s. 38).

64. Adorno, "Oxford Nachträge", *Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt*, Frankfurt, 1956, s. 117. Bu çalışma, Adorno'nun Merton College, Oxford'da kaldığı, 1937 yılında yazılmıştı.

65. Adorno [Rottweiler], "Über Jazz", s. 238.



özgürleşmeyi ifade ettiğine dair bütün iddiaları, Adorno küçümseyerek reddediyordu. Adorno, cazın başlıca toplumsal işlevinin, yabancılaşmış birey ile onun olumlayıcı kültürü arasındaki mesafeyi azaltmak olduğunu ama bunu, *völkisch* ideolojisinin baskıcı tarzı içinde yaptığını ileri sürüyordu. Böylelikle, caz, Brecht'in modern çağda gerçek sanatın *Verfremdungseffekt*'i (yabancılaşma etkisi) olarak adlandırdığı şeyi, tersyüz etmeye yardım ediyordu. Aynı zamanda caz, doğaya geri dönüş konusunda yanlış bir algı yaratıyordu; oysa aslında caz tamamen toplumsal yapay bir üründü. Üstelik caz, bireysel hayallerin yerini alan kolektif hayaller konusunda sahte demoklattı. Aynı şekilde caz, sahte bireyselci bir tavırdıydı ve bazı temel biçimlerin tekrarları olan bütün sözde doğaçlamalardan başka bir şey değildi. Cazın "hareketli, coşkulu" [*hot*] çeşitleri, sadece yanıltıcı cinsel bir yabancılaşmayı temsil ediyordu. Eğer cazın cinsel bir mesajı varsa o da, özgürleşmenin çileci inkârıyla özgürleşme vaadini birleştiren iğdiş etmeydi.

Kaldı ki onun ideolojik işlevi, Siyahi kökenlerine dair mitte onaylanıyordu. Gerçekten de, "hem Siyahinin derisinin hem de saksafonun gümüşünün bir renklendirme efekti" olduğunu ileri sürüyordu Adorno.<sup>66</sup> Eğer Siyahi, caza katkıda bulunduyorsa, bu onun köleliğe karşı isyankâr tepkisinden çok, köleliğe yarı çekingen, yarı itaatkâr teslimiyetiydi. Adorno, aynı mesele üzerine yazdığı daha sonraki bir makalesinde, konuyu daha açık kılacaktı: "Ancak cazdaki Afrika'ya özgü unsurlara ilişkin küçük bir şüphe söz konusu edilebilir: Yanlış bir şekilde cazın içerisindeki her şeyin, baştan beri katı bir şemada bütünleştirildiği; cazın başkaldıran jestlerinin, analitik psikolojinin betimlediği sado-mazoşist biçim gibi, kör bir baş eğmeye eğilimli olduğu kesindi."<sup>67</sup>

Caza Siyahilerin yaptığı katkıyı değersizleştirerek, Adorno'nun tipik bir Avrupalı etnosantrizmi gösterdiği ileri sürülebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, onun Batı-dışı müzik formlarına karşı ilgisizliğinde açıkça ortaya çıkan, yapısındaki taşralı bir özellikti bu. Adorno'yu 1934'ten beri tanıyan Hans Mayer, bir keresinde, onun kişiliğine dair bu nitelik hakkında şu yorumda bulunmuştu:

\* Hot Caz: Aynı zamanda *Dixieland* müzik olarak da adlandırılır; hot caz, ismini ateşli, coşturucu, hareketli temposundan ve coşkulu doğaçlamalarından alır. 1900'lerin başında, New Orleans'ta doğmuş ve Louis Armstrong'un ilk grubu, hot cazın yayılmasını sağlamıştır. (ç.n.)

66. A.g.e., s. 242.

67. "Perennial Fashion-Jazz", *Prisms*, s. 122.

"Gördüğüm kadarıyla Adorno, basit bir görme arzusuyla asla seyahat etmemişti. Avrupa onun için yeterliydi. Ne Hindistan ne Çin ne üçüncü dünya ülkeleri; ne halk demokrasileri ne de işçi hareketi. Hatta yaşam deneyimine dair ihtiyaçlarında bile Adorno, küçük bir devletin bir vatandaşı –ve egemeni– olarak kalmıştı."<sup>68</sup> Yine de hatırlanması gereken şey şu ki, Adorno'nun en çok üzerinde durduğu caz, Tin Pan Alley'in seri üretimini yaptığı ticari caz çeşidiydi; kökeni siyasi kültürün kendisinde yatan ve daha az popüler olan çeşidi değildi. Adorno'nun göze çarpan duyarsızlığı, ikisi arasında yerinde bir ayırım yapmakta başarısız olmasından kaynaklanıyordu.

Adorno, sadece müzikal bir açıdan bakıldığında, cazın iyiden iyiye iflas ettiğini savunuyordu. Cazdaki vurmalar ve ani ritim değişimleri askeri marştan türemişti ve Almanya'da yasaklanmasına rağmen, onun otoriteryanizmle örtük ilişkisini gösteren bir özelliği bu. Cool caz, Debussy ve Delius'un müziksel izlenimciliğine benziyordu; ancak yumuşatılmış ve topluma uygun hale getirilmişti. Cool cazın öznel ögesi, salon müziğinden türemişti ancak epey zamandır kendiliğindenlik özelliğini kaybetmişti. Aslında, doğru kendiliğindenliğin unsurlarını yeniden uygulama çabaları, hızla bu cazın şeyeleştirilmiş yapısınca soğurulmuştu. Adorno, konunun başka bir değerlendirmesinde şunları yazacaktı: "Cazın sahte seslendirmesi, gramofon ve radyo çağında 'özel' orta-sınıf enstrümanı olan piyanonun tasfiye edilmesine karşılık gelir."<sup>69</sup> Şunu eklemeye hiç gerek yok ki piyano, Adorno'nun enstrümanıydı ve piyanoya karşı sempatisi açıkça ortadaydı.

Daha da önemlisi, caz, müziksel hareketi zamansallaştırmaktan ziyade uzamsallaştırma eğilimindeydi. Burada Adorno, Enstitü'nün anladığı gibi, kitle kültürünün asıl özelliklerinden birine işaret ediyordu: Tarihsel gelişimin yerine mitik tekrarı koyma. "Cazda, zamanın yerine şimdiye kadar özdeş bir hareketin devinimsizliği geçirilir."<sup>70</sup> Zamansallığın gerileyişi, dolaylı olarak otonom bireyin tasfiyesiyle ilişkiliydi. Kant'ın iddia ettiği gibi,

68. Hans Mayer, *Der Repräsentant und der Märtyrer*, Frankfurt, 1971, s. 156-157.

69. Wilder Hobson'ın *American Jazz Music* ve Winthrop Sargeant'ın *Jazz Hot and Hybrid* adlı bir incelemesi, Eunice Cooper'ın asistanlığında yazılarak, SPSS'de yayımlandı (I, 1941, s. 169). Adorno, kendi fikirlerinin doğal bir onaylanması olarak gördüğü, Sargeant'ın cazla ilgili yorumu konusunda oldukça heyecanlıydı. Diğer yandan, Adorno, Hobson'ı, fetişist özelliğinden müziği soyutlamaya çalışmadığı için eleştiriyordu.

70. A.g.e., s. 177.

zamansal gelişme, bireyselliğin önemli bir özelliğiydi. Adorno, 1937'de yazdığı bir makalesinin ekinde şunu ileri sürüyordu<sup>71</sup>: Cazda bireysel öznenin tahrip edilmesinin başka bir kanıtı, doğrudan dinlemek yerine çoğunlukla dans müziği olarak kullanılması ya da arka fon müziği olarak dinlenmesiydi. Bu, şu anlama geliyordu: Caz, Kantçı anlamda, tamalgının [*apperception*] sentetik bir birliğine gerek görmüyordu. Dinleyici, Schönberg'in atonal müziğinde olduğu gibi, bir tarz *praksise* dahil olmaya zorlanmak yerine, mazoşist pasifliğe indirgeniyordu.

Eğer cazda negatif bir uğrak varsa (ve Adorno, diyalektik iddiasına rağmen, bunu kabul etme konusunda çekinceliyse), bu uğrak, potansiyel açıdan onun muğlak cinselliğe ilişkin (*Zwischengeschlechtlicher*)<sup>72</sup> çıkarımlarındaydı. Marcuse'nin çokbiçimli sapkınlığa daha sonraki övgüsünü önceleyerek Adorno, genital-merkezli öznenin baskılanmasının, muhtemelen sadizme ya da homoseksüelliğe gerileyebileceğini ileri sürmesine rağmen, aynı zamanda patriarkal otoriteryanizmin ötesindeki toplumsal düzenin bir emaresi olarak görülebileceğini yazmıştı. En karakteristik caz enstrümanı olan saksafon, bu cinsel özgürleşmeye dair imalarda bulunuyordu; çünkü saksafon, tahtadan yapılmış nefesli bir çalgı gibi çalınan metal bir enstrümandı.<sup>73</sup> Ancak hemen hemen bütün yönüyle caz, statükonun gücü karşısında bir kapitülasyonu temsil ediyordu.

Şunu eklemekte fayda var: Adorno'nun caz hakkındaki görüşleri, Amerika'ya taşınmasından sonra da değişmedi. 1953'te, her zamanki gibi olumsuz bir tavır sergilediği, "Zeitlose Mode-Zum Jazz"<sup>74</sup> [Ebedi Moda-Caz] başlıklı bir başka makale yazdı. Ölümünden kısa bir süre önce Adorno hatta, "Hektor Rottweiler" takma adıyla [1936'da] yazdığı makalesinin, cazın kendiliğindenlik özelliğinin değerlendirilmesinde oldukça iyimser kaldığını söylüyordu.<sup>75</sup> Adorno'nun, popüler müzik ve onun 1960'lardaki öğrenci protesto hareketiyle bağlantısı hakkında düşündüklerini

71. "Oxford Nachträge", s. 119.

72. *A.g.e.*, s. 123.

73. *A.g.e.*, s. 123.

74. *Prisms*, s. 99 ve sonraki sayfa.

75. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969, s. 341. İlginç biçimde Adorno, hiç de öyle değilmiş gibi görünen, "Cazı, aslında, hâlâ ifadenin kendiliğinden bir formu olarak değerlendiriyorum" diye yazmıştı.

bilmek son derece zordu; bildiğim kadarıyla da yazılı olarak hiçbir zaman tartışmadı. Marcuse'nin tersine<sup>76</sup>, Adorno muhtemelen popüler müziğin sahiden özgürleştirici yönlerinden ziyade, onun sözde özgürleştirici yönlerinden etkilenmişti.

"Über Jazz" çalışması *Zeitschrift*'te basıldıktan sonra Adorno, çok geçmeden, ilk elden Amerikan popüler kültürünü örneklemeye başladı. Husserl üzerine yazdığı ve Beethoven ile Wagner çalışmaya başladığı (ancak ikincisi [Wagner ile ilgili çalışması] asla tamamlanmadı) Oxford'daki zamanı sona eriyordu. Almanya'ya geri dönme fikri, fiilen imkânsız hale gelmişti. Bunun yanı sıra, Horkheimer ve New York'taki meslektaşları, onun Atlantik'in ötesine geçmesi için çaba harcıyordu. Otuzların ortasında, Adorno'nun Enstitü'ye yönelimi artmıştı; bu bağlamda Horkheimer, Löwenthal'a 13 Temmuz 1936'da çok sevinçli bir şekilde, Adorno şimdi "gerçekten bize ait" diye yazmıştı. Ancak Enstitü'nün azalan bütçesi, tam üyelik için doğrudan bir davet yazmasını güçleştiriyordu. Gene de, Horkheimer'ın teşvikiyle, Adorno 1937 Haziran'ında New York'a ilk ziyaretini yaptı.<sup>77</sup> Adorno'nun izlenimleri genel olarak olumluydu ve eğer fırsat doğarsa gelmeye karar vermişti. Uzun bir süre beklemek zorunda kalmadı çünkü 1938 Şubat'ında Paul Lazarsfeld'in o zamanlarda Newark'ta yer alan Princeton Office of Radio Research'ü [Radyo Araştırmaları'nın Princeton Bürosu], yarı zamanlı bir iş vererek onu müzik araştırmalarının başına geçirmişti.<sup>78</sup>

Adorno'nun, Office of Radio Research'teki görev süresi, öncelikli olarak gelecek bölümde tartışacağımız metodolojik nedenlerden dolayı sıkıntılıydı. Buna ek olarak, Enstitü'nün diğer üyelerini birkaç yıl önce göç ettiklerinde rahatsız eden, bütün adaptasyon sorunlarıyla karşılaştı. Mart'ta Lazarsfeld, projedeki iki meslektaşına, Hadley Cantril ve Frank Stanton'a, bir protokolda onun gelişile ilgili ilk izlenimlerini şöyle yazmıştı:

76. Marcuse'nin 1960'ların ortasında "karşı kültür" anlayışına duyduğu coşku, 1970'lerde azalmaya başlamıştı; örneğin, Charles Reich'in *The Greening of Amerika* (*The New York Times*, 6 Kasım 1970, s. 41) çalışması üzerine yaptığı incelemeye ve onun *Counterrevolution and Revolt* (Boston, 1972) [*Karşı Devrim ve İsyan*, Çev. Gürrol Koca ve Volkan Ersoy, Ayrıntı Yayınları, 1998] çalışmasına bakınız.

77. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", s. 340.

78. A.g.e., s. 341 ve Paul Lazarsfeld, "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", *The Intellectual Migration*, s. 322 ve sonraki sayfa.

Adorno, sizin de hayal edebileceğiniz gibi, kesinlikle çok dalgın bir Alman profesörüne benziyor ve o kadar yabancı gibi davranıyordu ki, kendimi Mayflower Society'nin [Mayflower Topluluğu] bir üyesi gibi hissettim. Ancak onunla konuşmaya başladığımızda, ilginç ama çok büyük fikirleri olduğunu görüyorsunuz. Her yeni gelen gibi Adorno da, her şeyi yeniden biçimlendirmeye çalışırdı; ancak onu dinlediğinizde, söylediği çoğu şey anlamlı geliyordu.<sup>79</sup>

Daha sonraki yıllarda da, Adorno kendini Amerikalı kimliği üzerinden değiştirmeyi [Amerikan vatandaşlığına başvurmayı] daima reddetti ve onun Amerikan kültürüne karşı eleştirel mesafesi hiç azalmadı.

Buna rağmen, belki de bundan dolayı, bilimsel üretimi olağanüstü bir şekilde devam etti. Amerika'da yazdığı ilk makalesi, "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens" [Müzikteki Fetiş Karakter ve Dinlemenin Gerilemesi] 1938'de *Zeitschrift*'te yayımlandı.<sup>80</sup> Çağdaş müziğin genel olarak eleştirel değerlendirmesiyle devam eden makale, Benjamin'in daha önceki bir sayıya<sup>81</sup> katkıda bulunduğu ve kısaca değineceğimiz, bir başka popüler kültür biçiminin, yani filmin, toplumsal anlamına dair daha iyimser analizini çürütmeye çalışıyordu. Adorno, bir kez daha, çağdaş müzikteki yanlış uyuma saldırıyordu. Adorno, bunun yerine, olumlayıcı sanatın sahte mutluluğunun reddindeki, *promesse de bonheur* anlayışını imleyen yeni bir çileciliği savunuyordu. Aynı zamanda önceden olduğu gibi, Adorno, toplumda ve onun ürettiği sanatta, gerçek öznelliğin sonuna vurgu yapıyordu. Adorno, "Bireyin tasfiyesi, yeni müziksel durumun özel mührüdür" diye yazmıştı.<sup>82</sup>

Makalede yeni olan şey, fetişizm ve dinleme yetisinin "gerilemesi" kavramlarının araştırılmasıydı. Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, bütünlük, Frankfurt Okulu'nun sosyal teoriyle ilgili önemli kategorilerinden biriydi. Enstitü'ye göre, ideolojik olmayan bir teorinin temel özelliklerinden biri, bütün dolayım ve ilişkileriyle geçmiş tarih, şimdiki gerçeklikler ve gelecek olasılıklar arasındaki karşılıklı ilişkiye duyarlı olmasıydı. Bunların sadece

79. Lazarsfeld, "An Episode in the History of Social Research", s. 301.

80. "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *ZFS*, VII, 3, 1938.

81. Benjamin, "L'Oeuvre de l'art a l'epoque de sa reproduction mecanisee", *ZFS* V, I, 1936.

82. Adorno, "Über den Fetischcharakter", s. 327.

bir yönüne odaklanmak (örneğin pozitivistler, mevcut "olguları" sadece gerçeklik olarak cisimleştirerek yaptı), bütünü bir parçasını fetişleştirmek olacaktı. Ancak fetişleştirme, sadece metodolojik bir hata değildi. Marx'ın gösterdiği gibi, fetişizm, daha da temelde yabancılaşmış kapitalist kültürün bir ögesi idi. Bu kültür, insanın, kendi ürünlerine, körü körüne şeyleştirilmiş nesnelere olarak hürmet ettiği bir kültürdü. Marxçı bir tarzda Adorno, fetişizmin sadece psikolojik bir kategori olmadığını savunuyordu; aynı zamanda fetişizm, kullanım değerinden ziyade değişim değerinin egemen olduğu bir toplumun meta özelliğinden ileri gelen ekonomiye dayanıyordu.<sup>83</sup>

Müzik kapitalist değerler sistemi [*ethos*] tarafından ele geçirildiği için, fetişleştirilmesi de neredeyse eksiksiz olmuştu. Üretim düzeyinde bu fetişleştirme, kompozisyondan çok arajmanlara aşırı önem verilmesi, renklendirici efektlerin sıklıkla araya sokulması ve anımsatıcı değeri için miadını doldurmuş müzikal üslupların yeniden canlandırılması biçiminde görülüyordu. Müziğin bir diğer düzeyinde, yani müziğin alımlanması düzeyinde ise fetişleştirme kendisini, hem klasik (örneğin Toscanini gibi) hem de popüler müzikte, "yıldızlara" yapılan vurguda; Stradivarius ve Amati kemanları gibi enstrümanların bir kült haline getirilmesinde; müziğin kendisini dinlemeye gitmek yerine, "o an" konserde bulunmanın önem kazanmasında ve sadece dinlemiş olmak için dinleyen caz hayranlarının anlamsızca kendinden geçmesinde, gösteriyordu. Bununla birlikte, fetişizmi, normal toplumsal bilimsel tekniklerle kanıtlamak imkânsızdı; burada Adorno'nun Lazarsfeld ile çatışmasının özü yatıyordu. Anketler ya da röportajlar yetersizdi çünkü dinleyicilerin kendi fikirleri güvenilir değildi. Dinleyiciler açısından, kültürel normların uygunluk durumlarının üstesinden gelme konusunda yetersizlik bir yana, daha temel sorun, duyma yetilerinin yozlaşmasıydı. Duyma yetisi, fizyolojik değil ama psikolojik olarak gerilemişti. Gerileme, daha önceki bir müzikal döneme yönelik değil de daha ziyade, dinleyicinin uysal olduğu ve yeni olan herhangi bir şeyden korktuğu çocuksu bir duruma yönelmedi. Bu durum Fromm'un, "Zum Gefühl der Ohnmacht" [Güçsüzlük Duygusu Üzerine] makalesinde betimlediği, pasif bağımlılığa benzeyen bir durumdu. Eskiden hoşlandıkları yiyecekleri sadece talep eden çocuklar gibi, duyma yetisi gerile-

83. A. g. e., s. 330.

miş olan dinleyici de, daha önce duymuş olduğu bir tekrara sadece karşılık veriyordu. Parlak renklere tepki gösteren çocuklar gibi, dinleyici de, coşku ve bireysellik izlenimi veren renklendirilmiş aletlerin kullanımıyla büyülenmişti.

Adorno, dinleme yetisi gerileyen dinleyicinin herhangi bir sınıftan olabileceğini ileri sürüyordu.<sup>84</sup> Eğer dinleyicinin durumuyla ifade edilen toplumsal bir an olsaydı, bu toplumsal an, işsiz anılsız boş zamanı olacaktı. Halihazırda depolitize olmuş ve pasifleştirilmiş dinleyicinin mazoşist kendini reddedişi, dışarıya yönelen yıkıcı bir öfkeye dönüşebilir. Çılgın swing dansçısının ket vurulmuş cinselliği, bu bastırılmış düşmanlığı ifade ediyordu. Ancak Adorno, bu gerileyen öfkenin yapıcı amaçları konusunda iyimser değildi. Aynı zamanda Adorno, en azından o zamanki olumlayıcı biçimiyle popüler sanatın devrimci potansiyeli konusunda, Benjamin kadar umutlu değildi. Adorno, "Kolektif güç, aynı zamanda müzikte kurtarılamaz bireyselliği tasfiye eder; ancak gene de sadece bireyler, bütünü kaygılarını olumsuz anlamda ve bilinçli olarak temsil edebilir" diye yazmıştı.<sup>85</sup> Adorno, bekleneceği gibi, bu konular ışığında, kendine ve Enstitü'nün diğer üyelerine düşen rolün farkındaydı. Princeton Radio Research Project'teki görev süresi, daha çok ampirik odaklı Lazarsfeld ile Adorno'nun metodolojik farklılıkları dolayısıyla karmaşık olsa da, hiçbir surette verimsiz olmadı. George Simpson'ın<sup>86</sup> "editör desteğiyle", Adorno proje için toplamda dört makale yazdı. Bu makalelerden ilki, "A Social Critique of Radio Music" [Radyo Müziğinin Toplumsal Bir Eleştirisi], 1945'e kadar yayımlanmamasına rağmen, 1940'ta teslim edilmişti.<sup>87</sup> Adorno bu makaleyi, Viyana'da geçirdiği zamanlarda arkadaş olduğu, Schönberg'in eski öğrencisi Ernst Krënek'in yaptığı çalışma üzerine temellen-dirmişti.

84. Daha ortodoks Marksist eleştirmenler, buna çabucak, Adorno'nun bir yetersizliği olarak dikkat çekmişlerdi. Örneğin bakınız: Konrad Boehmer, "Adorno, Musik, Gesellschaft", *Die neue Linke nach Adorno*, Der. Wilfried F. Schoeller, Münih, 1969, s. 123.

85. "Über den Fetischcharakter", s. 355.

86. Adorno, Simpson'ın yardımının önemini şu makalesinde kabul ediyordu: "Scientific Experiences", *The Intellectual Migration*, s. 350-351. Simpson, Robert MacIver'in bir öğrencisiydi. Onun asıl işi, çevirmenlik ve Durkheim sosyolojisinin eleştirmenliği idi.

87. Adorno, "A Social Critique of Radio Music", *Kenyon Review* VII, 2, Bahar, 1945.

Krënek, zaten 1938'de *Zeitschrift'e*, radyo müziğiyle ilgili bir çalışmayla katkıda bulunmuştu.<sup>88</sup> Çalışmanın sonuçları, on bir ülkedeki altmış yedi radyo istasyonu ile ilgili bir incelemeye dayanıyordu. Krënek, pek çok istasyonun, kendisinin bestelediği tarzdaki atonal, modern müziği çok az çaldığına dikkat çekti. Onun açıklaması şöyleydi: Radyonun merkezi işlevi, bilginin aktarımı, onun müzikal radyo yayınlarına da nüfuz ediyordu. Üstelik müziği aracılığıyla ilettiği bilginin uyumlu olması gerekiyordu. Krënek, müziğin, radyo aracılığıyla günlük hayatın bir aksesuarına indirildiğini ileri sürüyordu. Bunlara ek olarak, fiili performansın ardından, ikinci dereceden yeniden üretici aracı olmakla radyo, dinleyicinin estetik deneyiminde çok önemli bir değişime sebep olmuştu. Bizzat konsere katılma duygusunu taklit ederek radyo, performansın *hic* veya "burada" olma durumunu değil ancak *nunc* ya da "şu anlık" durumunu muhafaza edebilirdi. Böyle yaparak radyo, Benjamin'in bir sanat yapıtının "aurası", ritüeli, kültürel halesi olarak adlandırdığı çok önemli özelliklerden birini yok ediyordu. Bozulmamış "aurasına özgü" nitelikleriyle müziği deneyimlemek yerine, radyo dinleyicisi, müziği negatif işlevinden yoksun bırakılmış, gayri şahsi hale getirilmiş, kolektif ve nesneleştirilmiş bir biçimde dinliyordu.

Adorno'nun radyo müziğiyle ilgili kendi çalışması, Krënek'in sonuçlarıyla uyumluydu. Adorno bazı temel aksiyomları ileri sürerek makalesine başlıyordu: modern toplumun meta karakteri; toplumun, iletişimi de içeren bütün sektörlerinde tekelliliğe doğru giden eğilim; konformist öğelerinin sıkıştırılmasıyla, korunmasına yönelik herhangi bir tehdide karşı toplumun tepkisi; kültür alanında toplumsal karşıtlıkların varlığı.<sup>89</sup> Bu öncüllerden çıkan sonuç, Krënek'in makalesinin analiziyle yeterince benzerlik gösteriyordu ve bu yüzden, Adorno'nun yukarıda betimlenen çalışmasını burada tekrarlamaya gerek yok. Adorno'nun Radio Research Project ile beraber yazdığı daha sonraki üç makalesi, popüler müzik, NBC "Music Appreciation Hour" ve radyo senfonisiyle ilgili incelemelere ayrılmıştı.<sup>90</sup>

88. Ernst Krenek, "Bemerkungen zur Rundfunkmusik", *ZFS VII*, 1/2, 1938. Adorno, daha sonra *Moments Musicaux*'da, "Zur Physiognomik Krëneks" başlığıyla Krënek'ten övgüyle bahseder.

89. Adorno, "A Social Critique of Radio Music", s. 210-211.

90. *The Intellectual Migration*'daki, onların ortaya çıkışıyla ilgili tartışmasına bakınız.



Bunlardan ilki, yani "On Popular Music" [Popüler Müzik Üzerine] Radio Research Project'le işbirliği içerisinde gerçekleşen ve kitle iletişim araçlarına yoğunlaşan *Studies of Philosophy and Social Science*'in özel sayısında yayımlanmıştı.<sup>91</sup> Adorno, Avrupa'dayken başladığı cazla ilgili olumsuz değerlendirmesine bu makalede de devam ediyordu. Standartlaştırma ve sahte bireysellik, Adorno'nun gözünde, popüler müziğin dikkat çekici özellikleri arasındaydı. Daha anlaşılabilir bir beğeni için araç olmaktan çok kendinde bir amaç olarak işlev görerek, tanıdık olanın kabul edilmesi, kitlesel dinlemenin özüyüdü. Belli bir formül bir kez başarılı oldu mu, sanayi defalarca aynı şeyi geliştirmiş ve reklamını yapmış demektir. Sonuç ise müziği oyalanma, isteklerin gerçekleştirilmesinin ertelenmesi ve pasifliğin yoğunlaştırılması aracılığıyla bir çeşit toplumsal bağ haline getirmektir. Bununla beraber Adorno, cazda olduğu gibi, popüler kültürde de, hâlâ izole edilmiş bir olumsuzlama ögesinin bulunabileceğini düşünüyordu. İşte Adorno, sözde swing dansı yapma etkinliğinin işaret ettiği pasifliğin kindar hincında, potansiyel olarak olumsuzlamanın var olduğunu gördü. Bu yüzden enerji, en azından bastırılmamış iradenin bir işaretiydi; Adorno, bunun bir bakıma Nietzsche'nin çileci rahip analizini anımsattığını ileri sürüyordu. Adorno, "Böceğe dönüşmek için" dans aşkına oynayarak "insan muhtemelen insana dönüşmesini de sağlayacak olan bu enerjiye ihtiyaç duyar" diye yazmıştı.<sup>92</sup>

Adorno'nun Lazarsfeld için yaptığı üçüncü çalışma, NBC "Music Appreciation Hour"un nasıl yanlış müzikal bilgi dağıttığını gösteren bir içerik analiziydi. Bahsi geçen bu projeden daha çok ilgi çeken ancak asla yayımlanmayıp, kısa süre içinde güncelliğini yitiren, Office of Radio Research'e yaptığı son katkı, radyo senfonisiyle ilgili bir analizdi.<sup>93</sup> Krënek gibi Adorno da, radyo dinleyicisi için müziğin "mevcudiyetinin" kaybolduğunu ve onunla birlikte müziğin "aurasına özgü" tılsımın da yok olduğunu ileri sürüyordu. Ayrıca performansın fiili ses volümü ve canlı dinleyici kitlesinin bir üyesi olmakla yaratılan topluluğun anlamı da

91. Adorno, "On Popular Music", *SPSS IX*, I, 1941.

92. *A.g.e.*, s. 48.

93. Profesör Lazarsfeld, orijinal el yazmasına, nezaket göstererek, bakmamı sağladı. Bu el yazması, "Currents of Music: Elements of a Radio Theory" diye başlıklandırılmıştı. Kısa bir versiyonu, "The Radio Symphony" başlığıyla *Radio Research*'te 1941'de yayımlandı (Der. Paul Lazarsfeld ve Frank Stanton, New York, 1941).

kaybolmuştu. Bireyi izole ederek, radyo, tıpkı bir katedralde olduğu gibi, konserdeki dinleyicileri çevreleyen senfonik "mekânı" yok etmeye hizmet ediyordu. Aynı zamanda radyo, Beethoven'ın senfonileri gibi büyük senfonileri karakterize eden "zaman-bilincinin askıya alınmasında"<sup>94</sup> dinleyiciyi içine çekmek yerine ardışık zamana geri götürüyordu. (Adorno'nun, askıya almadan kastettiği şey, olumsuz kültürün tekrarlı zamansızlık anlayışından farklıydı. Normal zaman, aslında büyük sanat yapıtlarınca askıya alınırdı ve onun yerine "başka" bir toplumun zamansal düzeninin emaresi olan, bir tür bağdaşık gelişme geçirirdi. Benjamin, özellikle "homojen, boş" zaman ile "şimdiki zamanın mevcudiyetle doldurulmuş" zaman arasında ayırım yapmaya bayılıyordu.)<sup>95</sup> Ardışık zaman, gördüğümüz gibi, anlamlı gelişme ve bütünlükle ilişkiyi kasteden gerçek bireyselliğin bozulmasına karşılık geliyordu. Adorno'ya göre, "atomize edilmiş dinleme eğilimi, belki de günümüzün müzikal bilincinin en evrensel olanıydı".<sup>96</sup> Estetik bir bütünlük olarak birlikten yoksun olan senfoni, asla olumsuz herhangi bir rezonans olmadan bağlamlarından alınan melodi parçaları, bir dizi şeyleştirilmiş alıntılar halinde yozlaşmıştı.

Orijinal el yazmasının ikinci bölümünde Adorno, standartlaştırmayı teşvik ettiğine işaret ederek, radyonun zararlı etkilerinin eleştirisine devam ediyordu. Bunu kapitalizmin mübadele etiğine yayılmasıyla ilişkilendirmesine rağmen, Adorno aynı zamanda, bir açıdan Horkheimer'in otoriter devletteki eğilimlerin analizine benzer bir biçimde, burada bizatihi teknik rasyonellikle bir bağlantı da görmüştü. "Radyonun esas standartlaştırılması" diye yazıyordu Adorno, "kapitalist olmayan üretim biçimleri altında öyle ya da böyle baskın gelecek. Teknik standartlaştırma merkezi yönetime neden olur."<sup>97</sup> Adorno, bir kez daha, teknolojik yeniliğe olan genel kayıtsızlığıyla, Marksist estetik eleştiride Leninci tarzdan uzak olduğuna dair açık kanıtlar sunuyordu. *Radio Research*'ün 1941 yılına ait cildinde kısaltılmış biçimde basılan makale, Amerikan eleştirmenlerinden gelen dikkate değer bir muhalefetle karşılandı. Daha sonraki yıllarda Adorno, savlarından birinin hükümsüz olduğunu kabul edecekti: "Radyo sen-

94. *A.g.e.*, s. 14.

95. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, s. 262.

96. Adorno, "Currents of Music", s. 26.

97. *A.g.e.*, s. 79.

fonisi, hiçbir surette bir senfoni değildir; bu, seste teknik olarak üretilmiş... uygunluk derecesi ve stereofonik teknikler tarafından aşılmış... değişikliklerden türeyen bir savdı.<sup>98</sup> Ancak genel olarak, Adorno'nun müzik eleştirisinin bu ülkede sempatik bir okur kitlesi bulamadığını açıkça söyleyebiliriz. Bunda Almanca yazılmış olmasının kısmi bir rolü vardı.

1941'de Adorno'nun Los Angeles'a taşınması, Lazarsfeld ile içinde bulunduğu düzensiz işbirliğinin son bulması anlamına geliyordu. Los Angeles'a taşınması aynı zamanda, dikkatini müziğin tüketiminden ve alımlanmasından, müziğin yeniden üretimine yönlendirmesine yol açmıştı. Bu alandaki çalışmasını ciddi olarak analiz etmek şöyle dursun, daha önce söylenenlerin ötesinde, çalışmasıyla ilgili güçlükleri ayrıntılı olarak tartışmak bile, beni aşacaktır. Gene de onu, Enstitü'nün diğer çalışmalarıyla ilişkilendiren bazı noktalardan bahsedebiliriz.

New York'ta Adorno, 1939'da *Zeitschrift*'te bazı bölümleri yayımlanan Wagner ile ilgili çalışmasının son rötuşlarını tamamlamıştı.<sup>99</sup> Tamamlanmış el yazmasının yayımlanması, 1950'lerde Almanya'ya geri dönene kadar gecikmişti. Ancak kullandığı pek çok kategori, çalışmanın otuzlarda Enstitü'nün diğer örneklerine ruhen ne kadar yakın olduğunu gösteriyordu. Örneğin Adorno, Fromm'un "sosyal karakter" kavramını, Wagner'in anti-semitizmi, anti-burjuva duruşu ve sahte isyankârlığı ile müziğinin belli karakteristik yanlarını bir araya getirmek için kullandı. Burada Adorno, "şef-besteci" [*conductor-composer*] ve kompozisyonun "jestüel tipi" [*gestural type*] gibi terimleri, müziğin toplumsal içeriğini aydınlığa kavuşturmak için ortaya koydu. Bir başka yeni kavram ise, "fantazmagori" [hayal ortamı] kavramıydı. Bu kavram, Marcuse'nin ve Löwenthal'ın çalışmalarında gördüğümüz gibi, şunu gösteriyordu: Wagner, müziğin otoriter düşüncenin bir aldatma özelliği olan "doğal" kaynaklardan türüyormuş gibi görünmesini sağlayarak, müziğinin sosyal-psikolojik kökenini maskeleyen eğilimindeydi ve bu kavram bunu gözler önüne seriyordu. Bu, Adorno'nun müzikli dramalarında mitik öğelerle ilişkilendirdiği Wagner ideolojisinin bir özelliğiydi. Bu öğeler, bilinçsiz olanı yorumlamaya çalışırken, aynı zamanda gerçekliği bilinçsiz olan içinde eritiyordu. Adorno, bir kez daha Fromm'un *Studien über*

98. "Scientific Experiences" s. 352

99. Adorno, "Fragmente über Wagner", *ZFS VIII*, 1/2, 1939.

*Autorität und Familie*'deki teorik makalesinde geliştirdiği kavramları kullanarak, Wagner'in *Ring [des Nibelungen]* adlı operasını devrimcinin "asi" tarafından ihanete uğraması açısından tartışıyordu. *Zeitschrift*'te yayımlanan metnin en son fragmanında Adorno, Wagner'in Schopenhauer'dan alıp benimsediği kötümserlik ve nihilizm anlayışını analiz ediyordu. Bu son fragmanda diyalektik yaklaşımının gereği olarak Adorno, en olumsuz kültür ürünlerinde dahi, her zaman ya da neredeyse her zaman, bastırılmış bir olumsuzlama geriliminin hissedildiği anlamında, ütopyacı protestonun da belirli bir ölçüde Wagner'in vizyonunda bulunduğunu kabul etmişti.

[Adorno'nun] Wagner metni yayımlanmamış olmasına rağmen, Los Angeles bölgesinde Adorno'nun sürgün topluluğundaki arkadaşları arasında dolaşımdaydı. New York, kuşkusuz, çoğu mülteci için yeni iskân merkeziyken, sürgünlerin büyük bir çoğunluğu da California'ya göç etmişti. Özellikle bazılarını, Hollywood ve Hollywood'un film sanayisinde sunduğu işler çekmişti. Bunlar arasında en çok tanınanları Heinrich Mann, Alfred Polgar, Bertolt Brecht, Alfred Döblin ve William Dieterle idi. 1941'de California'ya gelmelerinden sonra, Horkheimer ve Adorno sürgün topluluğuna hemen kabul edildi.<sup>100</sup> Onların arasında en ünlülerinden biri, Horkheimer'in önceki yıllara kadar çok da beğenmediği ve dolayısıyla hakkında bu yönde yazı yazdığı Thomas Mann'dı. 1938'de<sup>101</sup> Horkheimer, Mann'ın ünlü ironisinin pasif sonuçlarının olduğunu ve onun Weimar'ı desteklemesinin enikonu düşünülmediğini ileri sürdü. Gene de, Horkheimer, Nazileri reddetmesinin, Mann'ı daha ilerici bir yöne sevk ettiğini ve onun için gitgide radikal bir geleceği ifade ettiğini kabul ediyordu.

California'ya vardıkları zaman, geçmiş anlaşmazlıklar suskunlaşmış ve Mann kendisi gibi iki siyasi göçmenle yakın arkadaşlık kurmuştu. Kırklar boyunca Mann, arada sırada Enstitü destekli seminerlere katılmış ve Enstitü'nün Yahudi olmayan Almanların zulme uğramış Yahudilere verdiği yardımla ilgili bir çalışmasına kendi adını vermişti. Bu çalışma 1943'te ilk olarak, önde gelen göçmen gazetesi *Aufbau*'daki bir araştırma sayesinde yapılmış-

100. Löwenthal'a yazılan, Haziran 1941 tarihli bir mektupta, Horkheimer, Alman yazın hayatının geçmiş büyükleriyle yeni arkadaşlıklarından büyük bir coşkuyla bahsediyordu.

101. Horkheimer, "Die philosophie der absoluten Konzentration", *ZFS* VII, 3, 1938.

tı.<sup>102</sup> Nazi deneyimini ve onun kökenlerini bir roman biçiminde betimleme çabasına girişen Mann'ın aklına, Almanya'nın kültürel çöküşünün sembolik eşdeğeri olarak bir bestecinin yaşamını ve çalışmalarını kullanmak gelmişti. Bekleneceği gibi Mann, bilgi kaynağı olarak, hem müzik hem de felsefe alanındaki eşsiz geçmişi dolayısıyla Adorno'dan etkilenmişti. Adorno'nun, Mann'ın dikkatini çeken çalışmasının ilk örneği, Wagner üzerine bir el yazmasıydı. Mann bu el yazmasını, "hiçbir zaman tamamen olumsuz tarafa savrulmayan... ve benim 'Leiden und Größe des Richard Wagner' [Richard Wagner'in Acıları ve Büyüklüğü] makalemle bazı benzerlikler taşıyan son derece akıllı bir inceleme" olarak görüyordu.<sup>103</sup>

1943 Temmuz'unda Adorno, sonraki çalışmasını Mann'a verdiğinde, bu çalışma onun üzerinde büyük bir etki bıraktı. Daha sonra *Die Philosophie der neuen Musik* [Yeni Müziğin Felsefesi] diye adlandırılan ilk kısmı, 1932'de Adorno'nun *Zeitschrift*'te ilk defa tartıştığı temalardan bazılarını geliştiren Schönberg üzerine bir makaleydi. Kırklarda Adorno, daha önce bahsettiğimiz gibi, ilk idolünün müziğindeki değişiklikler, özellikle öğrencilerinin on iki ton sisteminin somutlaştırmasını kabul etmesindeki değişiklikler hakkında daha eleştirel olmaya başladı. Mann'a göre, o dönemlerde Kuzey California'da yaşayan Schönberg, onların arasındaki ilişkilerde gerilim yaratan, "öğrencisinin saygısı dahilinde eleştirel tonun farkındaydı".<sup>104</sup> Bir yanda ise Mann, o anda okuduğu, daha sonra yazılarında devreye soktuğu ve romana dahil etmeye başladığı şey hakkında çok heyecanlıydı.

Daha sonra *Doktor Faustus* romanıyla ilgili konuştuğunda Mann, Adorno'nun yardımlarına minnettarlığını dile getirdi: "*Faustus*'un XXII. Bölümü'nde diyalog haline çevrilen, sıra sisteminin analizi ve eleştirisi, tamamen Adorno'nun makalesine dayanıyordu. Aynı şekilde, kitabın başlarında Kretschmar'ın, 'ölümün deha ve töreyle kurduğu acayip ilişki' derken olduğu gibi, geç Beethoven müziğindeki tonal dilde de ilgili bazı görüşlerde,

102. Pollock ile Mart 1969 tarihinde Montagnola'da yapılan görüşme. Muhafazakârların ve Katoliklerin, Yahudiler için toplumdaki diğer gruplardan daha çok şey yaptıklarını gösteren bu çalışmanın sonuçları hiçbir zaman yayımlanmadı.

103. Thomas Mann, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, Çev. Richard ve Clara Winston, New York, 1961, s. 94-95.

104. A.g.e., s. 103.

Adorno'nun etkisi vardı."<sup>105</sup> Çalışmanın yazım süreci boyunca Mann Adorno'ya danışmıştı. 1943 Ekim'inde Mann, Adorno'nun "[Beethoven'ın] Opus III, piyano sonatının tümünü son derece eğitici bir biçimde" çalışını dinlemişti. Bunun onun üzerindeki etkisi çok derindi. Mann bunu, "Hiçbir zaman bu kadar dikkatli olmamıştım" diye anımsayacaktı. "Ertesi sabah erkenden kalktım ve gelecek üç gün boyunca, bu bölümü ve aslında bütün kitabı önemli ölçüde zenginleştirecek ve güzelleştirecek, sonat dersinin tam olarak yeniden gözden geçirilmesine ve genişletilmesine kendimi kaptırdım. Aryetta teması için yazdığım şiirsel küçük açıklayıcı ifadelerle, minnettarlığımı göstermek mahiyetinde, gizlice, Adorno'nun baba adı Wiesengrund'ı [çayırılı toprak] verdim."<sup>106</sup> 1945 yılı Aralık ayında Mann, çalışmalarından "özen göstererek özensizce"<sup>107</sup> yararlandığı için özür dilemek ve daha fazla tavsiye almak amacıyla Adorno'ya on sayfalık bir mektup yazdı. 1947'de nihayete roman basıldığında Adorno, Mann'ın "gizli danışmanına"<sup>108</sup> ithaf ettiği romanın bir kopyasını aldı. Bu arada şuna dikkat çekmeliyiz ki, Mann ile Schönberg arasındaki ilişki, bestecinin kendi fikirlerinin atıf yapılmaksızın çalındığı yönündeki suçlaması yüzünden ciddi bir şekilde bozulmuştu; Mann, romanın daha sonraki bütün baskılarına bir açıklama ekledi.<sup>109</sup> *Philosophie der neuen Musik*, Schönberg ile ilgili bölümleri dengelemek amacıyla, savaş boyunca yazılan, Stravinsky'ye ilişkin bölümle birlikte bir sonraki yıl yayımlandı. Adorno, daha sonra bütün kitabı, Sekizinci Bölüm'de inceleyeceğimiz, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne dair uzun bir Arasöz olarak adlandıracaktı.

Kırkılı yıllarda California'da Adorno, aynı zamanda bir başka siyasi göçmen olan besteci Hanns Eisler ile birlikte, film müziğini ele alan bir kitap üzerine çalıştı. Ancak Adorno, daha politik olan Eisler ile ilişkili görünmek istemediğinden, kitap 1947'de basıldığında kapakta ismi yer almadı.<sup>110</sup> Ayrıca geri dönüşünden sonra

105. *A.g.e.*, s. 46.

106. *A.g.e.*, s. 48.

107. *A.g.e.*, s. 150.

108. *A.g.e.*, s. 222.

109. Bakınız: *Letters of Thomas Mann, 1889-1955*, Der. ve Çev. Richard ve Clara Winston, Giriş: Richard Winston, New York, 1971, s. 546-547, 587-588.

110. Hanns Eisler, *Composition for the Film*, New York, 1947. Adorno'nun onun yaratılmasındaki rolüyle ilgili tartışma için bakınız: Helmut Luck, "Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Zusammenarbeit mit Hanns Eisler", *Die neue Linke nach Adorno*. Eisler'in kardeşi Gerhart, Komünist faaliyetlere katıldığı için aynı dönemde

Almanya'da yayımlanan *Prismen* adlı ciltte yer alan Huxley, Kafka ve genel olarak kültürel eleştiri üzerine California'da makaleler yazacak zaman bulmuştu. 1948 yazında *Philosophie der neuen Musik* çalışması biter bitmez, Adorno dikkatini Sovyet Blok'undaki müziğe çevirdi. Onun bu çalışmasının sonucunda, Adorno'nun sosyalist gerçekçiliğin savunucularının "sağlıklı" sanatı güçlendirmelerine saldırdığı, "Gegängelte Musik"<sup>111</sup> başlığıyla son derece eleştirel bir makale ortaya çıktı (*gängel*n kabaca zincire vurulmak ya da birinin üzerinde zor kullanmak anlamına geliyordu).

Kültürel meselelerle ilgili çalışmasına ek olarak Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ve aforizmalardan oluşan kitabı *Minima Moralia*'nın<sup>112</sup> ortaya çıkmasını sağlayan teorik ilgisini sürdürdü. Ayrıca Adorno zamanını, *Otoriteryan Kişilik* kitabında ve bir Amerikan demagogu üzerine yürüttüğü çalışmasında Amerikalılara özgü ampirik teknikleri kullanmayı deneyerek harcadı.<sup>113</sup> Adorno, Horkheimer'la birlikte, 1949'da Almanya'ya geri döndü fakat California'daki çalışması hâlâ sona ermemişti. 1952-1953 kışında Adorno, birkaç aylığına, esasen Amerikan vatandaşlığını muhafaza etmek amacıyla, geri döndü. *Otoriteryan Kişilik* çalışmasına ağırlık verirken kurduğu bağlantılar sayesinde, Adorno, Beverly Hills'teki Hacker Foundation'ın bilim şubesinin yöneticisi olarak yerini sağlama almıştı. Burada, Adorno, Amerikan kitle kültürüyle ilgili son iki çalışmasını kaleme aldı. İlk çalışması, Bernice T. Eiduson ile birlikte yazdıkları ve şovların gizli mesajlarını ortaya çıkarmak amacıyla metinlerin içerik analizini ele aldıkları, televizyon ve yeni kitle iletişim ortamı üzerine bir çalışmaydı.<sup>114</sup> İkinci çalışması, daha uzun ve bazı açılardan daha orijinal olan, *Los Angeles Times*'in yıldız falı köşesiyle ilgili bir çalışmaydı.<sup>115</sup>

---

ciddi saldırı altındaydı ve Adorno, kitabın önerilebileceği derneğin hiçbir surette parçası olmak istemiyordu.

111. Adorno, "Gegängelte Musik", *Dissonanzen*.

112. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 1951; Adorno ve Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947.

113. Adorno ve diğerleri, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950. Adorno'nun Martin Luther Thomas ile ilgili makalesi asla yayımlanmadı.

114. Adorno ve Bernice T. Eiduson, "How to Look at Television" (makale, Los Angeles'taki Hacker Foundation'da, 13 Nisan 1953 tarihinde sunuldu) (Löwenthal derlemesi).

115. Adorno, "The Stars Down to Earth: *The Los Angeles Times* Astrology Column: A Study in Secondary Superstition", *Jahrbuch for Amerikastudien*, c. II, Heidelberg, 1957.

Adorno, halihazırda *Minima Moralia*'da, doğaüstü güçlerle ilgili birkaç sayfa yazmıştı.<sup>116</sup> *Otoriteryan Kişilik* ile ilgili ek bir çalışma sayesinde, büyük ölçüde eleştirisini genişletebilmişti.

Adorno "The Stars Down to Earth" olarak adlandırılan çalışmada, aile gibi birincil grupların yerine, sınıflar gibi ikincil grupları etkilemesi anlamında astrolojiyi, "ikincil" batıl inanç olarak ele alıyordu. Bu yüzden Adorno, eğitimli analist Dr. Frederick Hacker'ın yardımıyla psikanalitik anlayışları kullanmasına rağmen, bu anlayışlar, bireylerden ziyade öncelikli olarak gruplara yöneltildi. Daha açık biçimiyle, bu psikanalitik anlayışlar, bireysel ruhsal durumlar ile sözde bireysel bilinçler arasındaki psikososyal tabakayı araştırmak için kullanıldı. Adorno'nun burada fazlaca ilgilendiği Freud, *Massenpsychologie und Ich Analyse*'deki\* Freud'du.<sup>117</sup> Sonuç olarak, çalışma, gelecek bölümde inceleyeceğimiz, Enstitü'nün otoriteryanizm analiziyle kitle kültürü eleştirisinin çakışmasını göstermekteydi. Adorno, astrolojinin, *Otoriteryan Kişilik*'in "F Ölçeği'ndeki" [F, Faşist için kullanılıyor] "büyük sınıflandırmada" yer alan insan tiplerinin irrasyonel ihtiyaçlarının çoğuna yanıt veren, bir "bağımlılık ideolojisi"<sup>118</sup> olduğu sonucuna varmıştı.

Dolayısıyla, Adorno'nun California'daki yılları son derece verimli geçmişti. Huxley üzerine yazdığı makalede şunları söylüyordu: "Okyanusun ötesinden gelen entelektüel için şunun şüphe götürmez bir şekilde açık kılınması gerekir: Eğer bir şeyleri başarmayı ya da yaşamın yoğunluğuna devasa kartellerin [şirketler birliği] bir çalışmanı olarak kabul edilmeyi umuyorsa, özerk bir varlık olarak kendini yok etmek zorunda kalacaktır."<sup>119</sup> Adorno, asla bu kabulün peşinden koşmadı ya da bu kabule maruz kalmadı; aksine Adorno, inatla bunun dışında kalarak başarısına güç kattı. Amerikan kültürüne özgü "devasa kartellerin" taleplerine boyun eğmek yerine, Adorno, Enstitü'nün neredeyse her zaman yaptığı

116. Adorno, "Thesen gegen den Okkultismus", *Minima Moralia*, s. 462 ve sonraki sayfa.

\* *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*, Çev. Büşra Yücel, Ankara, Alter Yayıncılık, 2012. (ç.n.)

117. Adorno bu çalışmayı, hemen hemen aynı zamanda yazdığı şu makalesindeki tartışmasının temeli olarak kullanmıştı: "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, Der. Geza Roheim, New York, 1951.

118. Adorno, "The Stars Down to Earth", s. 82.

119. *Prisms*, s. 98.



gibi, –Enstitü'nün otoriteryanizm ile ilgili çalışması hariç– gerçek bir okur çevresi için yazmaktan çok, daha ideal bir okur çevresi için yazmıştı. Ancak buna rağmen ironik bir şekilde, Almanya'ya dönmelerinden sonra, Adorno, onu döneminin büyük Avrupalı entelektüel kişiliklerinden biri yapacak kadar geniş bir okur kitlesine sahip olacaktı.

Şimdi Enstitü'nün tarihine yaptığı katkılarıyla Walter Benjamin'e döneceğiz: Benjamin'in yaşamında, Amerikan kültürel yaşamındaki baskıların önemli bir rolü vardı. Benjamin, New York'taki diğer Enstitü üyelerine katılması konusunda Enstitü'nün ısrarlarına otuzlu yıllar boyunca direndi.<sup>120</sup> 1938 Ocak'ında son buluşmalarında Benjamin, "Avrupa'da hâlâ savunulacak mevkiiler var" diyerek Adorno'nun ısrarlı ricasını geri çevirdi.<sup>121</sup> Bu mevkiiler ele geçirildiğinde ve Paris'te kalmak artık imkânsız hale geldiğinde ise (1940 yazında Gestapo Benjamin'in dairesine zorla girmişti), Amerika'ya göç etmek iyice zorlaşmıştı. İlk zamanlarda Fransa'ya kaçan Alman mülteciler, Vichy Hükümeti tarafından Nazilere teslim edilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Böylesi bir hamlenin olabileceği düşüncesiyle Benjamin, Nevers şehrindeki toplama kampında tutuldu. O dönemlerde Enstitü, onun için elinden gelen her şeyi yapmaya çalıştı. Maurice Halbwachs ve Georges Scelle, onun kamptan salıverilmesi için girişimde bulundu.<sup>122</sup> Birleşik Devletler'e girebilmek için birtakım acil vizeler vardı ve ilk olarak Pollock'un çabaları sayesinde, bir tanesi isteksiz bu mülteci için ele geçirildi. Benjamin, Fransa'dan çıkış vizesini elde etmek konusunda çok da başarılı değildi. Bu bir engel olmasına rağmen, aşılamayacak bir sorun değildi; çünkü Pireneler üzerinden Port Bou'daki İspanya sınırına giden ve genel olarak kontrol altında olmayan yol, alternatif olarak düşünülüyordu. Benjamin, kalp rahatsızlığından dolayı o dönemlerde hastalıklı haliyle, 26

120. Örneğin, onun Horkheimer'a 1934 güzünde yazdığı mektuba bakınız: Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 625 ve sonraki sayfa. Ayrıca Benjamin, Danimarka, Filistin ve Sovyetler Birliği'ne yerleşmesi yönündeki davetlere direndi.

121. Adorno, "Interimbescheid", *Über Walter Benjamin*, Frankfurt, 1970, s. 95.

\* Mareşal Philippe Pétain'in rejimi yönetimindeki hükümet. II. Dünya Savaşı'nda Almanya'nın Fransa'yı işgali sırasında Fransa'nın Vichy kenti çevresinde kurulan, Almanya'nın kuklası devlet (Temmuz 1940-Eylül 1944). (ç.n.)

122. Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 834. Benjamin'in hayat hikâyesinin geri kalanını, Hannah Arendt *Illuminations*'in Giriş kısmında veriyordu. Friedrich Pollock ise, biyografik taslağa Benjamin'in *Schriften*'inde (Der. Theodor W. Adorno ve Gershom Scholem, c. II, Frankfurt, 1955) yer vermişti.

Eylül 1940'da sınıra doğru yola çıkan bir grup mülteci den biriydi. Arthur Koestler'e Marsilya'da birkaç gün öncesinde söylediği, "bir atı öldürecek kadar yeterli" morfin bileşiminden oluşan on beş tablet ilaç valizindeydi.<sup>123</sup> Şansa bakın ki İspanya hükümeti, daha onlar oraya varmadan sınırı kapattı. Yolculuktan yorgun düşen, yeniden Gestapo'nun eline geçme ihtimali üzerine kaygıya kapılan ve Amerika'daki geleceğine hâlâ ilgisiz olan Benjamin, gece boyunca bu hapları aldı. Ertesi sabah midesinin yıkanmasını reddeden Benjamin, kırk sekiz yaşından birkaç ay almıştı ki acılar içinde can verdi. Ertesi gün, onun intiharıyla sarsılan İspanya sınırındaki nöbetçiler, mültecilerin geri kalanının emniyetli bir şekilde geçmesine izin verdi. Hikâyenin korkunç bir dipnotuymuşçasına haberi duyan Koestler, Benjamin'in ona Marsilya'da verdiği aynı haplardan birkaç tane aldı. Daha sonra Koestler, "Ancak öyle görünüyor ki, Benjamin benden daha sağlam bir mideye sahipmiş; çünkü ben o şeyleri çıkarmıştım" diye yazacaktı.<sup>124</sup>

Hiç kuşkusuz, Benjamin'in New York'a gitmesinin Enstitü için ya da bu meselenin Amerikan entelektüel yaşamı için ne anlama gelebileceği hiçbir zaman bilinemeyecekti. Onun yeteneğini, diğer Enstitü üyelerininkiyle nasıl uygun bir şekilde bütünleştireceği ancak tahmin edilebilirdi. Daha önce uzaktan da olsa, onu kendi taraflarına çekmeye çalışan Horkheimer ve Adorno, Benjamin'in Eleştirel Teori'ye daha yakından destek olabileceğini umut ediyordu. Direnmeye devam edip etmeyeceği sadece bir spekülasyondur. Kesin olarak söylenecek tek şey, Enstitü'nün, onun zamansız ölümü konusunda çok üzgün ve altüst olduğuydu. Daha sonraki yıllarda Enstitü, yaşarken ondan esirgenen kitleler tarafından tanınma ve beğenilmeyi, Benjamin adına sağlamanın yollarını aradı. Bunun ilk göstergesi, 1942'de (Enstitü'nün finansal sorunları yüzünden) teksir edilmiş sınırlı bir baskıda dolaşıma sokulan, anısına yapılmış bir ciltti. Bu baskıda, Adorno, Horkheimer ve Benjamin makaleleri yer alıyordu.<sup>125</sup> Enstitü, Almanya'ya geri döndükten sonra Adorno, Benjamin'in eski arkadaşı Gershom Scholem'in yardımıyla, son on yılda Benjamin'e duyulan ge-

123. Arthur Koestler, *The Invisible Writing*, Londra, 1954, s. 512.

124. *A.g.e.*, s. 513.

125. Horkheimer, "Autoritärer Staat", "Vernunft und Selbsterhaltung"; Adorno, "George und Hofmannsthal"; Benjamin, "Thesen zur Geschichtsphilosophie", "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (yayımlanmadı, 1942). Friedrich Pollock'un Montagnola'daki derlemesinden.

nel ilgiyi canlandırarak olan yazılarını ve mektuplarını yayımladı. Adorno'yu eleştirenler, Benjamin'in fikirlerini yorumlayışı ve bu yorumların, Benjamin imgesi üzerindeki etkileri üzerine ne derlerse desinler, bu eleştirmenlerin inkâr edemeyecekleri şey, Scholem'le işbirliği içinde salt Adorno'nun çabalarının Benjamin'i bir tartışma figürü haline getirdiği idi.

Adorno'nun her zaman kabul ettiği şey, Benjamin'in teolojik ve materyalist öğeleri tek bir biçimde birleştiren perspektifinin tamamının ona özgü olmasıydı. Bu perspektifi layıkıyla araştırmak başka bir çalışmanın konusu ve ayrıca Rolf Tiedemann<sup>126</sup> zaten bu konu üzerine bir şeyler yazmıştı; dolayısıyla burada böyle bir şeye girişmeye gerek yok. Aslında, geçen on yılda Benjamin'in adını çevreleyen tartışmayı derinlemesine incelemek, oldukça ciddi bir görev üstlenmek anlamına gelecektir.<sup>127</sup> Onun yerine burada yapılacak en iyi şey, Benjamin'in Enstitü ile kurduğu özgül ilişkilerini ve onun Enstitü'nün çalışmalarına, özellikle de kitle kültürüyle ilgili analizine yaptığı katkıyı tartışmak olacaktır.

Benjamin, 1892'de Berlin'de doğmuş ve diğer Enstitü üyeleri gibi, varlıklı ve asimile olmuş Yahudi bir ailede büyümüştü. Babası bir antikacı ve galericiydi; bu yüzden de Benjamin babasından bir koleksiyoncunun kitaplarına ve eski eşyalara düşkünlüğünü miras almıştı.<sup>128</sup> Ancak onun ailesiyle ilişkileri hiçbir zaman kolay olmadı. Çalışmalarında defalarca çocukluğuna geri dönmesine rağmen<sup>129</sup>, görünüşe göre, çocukluğu onun için büyük bir üzüntü

126. Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt, 1965.

127. Özellikle bakınız: *Alternative*, 56/7 (Ekim-Aralık 1967) ve 59/60 (Nisan-Haziran 1968) ve Hannah Arendt'in *Illuminations* çalışmasının Giriş Bölümü. Tartışmaya katkı sunan diğerleri: Siegfried Unseld, "Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins", *Frankfurter Rundschau* (24 Ocak 1968); Rolf Tiedemann, "Zur Beschlagnahme' Walter Benjamins, oder Wie Man mit der Philologie Schlitten fährt", *Das Argument* X, 112 (Mart 1968); Friedrich Pollock, "Zu dem Aufsatz von Hannah Arendt über Walter Benjamin", *Merkur*, XXII, 6, 1968; Hannah Arendt, "Walter Benjamin und das Institut für Sozialforschung-nocheinmal", *Merkur*, XXII, 10, 1968; Hildegaard Brenner, "Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes", *Die neue Linke nach Adorno*. Adorno'nun kendi cevabı, "Interimbescheid", *Über Walter Benjamin* çalışmasında yeniden basıldı. Bu tartışmanın özeti için bakınız: "Marxistisch Rabbi", *Der Spiegel*, XXII, 16, 15 Nisan 1968.

128. Benjamin'in şu makalesine bakınız: "Unpacking My Library", *Illuminations*.

129. Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*'te (Frankfurt, 1950) birçok yerde. 1940'da, Benjamin, Adorno'ya şunları yazmıştır: "Bir çocukluk anısında 'Deneyim Teorisi' anlayışımın kökenlerini bulduğumu senden neden saklayayım ki?" (*Briefe*, c. II, s. 848).

dönemiydi.<sup>130</sup> Diğer pek çok hoşnutsuz burjuva Alman ergen gibi Benjamin de, savaştan önce, büyük oranda Yahudi öğrencilerin oluşturduğu en radikal kanadın bir üyesi haline geldiği, Gustav Wyneken'in *Jugendbewegung*'una [Gençlik Hareketi] katıldı.<sup>131</sup> Üyeliğinin sürdüğü dönem boyunca Benjamin, Berliner Freie Studentenschaft'in [Berlin Özgür Öğrenci Birliği] başkanlığına kadar yükseldi ve Wyneken'in *Der Anfang* dergisine, "Ardor" takma adıyla sık sık katkıda bulundu. Ancak savaş sırasında, burjuva yaşamının baskıcılığından başka bir kaçışa duyduğu ilgi, *Jugendbewegung*'a yer bırakmadı. Siyonizm, gelecek birkaç yıl boyunca yaşamının baskın hale gelen tutkusu olacaktı. Onun Siyonizme duyduğu ilgi, Yahudi teolojisi ve mistisizmine olan merakını da uyandıran, Gershom Scholem ile 1915'te başlayan yakın arkadaşlığıyla güçlendi. 1917'de evlendiği eşi Dora, tanınmış Siyonist Leon Kellner'in kızıydı. Bununla birlikte, Benjamin'in Siyonizme bağlılığı hiçbir zaman güçlü olmadı. Daha sonraki mektuplar onun böylesi bir girişime ilgi duymaya devam ettiğini göstermesine rağmen, 1922'de Benjamin, Scholem'in Filistin'e kadar ona eşlik etmesi için yalvarmalarına karşı koydu.<sup>132</sup> Yirmilerde evliliğinin bozulmaya başlamasıyla (1930'da boşandı), onun Siyonizm ile olan bağıny ayakta tutan diğer bir şey de ortadan kalkmış oldu.<sup>133</sup>

Scholem'in [Filistin'e] gittiği ve adının *Angelus Novus* olması istenen, dini perspektifli bir edebiyat dergisi planının başarısız olduğu yıl, yani 1922'den sonra, Yahudiliğe dair çalışmaları önceki kadar hiçbir zaman merkezde yer almasa da, gene de Scholem'in tesiri altındaki bu çalışmaların etkisi, hayatının geri kalanında gücünü korumaya devam etti. Yahudi bazı özelliklerin, Enstitü'nün çalışmaları üzerindeki etkisini zaten tartışmıştık: Eleştirel Teori'nin odağındaki "başka/öteki" kavramını adlandırma ya da betimleme isteksizliğini ve Fromm'un, Martin Buber'in ve Frankfurt Lehrhaus'taki meslektaşlarının felsefi antropolojisine benzeyen felsefi bir antropolojiye ilgisini. Yahudi düşüncesinin ve âdetlerinin

130. Gershom Scholem de aynı şeyi ileri sürüyordu: "Walter Benjamin", *Leo Baeck Institute Yearbook*, New York, 1965.

131. Adorno, *Über Walter Benjamin*, s. 97.

132. Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 655.

133. Gretel Adorno, onun Siyonizmden uzaklaşmasının, başarısız evlilikleriyle bir ilgisinin olmadığını söylüyordu (4 Kasım 1970 tarihli, bana gelen mektup); ancak Hannah Arendt, *Illuminations*'ın Girişinde tersi bir durumu ileri sürüyordu (s. 36).

Benjamin üzerindeki etkisi bir nebze farklıydı. Benjamin, Yahudi mistik çalışmalarının en gizem dolu olanına, Kabala'ya büyük bir ilgi duyuyordu. Tam da bu noktada onun Scholem ile olan yakın arkadaşlığı, önemli bir yer tutuyordu. *Schweizer Rundschau*'nun editörü olan Max Rychner, Benjamin'e barok trajedisine ilgili *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [Alman Trajedisinin Kökeni] kitabının özellikle anlaşılması zor girişini sorduğunda, Benjamin ona Kabala'dan bahsetti.<sup>134</sup> Kabala'da Benjamin'i çeken şey, anlama seviyelerini derinlemesine incelemek için gerekli olan yorumlama yeteneğiydi. 1931'de Rychner'e yazdığı bir mektupta, tam da Marksizm ile ilgilenmeye başlamışken, Benjamin yine de şu yorumda bulunacaktı: "Her zaman, eğer şöyle ifade etmemde sakınca yoksa, teolojik bir anlayışla, yani Tevrat'ın her bir pasajında kırk dokuz anlam bulan Talmud öğretisine uygun olarak araştırma yaptım ve düşündüm."<sup>135</sup> Sık sık belirtildiği gibi,<sup>136</sup> Benjamin'in kültür fenomenlerini incelemesi, kutsal bir metni derinlemesine inceleyen bir İncil âliminin araştırmasına benziyordu. Sadece alıntılardan oluşan bir kitap yazma umuduyla bile Benjamin, yüksek bir gerçekliğin şeffaf bir sözcüsü olmak gibi adeta-dini bir arzuyu ifade ediyordu. Benjamin'in dil teorisi, benzer şekilde, yorumlama gücüyle tamamlanmadan da olsa açığa kavuşmuş merkezi bir gerçeklik varsayımına dayanıyordu.<sup>137</sup>

Benjamin, nasıl ki Yahudilikteki vahiy ögelere değinmişse, aynı ölçüde Yahudiliğin kurtarıcı özelliklerine de duyarlıydı. Sekülerleştirilmiş Marksizm biçiminde devralınan, Yahudilik düşüncesindeki mesihçi akım, başından sonuna kadar yazılarına hâkimdi. En son yazdığı makalelerden biri, ölümünden sonra yayımlanan "Geschichtsphilosophische Thesen" [Tarih Felsefesi Üzerine Tezler], bahsi geçen durumu netleştiriyordu. Bu çalışmasında Benjamin, homojen, boş bir zaman ile devrimle başlayacak olan mesihçi *Jetztzeit* (şu anın gerçekleştirilmiş zamanı)<sup>138</sup> arasın-

134. Max Rychner, "Erinnerungen an Walter Benjamin", *Der Monat*, XVIII, 216, Eylül, 1966, s. 42. *Ursprung des deutschen Trauerspiels* Berlin'de 1928 yılında basıldı.

135. *Briefe*, c. II, s. 524.

136. Adorno, "A Portrait of Walter Benjamin", *Prisms*, s. 234.

137. Bakınız: Benjamin, "The Task of the Translator", *Illuminations*; Hans Heinz Holz, "Philosophie als Interpretation", *Alternative*, 56/57, Ekim-Aralık 1967; "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language", *The Times Literary Supplement*, Londra, 22 Ağustos 1968. Anonim olmasına rağmen, bu son makale de, kesinlikle George Steiner'a aitti.

138. *Illuminations*, s. 263. Bayan Arendt, Benjamin'in, şiirsel olmayan *Gegenwart*'tan

da yaptığı ayrımı açıkça dile getiriyordu. Aynı zamanda burada Benjamin, "Thesen" makalesine giriş yaptığı meselde, hayatı boyunca kendisinin neden teolojik bir düşünme biçimine tutunduğunu açıklıyordu:

Türk kıyafetleri içinde ve ağzında nargilesiyle bir kukla, geniş bir masanın üzerindeki satranç tahtasının başında oturuyordu... Aslında, içeride usta bir satranç oyuncusu, kambur küçük bir adam vardı ve kuklanın kollarını iplerle oynatıyordu. Bu aygıtta, felsefi bir karşılık düşünülebilir. "Tarihsel materyalizm" olarak adlandırılan kukla her zaman kazanacaktır. Kukla, eğer, bildiğimiz gibi, bugün pörsümüş, şekilsiz bir cüce haline gelmiş ve zaten gözlerden uzak olması gereken teolojiyi hizmetine alırsa, her oyuncuyla hiç zorlanmadan karşılaşabilecektir.<sup>139</sup>

Eleştirmenlerin bazılarının işaret ettiği gibi, Benjamin'in düşüncesindeki teolojik unsurları cesaretlendirmekten kaçınan Enstitü'nün, Benjamin'i daha seküler bir yönde etkilemeye çalıştığını eklemek gerekir. Enstitü içerisinde "Thesen" makalesine verilen genel tepki de pek olumlu değildi.<sup>140</sup> Adorno'nun mektuplaşması da, Benjamin'in düşüncesindeki Yahudi tortuları doğru bulmadığını gösteriyordu.<sup>141</sup>

Diğer yandan Enstitü, Benjamin'in yirmilerin ortasında benimsediği Marksist tarzdan o kadar da hoşnut değildi. Diğerlerinin tersine, Marksizme merakı, kuşkusuz, Bern'de Ernst Bloch ile arkadaş oldukları 1918 gibi erken bir tarihte<sup>142</sup> uyanmasına rağmen, Benjamin'in diyalektik materyalizmi kabulü savaşın hemen ardından, diyalektik materyalizmin şahlanış dönemine rastlar.<sup>143</sup>

---

(şimdiki zaman için kullanılan Almanca kelime) çok mistik bir *nunc stans*'i ima ettiğini ileri sürdüğü İngilizce çevirisine bir dipnot eklemişti. Ernst Bloch, "Erinnerungen an Walter Benjamin" (*Der Monat*, XVIII, 216, Eylül 1966) çalışmasında, *Jetztzeit* kelimesinin, geçmişin birdenbire şimdiki zaman haline geldiği zamansal akışın sürekliliğindeki bir kırılma anlamına geldiğini ileri sürüyordu (s. 40).

139. "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, s. 255.

140. Löwenthal'ın Horkheimer'a yazdığı, 18 Haziran 1942 tarihli mektup.

141. Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 786. Bu, Adorno'nun, Benjamin'in çalışmalarındaki teolojik öğeleri desteklemeye çalıştığına yönelik Hildegard Brenner'in iddiasıyla çelişiyor gibi görünüyor; onun şu makalesine bakınız: "Die Lesbarkeit der Bilder: Skizzen zum Passagenentwurf" *Alternative*, 59/60, Nisan-Haziran, 1968, s. 56.

142. Bloch, "Erinnerungen an Walter Benjamin", s. 38. Adorno'ya göre, Benjamin'in toplumsal bilinci, enflasyonun başladığı yılda uyanmıştı (*Über Walter Benjamin*, s. 57).

143. Hemen savaştan sonra Benjamin'in Marksizmden uzaklaşmasının olası bir nedeni, onun şiddetle reddettiği dışavurumcu bir estetikle sık sık ilişkilendirilmesiydi.

Lukács'ın ilk dönem çalışmaları, özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci* ve *Roman Kuramı*, Marx'a giden başka bir köprüydü. Kişisel tanışıklıklar da önemli rol oynuyordu.<sup>144</sup> 1924'te, Capri'deki tatilde Benjamin, Brecht'in *II. Edward* oyununu sergileyen bir tiyatro topluluğuyla seyahat eden Rus yönetmen ve oyuncu Asja Lacin ile tanıştı. Muhtemelen Dora Kellner ile evlilikleri sorunlu olan Benjamin, Lacin'e âşık oldu. Her halükârda, Lacin, Marksistlerden oluşan arkadaş çevresiyle Benjamin'i tanıştırdı ve 1926-1927 kışında Moskova'ya seyahatini ayarlama konusunda ona yardım etti. Sovyetler'in başkentinde Benjamin, Mayakovsky ve Byeli ile tanıştı; hiçbir zaman gerçekten tamamlanmamış Sovyet Ansiklopedisi için Goethe ile ilgili bir makale yazmaya hazırlandı. Daha sonra 1929'da Asja Lacin, onu, Marksist gelişiminde en önemli yere sahip Bertolt Brecht ile tanıştırdı.

Brecht'in Benjamin'le olan ilişkisi, Benjamin'le yapılan son tartışmaların asıl nedenlerinden biri olacaktı. Gerek Scholem gerek Adorno, Brecht'in etkisinin faydalı olmaktan çok, yıkıcı olacağını düşünüyordu.<sup>145</sup> Adorno'nun öğrencisi Rolf Tiedemann, bu ilişkinin entelektüel açıdan değil de, Benjamin'in Brecht'ten korkusundan dolayı daha çok psikolojik açıdan kavranması gerektiğini ileri sürüyordu.<sup>146</sup> Herkes Benjamin'in, Brecht'in basit hatta kaba-materyalizmini kabul etmesini özellikle zararlı buluyordu. En azından Adorno'nun gözünde, Benjamin'in, arkadaşının popüler sanatın ve teknolojik yeniliğin devrimci potansiyeline karşı, aşırı derecede iyimser tutumunu benimsemesi talihsizlikti. Brecht'e karşı kişisel güvensizlik kuşkusuz, onların Brecht'in Benjamin üzerindeki etkisinden hoşlanmamalarına sebep oluyordu. Brecht'in edebi başarılarına duyulan saygıya rağmen, Frankfurt Okulu'nun, politik meseleler konusunda Brecht'le hiçbir zaman aynı fikirde olmadığını belirtmek gerekir. Bu duygular karşılık-

---

Radikallik ve dışavurumculuğun birleştirilmesi üzerine bakınız: Lewis D. Wurgaft, "The Activist Movement: Cultural Politics on the German Left, 1914-1933", (Doktora tezi), Harvard Üniversitesi, 1970. Benjamin'in dışavurumculuğa düşmanlığıyla ilgili bakınız: Adorno, *Über Walter Benjamin*, s. 96-97.

144. Benjamin, Nikolai Leskov ile ilgili makalesinde, *The Theory of the Novel*'dan (Berlin, 1920) alıntılar yapmıştır ("The Storyteller", *Illuminations*, s. 99).

145. Scholem, "Walter Benjamin" (s. 18) üzerine makalesinde, Brecht'in etkisini, "zararlı ve bazı bakımlardan korkunç" olarak nitelendiriyordu. Adorno, sık sık Benjamin'i Brecht'e karşı uyarıyordu; örneğin onun Benjamin'e olan mektubu: *Briefe*, c. II, s. 676.

146. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, s. 89.

lıydı. Benjamin'in ölümünden epey sonra Brecht California'ya taşındığı vakit, bazı sosyal etkinliklerde, Brecht, Horkheimer ve Adorno karşılaştı; fakat günlüğünden öğrendiğimiz kadarıyla,<sup>147</sup> eski düşmanlıkların şiddetinde bir değişme olmamış, bu düşmanlıklar olduğu gibi devam etmişti. Brecht'e göre, Enstitü, Amerikan vakıf desteği için kendini pazarlayan, "Tui-entelektüellerinden" oluşuyordu. Tui'lerden oluşan hayali Çin krallığı olarak tasarlanan, Brecht'in romanı, hiçbir zaman gerçekten tamamlanmadı. Enstitü'ye gelince, onlar Brecht'i küçük burjuva sahtekârı ve Stalinciliğin şakşakçısı olarak görüyorlardı.

Diğer yandan Benjamin'e göre, Brecht çok daha çekiciydi. 1933'te, "Brecht'in üretimiyle aynı fikirde olmam, benim bütün duruşumda en önemli ve en güçlü noktalardan birini temsil etmektedir" diye yazmıştı.<sup>148</sup> Otuzlu yıllarda, Benjamin'i Paris'ten tanıyan Hannah Arendt, bu çekiciliğin, Brecht'in "ham düşünmesinden",<sup>149</sup> Adorno'nun lanetler yağdırdığı diyalektik kurnazlıkları tümüyle reddetmesinden kaynaklandığını açıklamıştı. Arendt şöyle devam ediyordu: Benjamin Brecht'in doğrudan materyalizminde "gerçekliğe olduğu kadar pratiğe gönderme yapılmadığını" gördü "ve ona göre, bu gerçeklik, kendisini atasözlerinde ve günlük dilin deyimlerinde en doğrudan şekliyle gösteriyordu".<sup>150</sup> Arendt, Brecht'in Benjamin için taşıdığı bu çekiciliğe dikkat çeken tek kişi değildi. Enstitü'nün aleyhinde konuşan daha soldaki başkaları, Adorno ve Scholem'i, Brecht'in önemini kendi amaçları doğrul-

147. Irving Fetscher'deki pasajlara bakınız: "Bertolt Brecht and America", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, Bahar, 1969-Kış, 1970. Örneğin, 12 Mayıs 1942'de Brecht, günlüğünde şöyle yazıyordu: "Eisler ile birlikte Horkheimer'in öğle yemeğinde. Bundan sonra Eisler, Tui romanı önerisinde bulunur: Frankfurt Enstitüsü Toplumsal Araştırmalar tarihi. Varlıklı yaşlı bir adam ölür (bu elbette Eisler'dir), dünyadaki acılar konusunda endişelendiği için, vasiyetinde sefaletin kaynağını araştırarak bir enstitü kurmak üzere önemli bir miktar para bırakır" (s. 264).

\* Tui, kendini ya da entelektüel yeteneğini ve fikirlerini pazaryerinde bir meta gibi satan entelektüeldi. Brecht, bu terimi uydurur ve kullanır. İngilizce "intellectual" kelimesiyle oynanarak yeni bir kelime yaratılmış ve kısaltılmış hali alınmıştır. Şöyle ki: "Intellectual" ("Tellekt-Ual-In"): Tui. Brecht, Frankfurt Okulu'nun üyelerini özellikle de Adorno'yu "Tuis" olarak adlandırıyordu. (ç.n.)

148. *Briefe*, c. II, s. 594.

149. *Illuminations*'a Giriş, s. 15. Bu ifade (*das plumpe Denken*), Brecht'e ait düşünce tarzının betimlenmesidir. Benjamin, bu ifadeyi, Brecht'in *Dreigroschenroman*'ı (Benjamin, *Versuche über Brecht*, Der. Rolf Tiedemann, Frankfurt, 1966, s. 90) ile ilgili tartışmasında kullandı.

150. *Illuminations*, Giriş, s. 15.



tusunda kasten küçümsemekle suçlayacak kadar ileri gitmişti.<sup>151</sup> Bununla birlikte, 1966'da Benjamin'in Brecht üzerine yazılarının ve makalelerinin bir derlemesini yayıma hazırlayan ve genellikle, Adorno-Scholem kampıyla özdeşleştirilen Tiedemann için bu durum geçerli değilmiş gibi görünüyordu.<sup>152</sup> Onların bu ilişkiyi zararlı gördüklerini hiç kimse reddetmiyordu. Aslına bakılırsa, Benjamin, Danimarka'daki Svendborg sürgün yerinde Brecht'e katılmak için kalıcı olarak Paris'ten ayrılmayı reddetmişti; bu durumda, Benjamin'in, bütün hayranlığına rağmen, bu arkadaşlık konusunda biraz ihtiyatlı davrandığı söylenebilir.<sup>153</sup> Diğer yandan, Brecht, Benjamin'in ölümüne kadar bu arkadaşlığa bağlı kalmış gibi görünüyor. Gerçekten de, Brecht 1940'da bu konuyla ilgili iki dokunaklı şiir yazmıştı.<sup>154</sup>

Adorno'nun, Benjamin'in Brecht'in daha kaba-materyalizmini kabul etmesinde fark ettiği diyalektik olmayan hat, belki de Benjamin'in entelektüel geçmişi ile Enstitü'nün diğer üyelerinin entelektüel geçmişleri arasındaki farkın bir ürünüydü. Benjamin üniversite öğrenimini Berlin, Freiburg ve savaş boyunca Alman romantikleri üzerine yazdığı bir tezle doktora derecesi aldığı Bern'de tamamlamıştı.<sup>155</sup> Onun düşüncesi üzerinde en önemli felsefi etkiye, Neo-Kantçı anlayış sahipti. Ölümüne yakın Benjamin, Adorno'ya, Heinrich Rickert'in onun en etkileyici hocası olduğunu yazmıştı.<sup>156</sup> Ancak başından beri, öyle görünüyor ki Benjamin, Kant'ın agnostik düalizmi ile numenler ve fenomenler arasındaki bu ayrımından hoşnut değildi. İlk makalelerinin birinde Benjamin şunları yazmıştı: "Özne ve nesne kavramlarıyla ilişkili olarak, tam bir nötrlük alanını bulmak, gelecek bilgi teorisinin görevidir; başka bir ifadeyle, bu kavramın, iki metafizik varlık arasındaki ilişkiye hiçbir surette işaret etmediği özerk, asıl alanı belirlemek."<sup>157</sup> Bu şekilde tartışarak Benjamin elbette, Horkhei-

151. Örneğin bakınız: Hildegard Brenner'in makalesi, *Die neue Linke nach Adorno*, makalenin birçok yerinde.

152. Benjamin, *Versuche über Brecht*.

153. *Briefe*, c. II, s. 657. Benjamin, Paris'i Svendborg'a gitmek için terk edememesinin nedeni olarak Bibliothèque Nationale'i gösterdi.

154. Bertolt Brecht, "An Walter Benjamin, der sich auf der Flucht vor Hitler Entleibte" ve "Zum Freitod der Flüchtlinge W.B.", *Gedichte VI*, Frankfurt, 1964.

155. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkrilik in der deutschen Romantik*, Bern, 1920.

156. *Briefe*, c. II, s. 857.

157. Benjamin, "Über das Programm der kommenden Philosophie", *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt, 1965, s. 15-16.

mer, Marcuse ve Adorno'nun aşına olduğu bir konuyla ilgileniyordu. Ancak Benjamin'in ayrıldığı nokta, diğerleriyle karşılaştırıldığında, Hegel'in onun düşüncesi üzerindeki önemsiz etkisiydi. Genel olarak, Benjamin, kadın satıcılarının dili (*Zuhältersprache*) olarak görüp reddettiği, felsefi jargon yükünden kendini kurtarmaya çabalıyordu.<sup>158</sup> Mektuplaşmalarının da ortaya çıkardığı gibi, bu konuda Benjamin ve Horkheimer anlaşmazlık içindeydi.<sup>159</sup>

Benjamin ile (en azından) Adorno arasındaki sürtüşmenin bir başka nedeni, özellikle potansiyel açıdan çok önemli bir araç olarak gördüğü müziğe karşı, Benjamin'in görece kayıtsızlığıydı. Adorno'ya göre<sup>160</sup> Benjamin, gençlik döneminde müziğe karşı, hiçbir zaman tam olarak aşmadığı bir düşmanlık geliştirmişti. Brecht'in etkisinin doruklarda olduğu bir dönemde yazdığı "Der Autor als Produzent"<sup>161</sup> [Üretici Olarak Yazar] başlıklı önemli makalesinde Benjamin, müziğe politik bir içerik kazandırmak için, kelimelerin müziğe eklenmesi gerektiğini belirtiyordu. Benjamin'in kendisine seçtiği model, *Die Maßnahme* [Önlem] adlı eserde, birlikte çalışan Brecht ve [besteci] Hanns Eisler arasındaki işbirliğiydi. Benjamin'in çalışmasında, Adorno'nun modern müziğin daha çok talep edilen biçimleri konusundaki beğenisini ya da müziğin soyut niteliğinin önemine olan inancını kabul ettiğine dair, çok az gösterge vardı.

Üstelik Benjamin'in düşüncesi, Horkheimer ve Adorno'nun düşüncesinden her zaman daha analogik ve tikelde içerilen evrel-selle daha çok alakalıydı. Her ne kadar Eleştirel Teori, bütünlük ile *moment* [uğrak] arasındaki karşılıklı etkileşime ilgi duysa da, Horkheimer ve diğerlerinin, Benjamin'in "tarihsel bir materyalistin, sadece bir monad olarak onunla karşılaştığı tarihsel bir özneyi ele aldığı" yönündeki iddiasını kayıtsız şartsız kabul etmeleri pek mümkün görünmüyordu.<sup>162</sup> Onların düşünme tarzları, Benjamin'in düşünme biçiminden her zaman daha açıklayıcıydı ve farklı toplumsal fenomenler arasındaki süreksizlikleri ve dola-

158. Adorno'dan alıntılanmıştır, *Prisms*, s. 232.

159. *Briefe*, c. II, s. 726, 727.

160. Adorno, *Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs*, Viyana, 1968, s. 32.

161. Benjamin, "The Author as Producer", *New Left Review*, 62, Temmuz-Ağustos 1970.

162. *Illuminations*, s. 265. Bana gelen bir mektupta, Gretel Adorno, son kocasının düşüncesinde analogik bir momenti [uğrak] kesinlikle reddediyordu (27 Ocak 1970).

yımları ortaya çıkarmaya daha çok odaklanmıştı. Benjamin için, özdeşsizliğin önemi, meslektaşlarının savunduğu kadar önemli değildi. Sonuç olarak, Benjamin, onlar kadar öznelliğin kurtuluşuyla alakadar olmadı. Benjamin'in "durağan diyalektiği"<sup>163</sup>, Eleştirel Teori'nin diyalektik anlayışından çok daha fazla statik ve doğrudandı. Gene de Adorno, diyalektik ironiden yoksunluğunu sık sık eleştirdiği fenomenoloji yanlılarıyla Benjamin'i yan yana getirmemeye çok uğraştı:

Onun [Benjamin'in] sistemden ve kapalı teorik temelden yoksunluğunu, eidetik' olsun ya da olmasın, onu "sezginin" [*intuition*] temsilcileriyle aynı kefeye koymak için yeterli neden olarak görmek... onun en iyi yanını gözden kaçırmak demektir. Mutlak olanın doğrudan varlığına sahip çıkan, aslında onun bakışı değildi; bilakis, onun görme biçimi, yani bütün perspektifi değişmişti. Büyütme tekniği, hareketsiz olanın hareket etmesini sağlar ve hareket halindeki durdurur.<sup>164</sup>

Benjamin'in eşsiz perspektifi, onu Eleştirel Teori'den uzaklaştırmakla kalmamış, aynı zamanda onun başarılı bir akademik kariyer yakalama şansını da baltalamıştı. 1924-1925 yılları arasında yazılan, Goethe'nin *Wahlverwandschaften* [Seçmeci Yakınlıklar] ile ilgili çalışması, Hugo von Hofmannsthal'ın finansal desteğiyle yayımlanmıştı.<sup>165</sup> Bu çalışma, Stefan George'nin etrafında toplanan o zamanki güçlü entelektüel çevrenin ideolojisini açıkça eleştiriyordu; ancak bu eleştirisi yüzünden, etkisinin yaygın olduğu bu akademik dünyadan dışlandı.<sup>166</sup> Daha sonra Frankfurt Üniversitesi'nden *Habilitation* derecesini alma girişimleri de aynı şekilde başarısızlıkla sonuçlandı. Bu dereceyi elde etmek için teslim ettiği tezi, alegori kategorisini "kurtarmaya" uğraştığı, Alman barok dramasıyla ilgili bir çalışmaydı. Bununla birlikte, bu çalışma, aralarında edebiyat fakültesinin başında olan Franz Schultz ve Enstitü üyelerinin birçoğunun hocalığını da yapmış, üniversitenin estetik uzmanı Hans Cornelius'un bulunduğu sınav kurulu

163. Adorno'dan alıntılanmıştır: *Prisms*, s. 234.

\* *Eidetic*: Nesneleri önceden algılamayla ilgili. Önceden algılanan objelerin zihinde canlandırılmasıyla ilgili. (ç.n.)

164. *A.g.e.*, s. 240.

165. Hofmannsthal'ın *Neue Deutsche Beiträge* çalışmasında yayımlandı (II, I, Nisan 1924).

166. Hannah Arendt'in *Illuminations*'a yazdığı Giriş Bölümü'ne bakınız (s. 8-9).

için çok muğlak ve anlaşılması güç bir çalışmaydı.<sup>167</sup> Nihayetinde 1928'de yayımlanmasına rağmen, *Der Ursprung der deutschen Tragödie* [Alman Trajedisinin Kökenleri], Benjamin'in, akademi-deki hiyerarşide bir yer edinmesini sağlayamadı. Bu yenilgi, babasının onu desteklemeye devam etmeyi reddetmesiyle sonuçlandı; bu yüzden Benjamin, serbest eleştirmen ve bazen Proust gibi yazarların çevirmeni olarak geçinmekte zorlanıyordu.<sup>168</sup> Yirmilerde ve otuzların başında Benjamin, *Literarische Welt* [Dünya Edebiyatı] gibi dergilere ve *Frankfurter Zeitung* [Frankfurt Gazetesi] gibi gazetelere yazılar yazdı. Aynı zamanda, arkadaşı Ernst Schoen'in yönettiği Frankfurt Radyo İstasyonu'ndaki bir program için yorumlar yaptı.<sup>169</sup> Benjamin'in çalışması, çoğunlukla en yüksek kalitede olsa da, nispeten çok az farkındalık yarattı. Daha sonra, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*<sup>170</sup> [1900'lerde Berlin'de Çocukluk] olarak yayımlanan renkli çocukluk anıları, *Frankfurter Zeitung*'da tefrika halinde yayımlandı.

Nazilerin yönetimi ele geçirmesi, Benjamin'in Almanya'da sahip olduğu bazı gelir kaynaklarının elden çıkması anlamına geliyordu. "Detlef Holz" ve "C. Conrad" takma isimleriyle yazma girişimlerinde başarısız olmasının ardından, göç zorunluluğunu kabul etti. Önceki ziyaretlerinde kendini rahat hissettiği Paris'i kendine sığınak olarak seçti. Birçok bakımdan modern şehir, çalışmasının<sup>171</sup> asıl odak noktalarından biriydi ve Paris Avrupa'nın *en iyi* metropolüydü. 1927 gibi erken bir tarihte, Benjamin, Paris'i çalışmasının asıl metaforu olarak kullandığı burjuva kültürü, yani on dokuzuncu yüzyılın *Urgeschichte*'si (tarihöncesi) ile ilgili kapsamlı analizini yazmaya başladı. Paris'in *pasajlarına* ya da arkadlarına işaret eden ve *Passagenarbeit* [Pasajlar Projesi] adını alacak çalışması yaşamı boyunca Benjamin'i meşgul edecekti. Bu çalışma binlerce sayfaya ulaşmış olsa da,

167. *Briefe*, c. I, s. 379.

168. 1920'lerde Franz Hessel ile birlikte Benjamin, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* adlı metni ve *Le Côté de Guermantes*'in iki cildini çevirdi.

169. Gretel Adorno'dan bana gelen mektup (4 Kasım 1970).

170. Benjamin *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, Frankfurt, 1950 [Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk, Çev. Tefik Turan, YKY, 2004. (ç.n.)].

171. Benjamin'in, bir zamanlar Kafka hakkında yazdığı şey, onun kendisine de uygulanabilirdi: "Kafka'nın çalışması, bir yandan mistik deneyimle, özellikle gelenek deneyimiyle, diğer yandan modern büyük şehirlinin deneyimiyle belirlenen ve ondan uzak düşmüş odaklarla bir elipsti" (*Illuminations*, s. 144-145).

bunların sadece bir kısmı, gerçekten onu memnun edecek biçimde tamamlanabilmişti.

Bu projenin gelişmesinde Enstitü'nün rolü, anlaşmazlığın başka bir nedeniydi. 1935'ten sonra Paris'te Benjamin'i [mad-di anlamda] asıl destekleyen şey, Enstitü'nün verdiği maaştı. İsviçre'de "Detlef Holz"<sup>172</sup> olarak yayımladığı mektuplardan oluşan derleme gibi birtakım projeler, biraz gelir getiriyordu; ancak onun kendi mektuplaşmalarının gösterdiği kadarıyla, bu gelir çok fazla değildi. Benjamin, 1923 yılından beri Frankfurt'tan bildiği Adorno'yla tanışıyordu.<sup>173</sup> 1934'te Benjamin'in Almanya'dan kaçışından sonra, Adorno, Horkheimer'i Benjamin'in çalışmalarının bazılarının *Zeitschrift*'te yayımlanması yönünde ikna etti. O zamanki Fransız yazarların toplumsal konumuyla ilgili bir çalışma olan, Benjamin'in ilk makalesi, o yılın ilk sayısında yayımlandı.<sup>174</sup> Bunu çok geçmeden, Benjamin'in dile ve onun daha kapsamlı etkilerine ömür boyu duyacağı ilginin ortaya çıktığı, dil sosyolojisiye ilgili bir araştırma takip etti. Bundan kısa bir süre sonra Horkheimer, Benjamin'in Amerika'da Enstitü'ye katılması için resmi bir davetiye gönderdi. Benjamin, Nisan 1935'te, "Benim açımdan çalışmalarımı mümkün olduğunca Enstitü ile sıkı ve verimli bir şekilde ilişkilendirmekten daha acil bir şey yoktur"<sup>175</sup> diye yazmasına rağmen, gelen teklifi geri çevirdi. Ancak aynı yılın sonunda Benjamin, Enstitü'nün Paris'teki şubesinde araştırma görevlisi olarak çalıştı ve kendisinin de dediği gibi

172. Benjamin [Detlef Holz], *Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefen*, Lucerne, 1936.

173. Adorno hatırladığı kadarıyla, onlar, ya Siegfried Kracauer aracılığıyla ya da Gottfried Salomon-Delattour'un Frankfurt'ta yürüttüğü bir sosyoloji seminerinde tanışmıştı. Bakınız: "Erinnerungen an Walter Benjamin" *Der Monat*, XVIII, 216, Eylül 1966. Benjamin, ayrıca Marguerite (Gretel) Karplus ile de yakın arkadaşı ve Karplus daha sonra Adorno'nun 1928'de tanıştığı eşi olacaktı. *Briefe*'teki mektuplarının çoğu, ona hitap şekli olan "Felizitas"a atıfta bulunuyordu. 1928'de Adorno'nun da yazdığı gibi (*Über Walter Benjamin*, s. 98), Benjamin, Enstitü çevresinin bir parçası oldu. Böyle olsa da, Benjaminin, kesinlikle çok yakın bir üye olmadı. Aslında, Benjamin, 1938 yılına kadar Horkheimer ile gerçekten tanışmamıştı.

174. Benjamin, "Zum gegenwertigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers", *ZFS III, I*, 1934. Barrès'ten Gide'ye kadar Fransız yazarlarla ilgili tartışmasında, Benjamin, Marksist estetik anlayışındaki Leninci anlatımdan uzak olduğunu göstermişti. Örneğin, Benjamin, sürrealizmin, Apollinaire [Fransız sürrealizmin habercisi] ile apolitik bir şekilde başlamış olsa da, Breton ve Aragon'un çalışmalarında politik *praxis* ile uzlaşmaya doğru ilerlediğini ileri sürüyordu (s. 73).

175. *Briefe*, c. II, s. 652.

"doğrudan bir rahatlama sağlayan", az miktarda da olsa, düzenli bir maaş almaya başladı.<sup>176</sup>

Enstitü'ye herkesçe bilinen finansal bağımlılığın dolayısıyla Benjamin'in çalışmalarının temel biçimlerde değiştirildiği, hatta New York'taki editörlerce sansürlendiği, *Alternative* [dergisi] çevresi tarafından ileri sürülmüştü. Bütün karmaşıklığı içerisinde, metinle ilgili sorunlara girmeden, Benjamin'in makalelerinin ifade tarzının daha az radikal bir doğrultuda değiştirilmiş olduğunu söylemek sanırım doğru olacaktır. Bunun açık örneklerinden birini, Benjamin'in "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" makalesinin orijinal metnindeki şu sözcüklere baktığımızda görürüz: "Bu, faşizmin estetiği dönüştürdüğü politik durumdur. Komünizm, sanatı politikleştirerek buna karşılık verecektir." Bunlar aynı zamanda İngilizce çevirisi *Illuminations*'ta (s. 244) yayımlanan sözcüklerdi. Ancak *Zeitschrift*'te basılmış versiyonunda "Faşizmin" yerine "totaliter öğretisi", "Komünizmin" yerine ise "insanlığın yapıcı güçleri" (s. 66) kullanılmıştı. Aynı sayfada "emperyalist savaş durumu" "modern savaş durumu" olarak değiştirilmişti.<sup>177</sup>

Bununla birlikte bu değişiklikler, genellikle, Benjamin ile yazışmalarda bulunularak yapılmıştı; Enstitü'nün New York'taki şubesine bitmiş versiyonları teslim edildikten sonra değil. Anlaşılması gereken çok önemli bir nokta da şu: Bu değişiklikler, Benjamin'i dogmatik bir Eleştirel Teori çizgisine çekmek için özellikle yapılmamıştı; bilakis *Zeitschrift*'in kendini politik tacizden korumak için özellikle sıklıkla kullandığı, Ezopçu dilin bir yansımasıydı bu. New School'daki diğer mültecilerin suçlamalarından, Adorno'nun daha sonra Hanns Eisler ile ilişkilendirilmeyi istememesinden, Grossmann'ın kitabının adının İngilizce çevirisindeki kurnazca değişiklikten önceden bahsetmiştik. Enstitü'nün Amerika'da kendini güvende hissetmediği ve kendi konumunu mümkün olduğunca az tehlikeye atmak niyetinde olduğu son derece açık. Fiili göçten çok önce Horkheimer, *Alacakaranlık*'ta şunları yazmıştı: "Er ya da geç, siyasi mültecilerin iltica hakkı uygulamada ortadan

176. A.g.e., s. 689.

\* "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı", Çev. Ahmet Cemal, *Oluşum*, Sayı: 40-43, Şubat 1981. (ç.n.)

177. Helga Gallas, bu değişikliklere ve diğerlerine işaret eder: Helga Gallas, "Wie, es zu den Eingriffen in Benjamins Texte kam oder über die Herstellbarkeit von Einstandnis", *Alternative*, 59/60, s. 80.

kalkacaktır... İltica hakkı, söz konusu olan Rusya'dan gelen göçmenler ve *völkische* teröristler olmadığı sürece, uluslararası kapitalist sınıfın ortak çıkarları karşısında ortadan kaybolacaktır."<sup>178</sup> Başka kıtaya kaçmaya çoktan zorlanan Horkheimer ve meslektaşları, aynı kaderi bir kez daha yaşamayı istemiyorlardı.

Bu korkuyu Löwenthal ile Horkheimer arasındaki yazışmalarda görüyoruz. Örneğin, 30 Temmuz 1939'da, Löwenthal Horkheimer'a Senato'da değerlendirilen yeni bir tehcir yasası hakkında geniş kapsamlı bir mektup yazmıştı. Bu bağlamda, Löwenthal Horkheimer'a, hazırlamakta olduğu makalesindeki "liberalizm" sözcüğünün önüne "Avrupa" kelimesini eklemesini önerdi. Daha sonra 30 Temmuz ve 4 Ağustos 1940'da, Löwenthal, Enstitü'ye yapılan, rutin olsa da, rapor edilecek kadar kaygı verici görünen polis ziyaretlerinden bahsetti. Hatta Enstitü'nün, Amerikan işçilerinde anti-semitizmi araştırdığı 26 Temmuz 1944 gibi geç bir tarihte, Horkheimer hâlâ, "Amerikan işçilerinin özel işlerine burnunu sokan bir grup yabancı entelektüele" karşı Amerikan sağcılarının tepkisinden kaygı duyuyordu. Enstitü'nün politik bir kurum olmaksızın, "bilimsel" bir kurum olarak kalma arzusuyla, yani geleneksel arzusuyla kombinasyon halindeki bu güvensizlik duygusu, Benjamin'in metinlerindeki tahrik edici pasajların yumuşatılmasına neden oldu.

Diğer yandan aynı derecede açık olan başka bir konu da, Horkheimer ve Adorno'nun Benjamin'in *Zeitschrift*'te yayımlanan bazı makalelerinin içeriğine tam olarak katılmamalarıydı. "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" ve "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker"<sup>179</sup> gibi makaleleri bir bakıma Enstitü'nün üslubuna göre fazlasıyla radikal. Ancak basılmış versiyonların ne kadarının değiştirildiği belirsizdi.<sup>180</sup> Benjamin'in çalışmalarının bir parçası, yani *Passagenarbeit*'in önemli bir bölümü, tamamıyla geri çevrilmişti; bu durum, öncelikli olarak Adorno'nun çekincelerinden kaynaklanıyor gibi gö-

178. Horkheimer [Regius], *Dämmerung*, s. 178.

<sup>\*</sup> *Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihiçi*, Çev. Şeyda Öztürk, *Cogito* 52, 2007, s. 35-68. (ç.n.)

179. Benjamin, "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *ZFS* VI, 2, 1937 ve "L'Oeuvre de l'art à l'époque de sa reproduction mécanisée", *ZFS* V, I, 1936.

180. Hildegaard Brenner, değişikliklerin, Doğu Almanya'daki *Postdam Zentralarchiv*'deki orijinal kopyasına göre önemli olduğunu ifade ediyordu; onun şu çalışmadaki makalesine bakınız: *Die neue Linke nach Adorno*, s. 162.

rünüyordu. 1936'da Benjamin, on dokuzuncu yüzyılın Fransız devrimcisi Auguste Blanqui'nin çok az bilinen kozmolojik kurgularından fazlasıyla etkilendi. Blanqui, bu kozmolojik kurgulara *L'Éternité par les astres* [Yıldızların Sonsuzluğu] adlı kitabında yer vermişti.<sup>181</sup> Benjamin'e göre, öyle görünüyor ki, Blanqui'nin doğaya mekanik bakışı, bir tarz ebedi dönüşün egemen olduğu onun toplumsal düzen anlayışıyla ilişkilendirilmişti. Benjamin'in "Das Paris des second empire bei Baudelaire" [Baudelaire'de İkinci İmparatorluğun Paris'i] başlıklı makalesinde yapmaya çalıştığı şey, bütün çalışmasının asıl figürü olan şair Baudelaire ile Blanqui arasındaki gizli ilişkiyi ortaya çıkarmaktı. Makale *Passagenarbeit* çalışmasının daha yoğunlaşmış versiyonu olan üç parçalı bir çalışmanın ikinci parçası olarak planlanmıştı ve geçici olarak *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* [On Dokuzuncu Yüzyılın Başkenti Paris] olarak adlandırılmıştı. İlk Bölüm, alegori yazarı olarak Baudelaire ile ilgili bir tartışma yürütecekti; az önce söz ettiğimiz İkinci Bölüm onun antitezi, yani bu şairin toplumsal bir yorumu; Üçüncü Bölüm ise şiirsel nesne olarak metayı analiz ederek ilk ikisinin sentezi olacaktı.<sup>182</sup>

"Das Paris des second empire bei Baudelaire" çalışmasının taslağını ilk okuduğunda Adorno, makaleyi eleştirmişti. 1935 yazında, Kara Ormanlar'da, Hornberg'de tatil yapan Adorno (Naziler yönetimi ele aldıktan sonra arada bir Almanya'ya dönüyordu), Benjamin'e uzun bir mektup yazarak itirazlarını ayrıntılarıyla kaleme almıştı.<sup>183</sup> Adorno'nun en genel eleştirisi, Benjamin'in, meta fetişizmi gibi kategorilerin sözde diyalektik olmayan kullanımıyla ilgiliydi. Daha önce belirtildiği gibi Adorno, zorunlu bir öge olarak şeyleşmeyi bütün insani nesneleşmelerde görüyordu. Dolayısıyla Adorno, Benjamin'in metayı aslında "arkaik" olanla özdeşleştirmesine karşı çıkıyordu.

Bu eleştiriyle bağlantılı olarak, Adorno, Benjamin'in tarihsel sürecin nesnel kristalleşmesi anlamında "diyalektik imgeler" (*dialektische Bilder*) kavramını kullanmasından hoşnut değildi. Adorno mektubunda, Benjamin'in kavradığı haliyle bu imgelerin toplumsal gerçekliği çok yakından, neredeyse bire bir yansıttığını ileri sürüyordu. Halbuki diyecektir Adorno: "Diyalektik imgeler,

181. *Briefe*, c. II, s. 742.

182. Bu, en azından çalışmanın tek olası planıydı. Bakınız: *Briefe*, c. II, s. 774.

183. *Briefe*, c. II, s. 671-683.



toplumsal ürünlerin modelleri değildir; içinde toplumsal durumun kendini temsil ettiği nesnel tasarımlardır [*constellations*]. Sonuç olarak diyalektik imgenin, asla ideolojik yahut genel olarak toplumsal bir 'işlevi' olması beklenemez."<sup>184</sup> Üstelik diyalektik imgeyi, Benjamin'in bazen yaptığı gibi, bir tarz Jungcu kolektif bilinçsizliğe indirgemek, bireyin devam eden önemini göz ardı etmek olacaktı. Adorno şunları dile getiriyordu:

Kolektif bilinçsizlik anlayışını kullanmayı reddettiğimde, bu reddediş elbette, "burjuva bireyinin" gerçek öz olarak ayakta kalmasına izin vermek için değildi. Burada amacım, *intérieure*'ın [iç dünya] (hatırlanacağı gibi, bu terim, Adorno tarafından Kierkegaard ile ilgili çalışmasında kullanılmıştı), toplumsal işlevini açık hale getirmek ve onun dışı kapalılığının yanıltıcı bir görüntü olduğunu ortaya çıkarmaktı. Ancak kabul edilmiş kolektif bilince karşı yanıltıcı bir görüntü olarak değil de, gerçek toplumsal sürecin kendisine karşı yanıltıcı bir görüntü gibi. "Birey" bu yüzden, mitleştirilerek ortadan kaldırılmaması gereken ancak sadece aşılabilir [*aufgehoben*] olan diyalektik bir geçiş aracıdır [*Durchgangsinstrument*].<sup>185</sup>

Kasım'da, Benjamin'e yazdığı sonraki mektubunda Adorno, Baudelaire ve Paris hakkındaki makalenin gelişiminden duyduğu üzüntüyü dile getiriyordu.<sup>186</sup> Bu mektupta, Adorno, Benjamin'in diyalektik olmayan teolojik ve filolojik yaklaşımına itirazlarını ayrıntılı olarak açıklıyordu. Adorno şunları yazmıştı: "Bunu şu şekilde ifade edebiliriz. Şeyleri kendi isimleriyle adlandırmaya ilişkin teolojik motif, basit olgusallığın şaşırtıcı sunumuna dönüştürülme eğilimindedir. Eğer sert bir şekilde ifade edecek olursak, bu çalışmanın, büyü ile pozitivizm arasında ara bir yola yerleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu yer büyülenmiştir. Ancak teori büyüü bozabilir; yani senin kendi merhametsiz, iyi, spekülatif teorin."<sup>187</sup> Adorno'nun tereddütleri neticesinde, Löwenthal'ın kısmen basılmasından yana olduğu makale kabul edilmedi; çünkü makale "Sizi [Benjamin'i] temsil etmesi gerektiği biçimde sizi [Benjamin'i] temsil etmiyor" diye yazmıştı Adorno.<sup>188</sup>

184. *A.g.e.*, s. 678.

185. *A.g.e.*, s. 681-682. Benjamin'in öznel bireye karşı ilgi eksikliği, sık sık fark edilmişti. Benjamin, "Ben insanlarla ilgilenmiyorum ancak şeylerle ilgileniyorum" diyerek Adorno'ya açılmıştı (Adorno, Benjamin'in *Schriften*'ine Giriş, c. I, s. 17).

186. *Briefe*, c. II, s. 782-790.

187. *A.g.e.*, s. 786.

188. *A.g.e.*, s. 788.

Azarlanmış olmasına rağmen pes etmek niyetinde olmayan Benjamin de, kendini savunmak için Adorno'ya cevap yazmıştı.<sup>189</sup> Benjamin'in savunduğu asıl tez, makalesinde kullandığı filolojik yaklaşımıydı:

Filolojik araştırmaya özgü bir durum olan ve araştırmacıyı büyüleyen kendi içinde kapalı olgusalılık görünüşü, nesne, tarihsel perspektifte yapılandırıldığı ölçüde ortadan kaybolacaktır. Bu yapının ana hatları bizim kendi tarihsel deneyimize yakınsar. Böylece bu nesne, kendini bir monad olarak inşa eder. Monad'ın içinde, metinde efsanevi açıdan değişmeyen her şey canlanmaya başlayacaktır... Eğer benim diğer çalışmalarımı tekrar bir düşünecek olursanız, filolojik durumun eleştirisinin benim açımdan eski bir mesele ve doğal olarak mit meselesiyle özdeş olduğunu göreceksiniz.<sup>190</sup>

Gene de Adorno, makalenin diyalektik değeriyle ilgili ikna olmuş değildi ve Enstitü, makaleyi hiçbir zaman basmadı.<sup>191</sup> Bunu takip eden yazışmada her iki düşünür de, Benjamin'in on dokuzuncu yüzyılın "tarihöncesi" dediği gelişmeyi tartışmaya devam etti. Son olarak, *Zeitschrift*'in 1939 yılına ait ilk sayısında, Benjamin'in *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* çalışmasının "savı" olarak planladığı, "Über einige Motive bei Baudelaire" bölümü yayımlandı. Bu makalede Benjamin, bütün çalışmasının başlıca konularının birçoğunu geliştiriyordu; birkaçından zaten daha önce bahsettik. Bunlardan biri, onun iki deneyim biçimi arasındaki ayrımıydı: bütünleşmiş *Erfahrungen* ve atomistik *Erlebnisse*.<sup>192</sup> Proust, Bergson ve Freud'un anlayışlarını kullanan

189. *A.g.e.*, s. 790-799.

190. *A.g.e.*, s. 794-795.

191. Bir çeviri, "*Paris: Capital of the Nineteenth Century*" adıyla yayımlandı; *Dissent*, XVII, 5, Eylül-Ekim, 1970. Tamamlanmış bir versiyonu en nihayetinde Almanca olarak 1969'da yayımlandı: *Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt, 1969.

<sup>192</sup> "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Benjamin, Çev. Ahmet Doğan, Hazırlayan: Nurdan Gülbilek, Metis Yayınları, 2008. (ç.n.)

<sup>193</sup> *Erfahrung* ve *Erlebnis* Türkçe'ye sırasıyla deneyim ve yaşantı olarak çevrilmesine rağmen, *Erlebnis* tek bir olayın deneyimlenmesi ve yaşanan bu olayı, bilinç düzeyine taşımaktan bahseder; yani bilinçli, iradi hatırlamayı, izlenimlerin ve uyarıların bilinç düzeyinde meydana gelmesini kasteder. *Erfahrung*, izlenimlerin bilinçten bağımsız çalışmasını, bilince çıkmamış irade dışı hatırlamayı ifade eder ve şokla ilişkilendirilir. *Erlebnis* sahip olduğunuz bir şeyi, izole edilen ve kategorik olanı; *Erfahrung* ise maruz kaldığınız bir şeyi, süregelen, birikmiş deneyimi ifade etmek için kullanılır. (ç.n.)

Benjamin, geleneğin gerçek deneyimdeki yerini savunuyordu: "Deneyim aslında hem kolektif varoluşta hem de özel yaşamda bir gelenek sorunuydu. Deneyim, hafızaya sıkıca saplanmış olguların ürünü olmaktan çok, birikmiş ve çoğunlukla bilinçsiz verilerin hafızada yakınsamasının ürünüydü."<sup>192</sup> Adorno da, hatırlanacağı gibi, son derece açık yeniliğine rağmen, Schönberg müziğinde canlı bulduğu geleneğin geçerliliğine vurgu yapıyordu. Hem Adorno hem de Benjamin, modern yaşamın bir özelliği olarak, doğru deneyimle [*Erfahrungen*] ilgili aşınmayı fark etmişti. Benjamin'in verdiği bir örneği (uygun anlatının baskın iletişim biçimi olarak ayrışık bilgiyle yer değiştirmesi), aynı zamanda Ernst Krënek de radyo müziği üzerine yazdığı makalesinde kullanmıştı. Diğer örnek ise, yani modern yaşamda uyarıcı olarak travmatik şokların artması<sup>193</sup>, aynı zamanda Enstitü'nün çeşitli psikolojik çalışmalarında da yankı bulmuştu. Üçüncü örnek ise, yani Baudelaire'in çalışmasında kalabalığın rolü, Enstitü'nün kitle kültürüyle ilgili çalışmasında olağan motiflerdendi. Benjamin'in, Baudelaire'in kalabalık anlayışına karşı bir şekilde eleştirel olduğuna dikkat edilmelidir: "Baudelaire, kalabalığın arasındaki insanı... *flâneur*\* [aylak] ile eşit saymayı uygun görmüştü. Bu görüşü kabul etmek hiç de kolay olmayacaktır. Kalabalığın arasındaki insan *flâneur* değildir."<sup>194</sup>

Benjamin'in *flâneur*'e, yani Paris'in pasajlarında başıboş gezip dolaşan aylağa duyduğu ilgi, onun çalışmasındaki statik öğeye vurgu yapan yorumcuları cesaretlendirmişti.<sup>195</sup> Hatta bu duruma dair daha dikkat çekici destek, Benjamin'in makalesinin Baudelaire'in sanatın ortaya çıkardığı *correspondances*\* [iletişim-

192. "Über einige Motive bei Baudelaire", *ZFS* VIII, 1/2, 1939. Çevirisi *Illuminations*'ta yer alıyor (s. 159).

193. Benjamin, Baudelaire için üretken sürecin, sanatçının bütün gücüyle bertaraf etmeye çalıştığı şok travmalarıyla bir düelloya benzediğini ileri sürüyordu (*Illuminations*, s. 165).

\* *Flâneur* Fransızca'da aylak, amaçsız, işsiz, boş gezen, avare anlamına gelir. Benjamin *flâneur*'ü modern kent izleyicisinin gerekli figürü, amatör bir dedektif ve şehrin araştırmacısı olarak tanımlar. Dahası, onun *flâneur*'ü kentin ve kapitalizmin yabancılaşmasının bir işaretiydi. Benjamin'e göre, *flâneur*, tüketici kapitalizminin zaferiyle ölümünü buluşturdu. Lüks mağazalarla dolu 19. yüzyıl pasajları, sokak ile iç mekân arasında bir geçiş oluşturur; bu yüzden bu pasajlar, *flâneur* için kendisini evinde hissettiği mekânlardır. (ç.n.)

194. *A.g.e.*, s. 174.

195. Örneğin, Bayan Arendt'in *Illuminations*'taki Giriş yazısı, Benjamin'in bu görüşüne dayanmaktadır.

ler] anlayışını sürdürme girişimine gösterdiği ilgiydi. Benjamin esrarengiz bir şekilde, az çok şöyle anlatıyordu:

Baudelaire'in *correspondances* ile anlatmak istediği şey, krize dayanıklı bir temele oturmak isteyen bir deneyim olarak betimlenebilir. Bu deneyim ancak ritüel alan içerisinde mümkündür. Eğer o bu alanın ötesine geçerse, kendisini güzel olarak sunar. Güzel olanda, sanatın ritüel değeri ortaya çıkar. *Correspondances*, anımsamanın verileridir; tarihsel veriler değil de tarihöncesinin verileridir.<sup>196</sup>

Başka bir yerde de Benjamin, Goethe'nin *Urphänomene* [ilk fenomenler] dediği, tarih boyunca devamlılık gösteren ebedi biçimlere olan benzer ilgisini açığa vurmuştu.<sup>197</sup> Bütün bunlarda düşüncesinin teolojik kökenleri belirgin gibi görünüyor.

Yine de onun Marksizmle girdiği temas üzerinden daha da güçlenen düşüncesindeki tarihsel uğrak ayrıca anlaşılmalıdır. Baudelaire üzerine yazdığı aynı makalede, Benjamin, Horkheimer'in Bergson ile ilgili makalesinde yer alan savına benzer bir sav kullanarak, Bergson'u süregelen zaman [*endured time*] kavrayışından ölümü çıkarıp atması dolayısıyla eleştirir:<sup>198</sup> "Ölümün bertaraf edildiği *durée* [süre], bir sarmalın acınası sonsuzluğuna sahipti. Gelenek, *durée*'den atıldı. Deneyimden ödünç aldığı giysilerle kâsılarak yürüyen geçici bir anın (*Erlebnis*) en özlü kısmıdır o."<sup>199</sup> Ay-

\* Anımsamanın verileri olarak görülen iletişimler (*correspondances*), Benjamin'in Baudelaire'den aldığı bir kavramdır. Bu kavram Baudelaire'in kullandığı şiirsel düşüncenin bir kavramıdır. (ç.n.)

196. *Illuminations*, s. 184.

197. Bakınız: Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Tiedemann, kapsamlı bir şekilde, Benjamin'in, Goethe'nin *Urphänomene*'sinin *Umfunktionierung*'u (değişen işlevi) üzerine yorumda bulunur: *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, s. 59 ve sonraki sayfa.

198. Horkheimer, "Zu Bergsons Metaphysik der Zeit", *ZFS* III, 3, 1934.

\* Bergson felsefesinin temel kavramı olan *durée*, zaman ya da süreç, süre anlamlarına karşılık gelmektedir; bir zaman ve bilinç teorisi. Zamanın bilimden ve matematikten yakayı sıyrıldığını ifade eder. Zaman ona göre, mekanik değil, hareketli ve tamamlanmamıştır ve bu yüzden ölçümler işe yaramaz. Bergson bilimin ölçülebilir, doğrusal, homojen ve mekâna göre ayarlanmış zaman kavramının karşısına kendi zaman anlayışıyla çıkar. Ona göre, bir insan için zaman hızlanabilir ya da yavaşlayabilir ama bilim için aynı kalır. Bu zaman, doğrudan değil de dolaysız olarak deneyimlenebilen, bilinçte kesintisiz bir akış sergileyen, geçmiş, şimdi ve geleceğin ayrıştırılmayacağı biçimde birbirinin içine girdiği, heterojen geri dönüşü olmayan sürekliliği bir akışı ifade eder. (ç.n.)

199. *Illuminations*, s. 187.

rıca Tiedemann'ın işaret ettiği gibi<sup>200</sup>, *Urphänomene*, Goethe'deki doğadan Benjamin'deki tarihe aktarılmıştı. *Passagenarbeit*, bütün insan tarihi değil de, on dokuzuncu yüzyılın "ön tarihi" olacaktı. Hatta Benjamin'in "Geschichtsphilosophische Thesen"<sup>201</sup> [Tarih Felsefesi Üzerine Tezler] çalışmasında alıntılıdığı, Karl Kraus'un, "Köken [*origin*], hedeftir" söylemine yakınlığı, mutlaka Platoncu ya da Goetheci *Ur-form* [ilk-form] anlayışına geri dönme arzusu olarak anlaşılmalıdır. Köken (*Ursprung*) aynı zamanda yeni olan anlamına da gelebilir.<sup>202</sup> Benjamin için, mitin başlıca yönlerinden biri, tekrarlamalı, yaratıcı olmayan aynılığıydı; *Immergleiche* (her zaman aynı kalan), yabancılaşmış kapitalist toplumun yarattığı bu mitik duyarlılığın dikkat çekici özelliklerinden biriydi.

Benjamin'in düşüncesindeki statik bileşene vurgu yapanlara karşı adil olmak gerekirse, Benjamin'in yazdığı yazıların çoğunun, *correspondances* [iletişimler] anlayışıyla ilişkilendirdiği ritüel değere duyduğu bir tarz nostaljiyi açığa vurduğunu eklemekte fayda var.<sup>203</sup> Bu durum, "sanatsal olanın çoğaltılmasının krizi"<sup>204</sup> meselesine değindiği, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" makalesinin sonunda açıkça görülüyordu; ancak bu, *Zeitschrift*'teki eski makalesi "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı"nda daha da belirgindi. Bu makalesinde, Benjamin, Enstitü'nün kültür analizlerinde sıklıkla kullanılan "aura" kavramını geliştirmişti. Daha önce bahsedildiği gibi, aura, gerçek bir sanat yapıtını çevreleyen eşsiz haleydi. Aura, yapıta otantiklik veren *hic et nunc*'ın (burada ve şimdinin) özel anlamıydı. Aynı zamanda Benjamin, auranın, "bir uzaklığın, yine de yakın olabildiği uzaklığın, tek fenomeni olduğu" doğada var olduğunu ileri sürüyordu.<sup>205</sup> Sanatta da, bu yaklaşılamazlık niteliği, bir yapıtın aurasındaki asli öğeydi; ve bu sanatın orijinal olarak çıktığı ritüelle, büyülü bağlamla da ilişkiliydi. Bir sanat yapıtı bir kez çoğaltıldı mı, gerçek

200. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, s. 69.

201. *Illuminations*, s. 263.

202. Kraus'un kökenlere olan ilgisi için bakınız: Hans Mayer, *Der Repräsentant und der Märtyrer*, s. 51-52.

203. Fredric Jameson makalesini "Walter Benjamin, or Nostalgia" olarak başlıklandırmıştı: *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, Güz, 1969-Kış, 1970; Peter Szondi, "Hoffung im Vergangenen" adlı bir makale yazdı, *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum Sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt, 1963. Bu makalede, Szondi, Benjamin'in kendi ütopyasını geçmişte aradığını ileri sürüyordu.

204. "On Certain Motifs in Baudelaire", *Illuminations*, s. 189.

205. *A.g.e.*, s. 224.

sanat yapıtının bu eşsiz aurası korunamazdı; Adorno ve Krënek'in radyoyla ilgili tartışmalarında gördüğümüz gibi, müziğin de bir aurası olmasına rağmen, açıkçası Benjamin, müzik ya da drama-dan daha çok plastik sanatlara işaret ediyordu.

Aurayla ilişkilendirilen tarihöncesi, ritüel nitelik ne olursa olsun, Benjamin, aynı zamanda, *correspondances* anlayışını aşan auraya ait tarihsel öğeyi kabulleniyordu. Benjamin'e, "bir şeyin otantikliği, özsel varolma sürecinden deneyimlediği tarihe tanıklığına kadar, başlangıcından itibaren aktarılabilir olan her şeyin özüdür".<sup>206</sup> Daha sonra aynı makalesinde şöyle diyordu: "Bir sanat yapıtının benzersizliği, geleneksel doku içinde gömülü olduğundan ayrı düşünülemez."<sup>207</sup> Bu yüzden seri üretim [*mass reproduction*] çağında "aura temelli" sanatın sonu, sadece sanatsal *correspondances* anlayışının kaybı değil aynı zamanda *Erfahrung* kavramının da (geleneğe dayanan deneyimin de) sonu anlamına geliyordu. Modern toplumun kültürel kriziyle ilgili bu görüş konusunda, Benjamin'in Enstitü'deki meslektaşları hemfikir-di. Ayrıca, Benjamin'in, auranın yitip gitmesi üzerinden vardığı sonucu kabul ediyorlardı: "Otantikliğin ölçütü, sanatsal üretime uygulanabilir olmaktan çıktığı an, sanatın bütün işlevi tersine döner. Ritüele dayanmak yerine, başka bir pratiğe, yani politikaya dayanmaya başlar."<sup>208</sup> Tekniğin olanaklarıyla çoğaltmanın [yeniden üretim] ortaya çıkmasıyla birlikte, bir sanat yapıtının kült değerinin yerini, sergileme değeri [*exhibition value*] almıştı. Benjamin, bunun en iyi örneğinin film olduğunu iddia ediyordu.

Enstitü'nün diğer üyelerinin, özellikle de Adorno'nun Benjamin ile hemfikir olmadığı şey, bu değişimin etkilerinin değerlendirilmesiydi. Her şeyden önce, onlara göre sanat, her zaman politik bir işleve sahipti: Mevcut koşullarca engellenen "başka" bir topluma dair öngörü tasavvuruydu bu. O dönem onların korktukları şey, kitle sanatının, geleneksel olarak "olumsuz" işlevine taban tabana zıt yeni bir politik işleve sahip olmasıydı. Tekniğin olanaklarıyla çoğaltılabildiği çağda sanat, bunlara yönelen kitleleri [*mass audience*], statükoyla uzlaştırmaya hizmet ediyordu. Bu konuda Benjamin farklı düşünüyordu. Çünkü Benjamin, auranın kaybolmasına üzülmürken, paradoksal olarak da politikleşmiş, ko-

206. A.g.e., s. 223.

207. A.g.e., s. 225.

208. A.g.e., s. 226.

lektif sanatın ilerici potansiyeli konusunda umutlanmaya devam ediyordu. Burada bir kez daha Benjamin, film endüstrisiyle kişisel olarak yaşadığı moral bozucu deneyimlerine rağmen, sinemanın devrimci işlevine ilişkin hâlâ iyimser olan Brecht'in ardından gidiyordu.<sup>209</sup> Benjamin bunu şöyle ifade ediyordu:

Sanatın teknik olanaklarla çoğaltılması, kitlelerin sanata karşı tepkisini değiştiriyor. Picasso'nun resmine karşı gerici tutum, Chaplin'in bir filmine karşı ilerici tepkiye dönüşüyor. İlerici tepki, uzmanın yönelimiyle görsel ve duygusal beğenin doğrudan samimi kaynaşması üzerinden betimlenir... sinemada izleyicilerin eleştirel tutumları ile alıcı tutumları çakışır.<sup>210</sup>

Üstelik Adorno, her zaman izleyici ya da dinleyici tarafına yoğunlaşmayı isterken (Adorno'nun gerçek estetik alımlamaya ilişkin *praksise* vurgu yaptığından zaten bahsetmiştik), Benjamin, vakit geçirmenin olumlu sonuçlarına daha sıcak bakıyordu: "Tarihin dönüm noktalarında, algıya ait insani aygıtla yüz yüze gelen görevler... salt düşünmeyle tek başına çözülemez. Bu görevlerin üstesinden yavaş yavaş, alışkanlıkla gelinir... Vakit geçirirken bazı görevlerin üstesinden gelmek, çözümlerinin bir alışkanlık meselesi haline geldiğini kanıtlar."<sup>211</sup> Bu kabul temelinde, Benjamin, faşistlerce "politikanın estetikleştirilmesi" dediği şeye bir karşılık olarak, sanatın, Komünist politikleştirilmesine çağrıda bulunarak makalesine son veriyordu.<sup>212</sup>

Adorno, gördüğümüz gibi, çok umutlu değildi ve "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens" [Müzikteki Fetiş Karakter ve Dinlemenin Gerilemesi] makale-

209. Brecht, 1931'de *Dreigroschenoper*'in [Üç Kuruşluk Opera] film versiyonuyla hayal kırıklığı yaşamıştı. Bu deneyimden yola çıkarak Brecht, entelektüellerin kendilerinin proleterleştirildiklerini ileri sürmüştü; bu, Benjamin'in 1934'te yazdığı ve *Versuche über Brecht* yapıtında yayımladığı "Der Autor asl Produzent" makalesinde kullandığı bir temaydı. Burada Benjamin, Kurt Hiller'in ve aktivistlerin önerdiği türden bağımsız entelektüel (*Logokratie*) kavramını gerici bularak eleştiriyordu. Çıkarımlarla Benjamin, aynı zamanda işçi sınıfının popüler kültürünün avangard sanatına karşı çıkan Adorno'nun estetiğindeki eğilimi sorguluyordu. Makalesini, "devrimci mücadele, kapitalizm ile (aktivistlerin anahtar kelimesi olan) *Geist* arasında meydana gelmez; ancak kapitalizm ile işçi sınıfı arasında meydana gelir" diyerek bitirmişti (Versuche über Brecht, s. II 6).

210. *Illuminations*, s. 236.

211. *A.g.e.*, s. 242.

212. *A.g.e.*, s. 244.

sinde, Benjamin'e yanıt veriyordu. Benjamin şunları yazarak, aradaki anlaşmazlığı gidermeye çalışmıştı: "Çalışmamda, sizin açıkça olumsuz momentleri ön plana çıkardığınız kadar, ben de olumlu momentleri açık bir şekilde ifade etmeye çabaladım. Sonuç olarak, çalışmamın zayıf olduğu yerde sizin çalışmanızın gücünü fark ettim."<sup>213</sup> Daha sonra Benjamin sesli filmin, sinemanın devrimci potansiyelini baltaladığını ileri sürdü ve Adorno'ya sesli filmin etkileriyle ilgili ortak bir çalışma önerdi. Ne var ki bu, Benjamin'in ölümünden dolayı hiçbir zaman gerçekleşemedi. Enstitü'nün kırklarda kitle kültürüyle ilgili, şimdi ele alacağımız, daha sonraki çalışmasına, onun analizinin iyimser tonu hâkim değildi. Bu çalışmanın özü, Benjamin'in daha erken bir dönemde yaptığı ve şimdilerde çok bilinen (çok daha sonraları Marcuse'nin, *Tek-Boyutlu İnsan* çalışmasını bitirmek için kullandığı) şu yoruma daha yakındı: "Sırf umudu olmayanlar uğruna umut bize verilmişti."<sup>214</sup>

Kırklarda Enstitü'nün pek çok üyesi, kendini Amerikan popüler kültürünü araştırmaya adanmıştı. 1941'de *Studies in Philosophy and Social Science*, Columbia'daki Lazarsfeld'in Office of Radio Research'ü ile koordinasyon halinde, kitle iletişimiyle ilgili özel bir sayı çıkardı. Horkheimer'in, İngilizce yayımlanan, Eleştirel Teori'nin ilkelerinin en özlü yeniden ifadesini içeren "Notes on Institute Activities" [Enstitü'nün Faaliyetleriyle İlgili Notlar] makalesi dergide başı çekiyordu. Lazarsfeld, onların uyumlu özelliklerine vurgu yapan "Administrative and Critical Communications Research" [İdari ve Eleştirel İletişimler Araştırması] ile ilgili bir karşılaştırmayla katkıda bulunmuştu. Diğer makaleler Herta Herzog, Harold Lasswell, William Dieterle, Charles A. Siepmann ve Adorno'ya aitti.<sup>215</sup> Daha sonraki sayıda, yani *Studies* dergisi-

213. *Briefe*, c. II, s. 798. Adorno'nun, Benjamin'in durumunun sağlamlığıyla ilgili kuşkuları vardı. *Briefe*'e (c. I, s. 16) yazdığı Giriş kısmında, durumunu "saldırganla özdeşim" olarak adlandırıyor. "Saldırganla özdeşim", klasik psikanalitik savunma mekanizmasının bir ifadesiydi. Bakınız: Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, New York, 1966, s. 109 ve sonraki sayfa.

214. Bu ifadeler, Benjamin'in Goethe'nin *Wahlvenvandschaften*'i ile ilgili çalışmasında yer alıyordu (*Neue Deutsche Beiträge*, II, I, Nisan 1924) ve *One-Dimensional Man*'den alıntılanmıştı (Boston, 1964, s. 257).

215. Herta Herzog, "On Borrowed Experience: An Analysis of Listening to Daytime Sketches"; Harold Lasswell, "Radio as an Instrument of Reducing Personal Insecurity"; Charles A. Siepmann, "Radio and Education"; Adorno, George Simpson'in asistanlığıyla, "On Popular Music". Bu çalışmaların hepsi SPSS'de yayımlandı: IX, I, 1941.



nin yayımlanan son sayısında, Horkheimer, (çoğu niteliğini Enstitü'nün bu alandaki çalışmasını değerlendirmemize çoktan dahil ettiğimiz) Mortimer Adler'in *Art and Prudence* [Sanat ve Sağduyu] çalışmasını kitle kültürüne genel bir saldırı için fırsat olarak kullandı.<sup>216</sup>

Kitle kültürünün analiziyle kapsamlı bir şekilde uğraşan Enstitü üyesi ise Leo Löwenthal'dı. 1929 gibi erken bir tarihte, Löwenthal, *Volksbühne* için hem Berlin hem de Frankfurt'ta düzenli olarak tiyatro eleştirisi ve estetik sorunlar hakkında yazılar yazdı. *Zeitschrift*'teki ilk makaleleri öncelikli olarak Ibsen ve Meyer gibi, edebiyat alanındaki kişiler üzerine olmasına rağmen, Löwenthal, aynı zamanda savaş öncesi Almanya'da Dostoyevski'nin okur kitlesi hakkındaki makalesinin gösterdiği gibi, üst kültürün popüler alınlanmasıyla da ilgileniyordu. Kırklarda, ilgisini popüler sanatla ilgili daha doğrudan örneklerle yöneltti. Löwenthal, ona sekreterlik ve ofis asistanlığı sağlayan Lazarsfeld'in projesi yardımıyla, Philadelphia'da haber yorumcuları ve haber programlarıyla ilgili analizler yürüttü ancak bunlar el yazması olarak kaldı. Löwenthal aynı zamanda, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Almanya'da popüler biyografilerin içerik analizini yaptı; bu çalışma yıllar sonra, Marcuse için hazırlanan bir *Festschrift*'te [Armağan Kitap] yayımlandı.<sup>217</sup> Onun Amerikan dergilerindeki biyografilerle ilgili benzer değerlendirmesi, Lazarsfeld'in *Radio Research: 1942-1943* [Radyo Araştırması: 1942-1943] çalışmasında yayımlandı.<sup>218</sup> Löwenthal aynı zamanda, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde *Kulturindustrie* (Kültür Endüstrisi) üzerine bir makalenin yazılmasına temel teşkil eden tartışmalara katkıda bulundu. Gerçekten de, kırklar boyunca ve Enstitü'yle yolları ayrıldıktan sonraki dönemde, Löwenthal, kitle kültürüyle ilgili incelemesine devam etti; sonunda 1961'de, makalelerinden oluşan bir derleme olan *Literature, Popular Culture, and Society* [Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum] çalışması yayımlandı.

216. Horkheimer, "Art and Mass Culture", *SPSS*, IX, I, 1941.

217. Leo Löwenthal, "German Popular Biographies: Culture's Bargain Counter", *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Der. Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr., Boston, 1967.

218. Löwenthal, "Biographies in Popular Magazines", *Radio Research: 1942-1943*, Der. Paul F. Lazarsfeld ve Frank Stanton, New York, 1944. Daha sonra Löwenthal'ın *Literature, Popular Culture, and Society* çalışmasında "The Triumph of Mass Idols" olarak yayımlandı.

Enstitü'nün kitle kültürü kavrayışına ışık tutacakları için, burada, Horkheimer California'ya taşındıktan sonra Löwenthal ile yazışmalarının bir bölümüne yer vermek faydalı olacaktır. 3 Şubat 1942'de Löwenthal, dergi biyografileri üzerine yazdığı sonraki makalesiyle ilgili şunları söylüyordu:

Bir yandan kitleler için tarihsel bilgi, bir yalanlar ağı, en önemli olguların ve kişilerin saçma birikim ağı haline gelirken, aynı kitlelerin, bu insanlarla ve onların "tüketim" biçimleriyle ilgilenmeleri, onların masum [insanca] bir yaşama duyulan özlemini gösteriyor... Sürekli değişiklikler, dönüşümler, makineler ve kurumlar tarafından insanın ve doğanın aralıksız işlenmesi anlamında bütün o üretim fikrinin çoğunluğun bilinçdışı için, hatta bilinçli hayatı için nefret uyandıran bir hale nasıl geldiğini kendi iç yaşamımdan çıkarabilirim. Bir bağlamda, önceki sene çalıştığım Alman biyografileri ve Amerika'ya özgü materyaller, tam anlamıyla bir bütün oluşturuyor. İlki [Alman biyografileri], derin metafizik ve meta-psikolojik fantazmagorilerin büyüleyici ağı üzerinden tarihi çarpıtırken; ikincisi [Amerika'ya özgü materyaller] ise tam tersine, tarihi ciddiye almak yerine, onunla alay ediyor. Fakat her ikisi de, olumlayıcı bir biçimde karşısında durduğumuz, insan kavramının çarpıtılmış ütopyasını temsil ediyor; yani her ikisi de, gerçek, yaşayan ve varolan bireyin koşulsuz önemine işaret ediyor: haysiyet, mutluluk.

Birkaç ay sonra Horkheimer Löwenthal'a yazdığı mektuplarından birinde makaleden bahsetti. 2 Haziran'da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki kendi çalışmasına işaret ederek şöyle yazmıştı:

Özellikle "tekrarlama" ile ilgili paragraflarınızdan memnun kaldım. Bu kategori, bütün kitapta en belirleyici rolü oynayacaktır. Yaşamdaki ve sanattaki ebedi tekrarlamaya karşı başkaldırıdan yoksun olma dediğiniz şey, sizin satır aralarındaki asıl konunuza ve kitabımızın temel kavramlarından biri haline gelecek olan modern insanın boyun eğişine işaret ediyor... İnsanları üretimden çok mahremiyet ve tüketim alanına ilgi duydukları için suçlayamayız. Bu özellik ütopyacı bir öğeyi içermektedir; ütopyada üretim belirleyici bir rol oynamaz. Ütopya bolluk bereket ülkesidir. Bana öyle geliyor ki, sanatın ve şiirin her zaman tüketime yakınlık göstermesi derin bir anlama sahip.

14 Ekim'de Horkheimer, makaleyi tartışarak mektubunun büyük bir kısmını Löwenthal'a ayırmıştı:

Pasifliğe karşı eylemi, tüketim alanına karşı üretim alanını çok fazla vurguluyorsunuz. Okurun yaşamının, yaptığı şeyle değil de edindiği

şeyle programlandığını ve yönetildiğini söylüyorsunuz. Ancak gerçek şu ki, yapmak ve edinmek, bu toplumda aynı anlama gelmektedir. Boş zamanında insanı yöneten mekanizmalar, çalıştığında onu yöneten mekanizmalarla kesinlikle aynıdır. Hâlâ bugün tüketim alanındaki davranış kalıplarının anlaşılması için kilit noktanın, sanayideki insanın durumu, fabrikadaki programı, ofis ve çalışma yerinin düzeni olduğunu söyleyecek kadar ileri gideceğim. Tüketim bugün ortadan kaybolma eğilimdedir ya da yeme, içme, bakma, sevmeye, uyuma "tüketim" haline geldi. Ya da, tüketim zaten insanın hem atölyenin içinde hem de dışında bir makine haline gelmesi anlamına geliyor mu demeliyim?

Bir kahramanın nasıl büyüdüğünü ve yaşlandığını, bir savaşın nasıl başladığını ve bittiğini vesaireyi sadece göstermek için, bu kahramanın yaşamının birkaç yılı, bir iki dakika süren kısa kısa çekimlerle canlandırıldığında, bu korkunç sahneleri, bu filmlerden hatırlayacaksınız. Bir [insan] varoluşunun, şematik olarak karakterize edilen, birkaç üstünkörü momente indirgenmesi, insanlığın yönetim unsurları halinde parçalanmalarını simgeliyor. Farklı dalları içerisinde kitle kültürü, Bergson'un doğru bir biçimde "durée" dediği, insanın kendi varlığı konusunda aldatıldığı olgusunu yansıtır. Bu durum, hem kitleler hem de biyografilerin kahramanları için geçerlidir... Kitle kültüründeki karşı eğilim, ondan kaçışta gösterir kendini. İnsanın uyanık olma durumu, bugün bütün ayrıntılarıyla düzenlenirken, gerçek kaçış uyku durumunda olma ya da deliliktir; ya da en azından bir çeşit eksiklik ve zayıflıktır. Bu filmlere gelen itirazları, yapılan çok sert eleştirilerde bulamayız; ancak insanların [sinemadan] içeri girmelerinde ve uyumalarında ya da sevişmelerinde buluruz.

Son olarak Löwenthal, 22 Ekim tarihli mektubunda Horkheimer'in savlarına karşılık veriyordu:

Sinema filminde, bir yaşam hikâyesinin montajı hakkındaki görüşünüz, benim için bilhassa açıklayıcı oldu; çünkü bu görüşünüz, çocukluk ve erişkin yaşamın zorluğunun ve kırılmalarının izole edilmiş ve bölük pörçük ardışıklığıyla ilgili gözlemimi daha çok aydınlattı. Bütün bunların aynı zamanda sevgisizlik kavramıyla bağlantısı var gibi görünüyor; çünkü sevginin ölçütü, devamlılıktır ve bu, hiçbir zaman kabul edilmeyen bir fenomendir. Kitle kültürü, hem sekse hem de sevgiye karşı tam bir komplodur. Seyircilere devamlı olarak ihanet edildiği ve sadistçe kurnazlıklarla gerçek zevkin onlardan çalındığı yönündeki gözleminizle çok isabetli bir tespitte bulunduğunuzu düşünüyorum. Bu sadizm, psikolojik ve fizyolojik olarak "Vorlust"u [ön arzu, şehvet] engelleyen özel bir işleve sahiptir. Örneğin, "Holiday Inn" filmindeki dans sahnesi, en yeni görüntülerden biri: Burada bir çift bir saray dansı [*menüet*] yapıyor; ancak bu saray dansı daha şehvetli bir hal aldığı anda ve tam

dans eden çiftin öpüşeceği beklenirken, tatlı ve melodik müzik anında kesiliyor ve kelimenin tam anlamıyla neredeyse dansçıları iğdiş eden caz, bu müziğin yerini alıyor. Bu durum, Teddie'nin [Adorno'nun] iğdiş etme ile caz arasındaki bağlantı hakkında bir zamanlar yazdığı aydınlatıcı düşüncelerle son derece uyum içindedir.

Enstitü'nün, kitle kültürü eleştirisinin birçok özelliği, bu karşılıklı yazışmalarda belirgin hale gelmektedir. Örneğin, Enstitü'nün gerçek mutluluk konusuna duyduğu ilgi gün gibi ortadaydı. Popüler kültürün daha muhafazakâr eleştirmenlerinin tersine, Frankfurt Okulu, maddi kaygıların haricinde kendinde bir amaç olarak üst kültürü savunmayı reddetmişti. Kitle kültürü analizine ufuk açıcı katkısını Enstitü'nün çoğunlukla kabul ettiği Nietzsche gibi, Horkheimer ve meslektaşları da, maddi yaşamın ötesindeymiş gibi görünen aşkın kültür kavramı ile psikolojik çilecilik arasında gizli bir bağlantı olduğunu fark etmişti. Onlar, kitle kültürüne karşı çıkarken bağnazca bir tutum içerisinde olmalarından dolayı Aldous Huxley gibi yorumcuları eleştiriyorlardı.<sup>219</sup> Aynı sertlikle, Jose Ortega y Gasset gibi, elitist düşünürlerin nostaljik özlemlerine de karşı çıkıyorlardı. "Nostalji hakkı, aşkınsal bilgi hakkı, tehlikeli bir yaşam hakkı onaylanamaz" diye yazmıştı Horkheimer. "Kitle kültürüne karşı mücadele, ancak kitle kültürünün toplumsal adaletsizliğin devamlılığıyla ilişkisinin gösterilmesine bağlıdır."<sup>220</sup> 1937'de, Marcuse'nin ileri sürdüğü gibi, maddi dayanağından kültür yaşamının tecrit edilmesi, maddi temelde varolan örtük eşitsizlikler konusunda insanı ikna etmeye hizmet etmişti; idealist, burjuva kültürü bu anlamda "olumlayıcı"ydı.

Ayrıca mektupların gösterdiği bir diğer şey, bütün Marksist eğilimlerine rağmen, Enstitü'nün geleneğe ne kadar çok değer verdiğiydi. Daha önce gördüğümüz gibi, Adorno Schönberg'in görüldüğü kadarıyla devrimci olan müziğindeki geleneksel bileşeninden bahsetmiş ve Benjamin, geleneği bir sanat yapıtının aurasının bir parçası olarak görmüştü. 22 Ekim tarihli mektubunda Löwenthal, "sevginin ölçütü" olarak sürekliliğe işaret etmişti; bu, kitle kültürünün insanı *durée*'den mahrum bıraktığı yönündeki, Horkheimer'in önceki mektubunda yer alan iddiasını takip eden bir gözlemdi. Bu-

219. Adorno, *Prisms*, s. 103-104. Bu, Enstitü'yü gerçeklerden kaçan anlayışı eleştirdiği için püriten [bağnaz] olarak adlandıran Edwar Shils ("Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture", *Sewanee Review* LXV, 4, Güz, 1957) gibi eleştirmenlerin analizine karşı çıkmaya yarıyordu.

220. *Prisms*'tan alıntılanmış: s. 109.

nunla birlikte, burada dikkat edilmesi gereken nokta, Enstitü'nün "gelenek"ten anladığı şeyin, Aydınlanma düşüncesinin kavradığı gibi "ilerlemenin" sürekliliğinden çok farklı bir şey olduğuydu. Bu, birazdan ele alacağımız *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yanı sıra, daha önceki bölümde incelediğimiz "Autoritärer Staat" makalesinde açıkça ortaya konuyordu. Gelenek, sözde "ilerleme" tarafından tahrip edilmiş, Enstitü üyelerinin *Erfahrung* olarak adlandırdıkları entegre olmuş bir tür deneyime işaret ediyordu.

Bu mektupların gösterdiği bir diğer şey ise Frankfurt Okulu'nun analizi üzerinde kişisel deneyimlerin etkisiydi. Eleştirel Teori, böylesi bir bağlantının var olduğunu reddetmeyecekti. Horkheimer'ın Freud üzerine yazdığı mektuptaki gibi, "bir yapıt ne kadar büyükse somut tarihsel koşula o denli dayanırdı".<sup>221</sup> Onlar, zengin kültür mirasının sunduğu bütün şeylerle donatılmış olan Orta Avrupa mültecileri olarak, yeni ortamlarının daha az kültüre sahip atmosferinde kendilerini kaçınılmaz olarak huzursuz hissedeceklerdi. Bazen bu yabancılaşma, popüler Amerikan kültüründeki kendiliğinden unsurlara tepkisizlik anlamına geliyordu; örneğin, Adorno'nun caza karşı devam eden düşmanlığı, belirli bir *a priori* duyarsızlıktan mustarıpti. Ancak aynı zamanda bu yabancılaşma, Enstitü'yle bu kültür arasına, Enstitü'nün kitle kültürünü gerçek demokrasiyle bir tutmasını engelleyen, paha biçilmez, eleştirel bir mesafe koyuyordu. Marcuse'nin modern kültürün sözde özgürleşmesini betimlemek için yıllar sonra geliştirdiği "baskıcı yüceltme-giderme"<sup>222</sup> kategorisi, Enstitü üyelerinin kişisel deneyimlerinde embriyo halindeydi. Alternatif bir kültür ortamını tanıyan Enstitü üyeleri, kültür endüstrisinin sağladığı kalp paralarla, *promesse de bonheur*, yani mutluluk vaadini takas etmeye hiç niyetli değillerdi.

Adorno'nun daha sonra anlatacağı gibi<sup>223</sup>, "kültür endüstrisi" ifadesi anti-popülist çağrışımlarından dolayı *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışmasında Horkheimer ve kendisi tarafından seçilmişti. Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü karşısındaki hoşnutsuzluğunun sebebi, demokratik olması değil, tam olarak demokratik olmamasıydı. "Popüler" kültür kavramının, ideolojik olduğunu ileri sürüyorlardı; kültür endüstrisi, gerçek şeyden ziyade kendiliğinden olmayan, şeyleştirilmiş, sahte bir kültürü yönetiyordu.

221. İngilizce orijinalinde 3. Bölüm, s. 102'ye bakınız.

222. Marcuse, *Eros and Civilization*, s. ix.

223. Adorno, "Resume über Kulturindustrie", *Ohne Leitbild*, Frankfurt, 1967, s. 60.

Yüksek ve düşük kültür arasındaki eski fark, kitle kültürünün "biçimlendirilmiş barbarlığında"<sup>224</sup> yok olup gitmişti. Klasik sanatın en "olumsuz" örnekleri bile, Marcuse'nin daha sonra "tek-boyutlu" cephesi diyeceği şeye gömülmüştü. Bir zamanlar protesto anlamına gelen trajedi, şimdi teselli demektir. Sanat diye kabul edilenlerin neredeyse hepsinin, bilinçaltına gönderdiği gizli mesaj [*subliminal message*], teslimiyet ve uyumluluktur.

Diğer pek çok alandaki gibi Enstitü, özerk bireyin korunması hakkındaki liberal palavranın, toplumsal değişim tarafından hükümsüz kılındığına inanıyordu. Kant, sanatı, şekilci bir tarzda "maksatsız maksatlı oluş" olarak tanımlamıştı; ancak modern dünyada sanat, "amaçlar için amaçsızlık" haline gelecekti; amaçlar piyasa tarafından yönlendiriliyordu.<sup>225</sup> Benjamin'in dinlenme ve eğlence [*diversion*] olarak savunduğu popüler sanat bile, Adorno ve Horkheimer'a göre kuşkuyla bakılması gereken bir pratikti: Boş zaman, çalışmanın başka araçlarla sürekliliği idi. Kültür endüstrisinin izin verdiği tek kahkaha, diğerlerinin şansızlığına gülüp geçenin, yani *Schadenfreude*'nin alaycılığıydı. Baskının yerini yüceltme almıştı, arzu sadece inkâr edilmek için tahrik edilmişti; kısacası kitle kültürü, Thantalos ritüelinin ardına düşüyordu.<sup>226</sup>

Enstitü gittikçe, kitle kültürünün, eski çağlarda uygulanan basit egemen yöntemlerden daha kurnazca ve etkili biçimde insanları köleleştirdiğini hissetmeye başladı. Tikelin ve evrenselin yanlış uyumu, kurbanlarını pasif kabul halinde uysallaştırdığından dolayı, bir bakıma, toplumsal çelişkilerin çatışmasından daha da kötüydü. Toplumdaki aracı güçlerin gerilemesiyle, olumsuz direnmenin gelişme fırsatı ciddi bir şekilde azalmıştı (burada Enstitü, toplumsallaşma sürecinde ailenin rolünün azalmasıyla ilgili daha önceki çalışmalarından yararlanmıştı). Üstelik teknolojinin yayılması, Avrupa'da otoriter devletlerin kontrolünü artırmasına yardım ederken, Amerika'da kültür endüstrisine hizmet ediyordu. Horkheimer ve Adorno'ya göre, baskı makinesi Reform hareketi için ne idiye, radyo da, faşist için aynı şey demektir.

Kısacası, Marcuse'nin *Tek-Boyutlu İnsan* çalışmasının bilinen bütün kötümserliği, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki kültür en-

224. Bu terim, asıl olarak Nietzsche'ye aittir. Adorno ve Horkheimer'dan alıntılanmıştır: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947. s. 153.

225. A.g.e., s. 187.

226. A.g.e., s. 166-167.

düstrisi makalesinde öncelenmişti. Horkheimer ve Adorno'nun kitle kültüründe görebildikleri olumsuzlamaya ilişkin tek belirti, onlara göre tinsel sanatta değil, bedensel sanatta yatıyordu: Örneğin, tamamıyla şeyleşmiş bedeninin, nesneleşmeyi aşırı uca taşıyarak ve böylece şimdiye dek gizlenmiş olanı ortaya çıkararak, kitle sanatının meta özelliğinin üstesinden gelme yeteneğini içinde barındıran sirk oyuncusu gibi.<sup>227</sup> Bunun dışında Enstitü, dönüştürülmüş bir gelecek için bütün olasılıkların ortadan kalkmasından korkuyordu; Benjamin'in anısına hazırlanan kitaptaki makalelerin, hâlâ bir olasılık olarak bahsettikleri "tarihin sürekliliğindeki patlama haricinde".

Birçok yönden Enstitü'nün kitle kültürü eleştirisinin ve Amerikan [toplumdaki] otoriteryan potansiyele ilişkin analizinin; bu ülkede yaptığı bütün çalışmaların Amerikan entelektüel yaşamı üzerinde büyük etkisi oldu.<sup>228</sup> Otuza yazılan teorik makalelerin tersine, çalışmaların çoğunun İngilizce yazılması, bu etkinin açık nedenlerinden biriydi. Ancak daha da önemlisi, bu çalışmalar, Amerikalıların, Tocqueville'den beri yabancı ziyaretçilerin kitle demokrasisinin etkileri hakkında yaptığı bu korkunç kehanetlerin gerçekleşmesinden korkmaya başladıkları bir zamana denk gelmişti.<sup>229</sup> İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, Robert Park ve onun Chicago Üniversitesi'ndeki öğrencisi Herbert Blumer gibi sosyologlar, genel olarak toplumdan uzak ve daha umut verici sonuçlarla birlikte, kitle toplumuyla ilgili temel çalışmalarla ilgilenmişti. Ancak kırkların ortasında, bu tarz analize duyulan ilgi, hem akademik topluluk içerisinde hem de dışında büyümüştü. Clement Greenberg ve etkileyici dergisi *Politics* aracılığıyla Dwight MacDonald, daha geniş bir okur kitlesi çevresinde kitle kültürü eleştirisini yaymaya başladı. David Riesman gibi sosyologlar aynı

227. A.g.e., s. 170. Marcuse, olumlayıcı kültür üzerine yazdığı makalesinde aynı örneği kullanmıştı (*Negations*, s. 116). Burada Marcuse, "İnsanın acı çekerken, şeyleşmeye karşı en aşırı şeyleşmeyi kazandığını" söylüyordu. Marcuse, bu fikri, aynı zamanda Sartre'da da buluyordu ve şu makalesinde bundan bahsediyordu: "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le méant*", *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3, Mart 1948.

228. Bu konu hakkında geniş bir tartışma için şu makaleme bakınız: "The Frankfurt School in Exile", *Perspectives in American History*, c. VI, Cambridge, 1972.

229. Kitle kültürüyle ilgili eleştirinin bir tarihi için bakınız: Leon Bramson, *The Political Context of Sociology*, Princeton, 1961; William Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill., 1959; Bernard Rosenberg ve David Manning White, *Mass Culture: The Popular Arts in America*, Londra, 1957; Löwenthal'ın *Literature, Popular Culture, and Society*'deki makalesi.

meselelerle ilgili akademik farkındalığı artırdı.<sup>230</sup> Richard Hoggart aynı şeyi Atlantik'in öbür tarafında İngilizce konuşan okurlar için yaptı.<sup>231</sup> İlk defa, popüler kültür, muhafazakâr bir yönden değil de radikal bir yönden eleştiriliyordu. Tam da bu noktada Enstitü'nün ve Fromm gibi ilk üyelerin etkisi, eleştiriye derinlik ve zenginlik katma konusunda önemli rol oynamıştı ve bu etki çoğunlukla kabul görmüştü.

Radikal eleştiri içerisinde önemli olan, onun kapalı bir şekilde ima edilen politik fikirleriydi. Enstitü'nün odak noktasının alt-yapıdan üstyapıya doğru kaymasını, Enstitü'nün ilk döneminde bağlı olduğu ideallerden bir kopuş olarak yorumlamak yanlış olacaktır. Geleneksel, "negatif" kültürün çöküşü, tek başına entelektüellerin bir meselesi değildi. Kitle kültürü, politik totaliteryanizmin tohum yatağıydı. Kültür ile politika arasındaki arabulucu mekanizmalar, Horkheimer ve çevresindekilere göre, en iyi şekilde psiko-sosyal terimlerle açıklanabilirdi. Onların popüler kültür çalışmaları bu yüzden, kırklarda yürüttükleri, Amerika'da otoriter potansiyelle ilgili araştırmalarıyla bağlantılıydı. Bu araştırmalar, her zaman Eleştirel Teori'nin daha geniş kabüllerine dayanmalarına rağmen, öncelikli olarak psikolojik analizler olarak tasarlanmışlardı. Bu teorik öncüller, Amerikan yorumcular tarafından nadiren anlaşıldığından, "Studies in Prejudice" çoğunlukla psikolojik bir çalışma olarak görülüyordu. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, bu sanıldığı gibi doğru değildi. Adorno'nun 1935'te Benjamin'e anlattığı gibi, burjuva birey, sadece diyalektik bir *Durchgangsinstrument*'ti (geçiş aracıydı); bütünlük, merkezi bir gerçeklik olarak kaldı. Eğer kitle kültürü ve psikolojik otoriteryanizm çalışmalarında Enstitü, sıkışmış bireye son çare olarak başvurmuş gibi görünüyorduyorsa, bu sadece, araştırdıkları ütopyacı alternatif hiçbir yerde korunamadığı ancak kültürel olarak dışlanmışların "sakatlanmış yaşamlarında"<sup>232</sup> korunduğu içindi.

230. Örneğin bakınız: David Riesman, *The Lonely Crowd*. Bu çalışma, Reuel Denny ve Nathan Glazer işbirliğiyle yazıldı (New Haven, 1950). Yazarlar, Löwenthal'ın popüler biyografiler hakkındaki çalışmasının etkisini açıkça kabul ediyordu (s. 239).

231. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Londra, 1957. Dwight Macdonald'ın kitle kültürüyle ilgili makalelerinin birçoğu, şu çalışmasında toplanmıştır: *Against the American Grain*, New York, 1962.

232. Adorno, *Minima Moralia*'nın alt başlığında kendi hayatını, "*beschädigten*" [sakat] bir varoluş olarak isimlendirmişti.



## Enstitü'nün 1940'lardaki Ampirik Çalışmaları

Çalışmanın asıl konusu, oldukça yeni bir kavramla, otoriter insan tipi dediğimiz bir "antropolojik" türün yükselişiyle ilgili.

Max Horkheimer

Savaş yılları, Enstitü'nün hedeflerini yeniden ciddi şekilde değerlendirmesine ve kurumsal yapısını aşamalı olarak yeniden tanımlamasına neden oldu. Horkheimer'in California'ya taşınmasını gerektiren, dolaşım sisteminden kaynaklanan hastalığı ve diğer Enstitü üyeleri giderek devlet hizmetine daha fazla dahil oluyordu ve bu, Enstitü'nün 1934'ten beri Columbia ile kurduğu türden bir ilişkinin artık mümkün olamayacağı anlamına geliyordu. Üstelik üniversitenin Sosyoloji Bölümü içerisinde yeni oluşan iç faktör, gelecekte olası bir musibete yol açacaktı. Robert MacIver'in önderliğindeki bölümün daha spekülâtif kanadı ile Robert Lynd etrafında toplanan ampirik odaklı meslektaşları arasındaki kontrol mücadelesi, büyük ölçüde bu ikincilerin lehine çözülmüştü. Ya da en azından Löwenthal'ın Horkheimer'a yazdığı 23 Ocak 1942 tarihli mektup öyle diyordu. Dolayısıyla, beklenene üzere Horkheimer, savaş dolayısıyla ve hastalığı yüzünden Enstitü'nün Columbia ile bağlarının kopmasını kabul etmeye istekliydi. Aslında, Mayıs 1941 gibi erken bir tarihte, Lynd ile MacIver arasındaki çatışmanın çözülmesinden önce, Horkheimer, Löwenthal'a Columbia ile devam eden ilişkinin sonuçları

hakkındaki kararsızlığını dile getirdi.<sup>1</sup> Enstitü yönetimi, kurumsal bir kimlik sürdürme ihtiyacının farkında olsa da, aşırı kurumsallaşmanın yol açacağı olası tıkanıklık konusunda her zaman bir endişesi vardı.

Gene de savaşın sona ermesiyle birlikte, Enstitü'nün Morning-side Heights'ta kalmasını sağlayacak bir girişimde bulunuldu. Horkheimer'in hastalığı, 1944-1945 yıllarında uzun bir süre için New York'a dönmesine izin verecek şekilde, daha az endişe verici bir hal almıştı. Marcuse gibi bazı Enstitü üyeleri, devlet işlerinde kalmayı seçmiş olsalar da, diğerleri akademik hayata geri dönme-ye can atıyordu. Columbia [Üniversitesi] çevresinde, Enstitü'yü belli bir kapasitede canlı tutma umudu hâlâ mevcuttu. İronik bir şekilde, Enstitü'nün bağlantısını yeniden oluşturmaya yönelik asıl çaba, ampirik sosyologlar safından geldi. Office of Radio Research'ü yeni kurulmuş Bureau of Applied Social Research'e<sup>2</sup> [Uygulamalı Toplumsal Araştırma Bürosu] dönüştüren Paul Lazarsfeld, Enstitü'yü bürosuyla bütünleştirmeyi önerdi. Adorno'yla yaptığı işbirliği savaştan önce başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen, Lazarsfeld, Eleştirel Teori'nin, kendisinin yarattığı bir tarz olan "yönetimsel araştırma" ile etkileşim içerisinde olabileceği konusunda iyimserdi.<sup>3</sup> Theodore Abel ve Robert Merton gibi bölümün diğer üyelerine yazdığı bir dizi mektupta Lazarsfeld, Enstitü'nün başarılarını övüyordu. 5 Şubat 1946'da, Lazarsfeld, Abel'e, bölümün Enstitü'ye haksızlık ettiğini ancak bunu eskinin kendi sığ görüşlülüğünden dolayı yapmadığını yazacaktı:

Bütün karışıklık, Enstitü grubunun aptallığından kaynaklanıyor. Almanca yayın yapmanın en nihayetinde onlara zarar vereceğini yıllar önce söylemiştim. Fakat onlar, eğer Alman kültürünün son adası olan bu ülkede sürdürebilirlerse, Amerika'ya yapacakları katkının daha büyük olacağı fikrine saplanıp kalmışlardı. Bu bilhassa *Zeitschrift* için ge-

1. New York yıllarının asla tamamen olumsuz olmadığını ancak bütün katılımcı sorunlarıyla birlikte, *Betrieb* (bir araştırma girişimi) haline gelmesi için Enstitü'yü zorladıklarını yazmıştı (Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 3 Mayıs 1941 tarihli mektup) (Löwenthal derlemesi).

2. Bu araştırma bürosunun oluşumuyla ilgili bir tartışma için bakınız: "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969.

3. Kitle iletişimine ayrılan SPSS'nin bu sayısında (IX, I, 1941), Lazarsfeld'in, iki araştırma tarzının gelecekte çapraz döllenmesine ilişkin iyimser bir değerlendirmede payı vardı.

çerliydi. *Zeitschrift*'in eski editörü Löwenthal'a, bu ülkede yayımlanan on cilt ile ilgili kısa bir içerik analizi yapmasını rica ettim. Herkes orada ne kadar büyük bir değerın gömülü olduğuna şaşıracaktı.<sup>4</sup>

Çözüm olarak Lazarsfeld'in önerisi, Enstitü'nün ampirik kanadının Bureau of Applied Social Research ile ortaklığıydı. Löwenthal, Massing ve Marcuse tam zamanlı, Pollock ve Neumann yarı zamanlı üyeler olarak çalışacaklardı. Horkheimer'in (sağlığından dolayı) ve Adorno'nun, muhtemelen Enstitü'nün teorik kolu olarak California'da kalmaları bekleniyordu. Lazarsfeld, durumu düzeldiğinde Horkheimer'in geri dönmesi için açık kapı bıraktı. Sosyoloji Bölümü, Lazarsfeld'in yaptığı teklife göre davranmış ve resmi bir davetiye göndermiş olsa da, sonuç olarak bu teklif kabul edilmedi; Horkheimer, sağlığını gerekçe olarak gösterdi.<sup>5</sup> Enstitü'nün bütün üyeleri arasında sadece Neumann, hemen sa-  
vaştan sonraki dönemde Columbia'ya geri dönmeyi seçti.

Enstitü'nün bu teklifi geri çevirmesinin olası bir nedeni, mali durumda görülen iyileşmeydi. Daha önce bahsedildiği gibi, yeni gelen sığınmacılara yardım amaçlı sermayenin uzun süreli kullanımını ile 1938'deki başarısız mali yatırımlar, Enstitü'nün kaynaklarını ciddi ciddi tüketmişti. Gelecek birkaç yıl boyunca, Alman kültürü üzerine öngörülen bir araştırma projesine vakıf desteği bulunamamıştı ve *Studies in Philosophy and Social Science*'in, öncelikli olarak mali nedenlerden dolayı yayımı durdurulmuştu. Durum Horkheimer için yeterince ciddiydi ve Löwenthal'a, eğer sponsor bulunamazsa Enstitü'nün olası dağılmasına dair düşün-

4. Enstitü'nün bütün yayınlarını içeren içerik analizinin sonuçları, eşlik eden bir beyannamede rapor edilmişti ve burada gösterilmeye değer: Kitaplar: 16; makale ve monografiler: 91; dersler ve seminerler için kaynak olarak kullanılan el yazmaları: 38; araştırma raporları: 2; ve toplam: 147.

İlgi Alanlarına Göre Yayınlar	Yayın Sayısı	Toplam Oran
Otorite üzerine çalışmalar	76	40
Felsefe	45	22
Edebiyat, müzik ve sanat üzerine çalışmalar	38	18
Toplumsal önyargılar	17	9
Farklı konuları içeren yayınlar [ <i>Miscellaneous</i> ]	22	11
Toplam	196	100

5. Horkheimer'in Lazarsfeld'e yazdığı, 10 Haziran 1949 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

celerini içeren bir mektup yazdı. Horkheimer, bir ödeneğin bulunması gerektiğini yazmıştı; "aksi takdirde uğruna yaşadığımız ve benim, sanırım sizin de, amacınız olan çalışmalar ve sadece bu çalışmalar da değil, ancak özel görevleri ve sorumluluklarıyla bilim insanları olarak hayatlarımız ve sadece entelektüel yaşamımız da değil, aynı zamanda hayatımızın maddi temelleri de yok olacaktır."<sup>6</sup> Bununla birlikte, 1942 yazı boyunca, American Jewish Committee [Amerikan Yahudi Komitesi, AJC] ile bir bağlantı kuruldu ve aynı yılın Ekim ayında Horkheimer, AJC Başkan Yardımcısı John Slawson ile başarılı bir görüşme yaptı. 1939 gibi erken bir tarihte, Enstitü anti-semitizm ile ilgili bir araştırma için bir tanıtım broşürü hazırladı ve dergisinin sondan bir önceki sayısında bunu yayımladı.<sup>7</sup> Tahmin edileceği üzere, Avrupa'da yaşanan tarifsiz olayların Amerika'da önlenebileceği umuduyla, AJC projeye ilgi gösterdi. Sonuç olarak önemli bir miktarda para desteği yapıldı ve bu destek, sadece Enstitü'yü bir arada tutmakla kalmadı aynı zamanda şimdiye kadar teşebbüs edilmemiş önyargıyla ilgili en kapsamlı çalışmayı da finanse etti. 1944 Mayıs'ında, New York'ta, önyargıyla ilgili iki gün süren bir konferans verildi; bu konferans iddialı bir araştırma programının gelecekteki taslağı niteliğindedir. Aynı zamanda AJC, Department of Scientific Research'ü (Bilimsel Araştırmalar Bölümü) kurdu ve Horkheimer bu bölümün başkanlığına getirildi. Bu araştırma bölümünde, toplumsal önyargıyla ilgili inceleme için çeşitli yöntemsel yaklaşımlara başvuracak olan *Studies in Prejudice* çalışmasına resmi olarak başlanmış oldu. Böylece Enstitü'nün ampirik araştırmaya ilişkin en kapsamlı ve uzun süreli katkısı yola çıkmaya hazırды.

Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, Horkheimer ve Adorno, aynı zamanda Eleştirel Teori'nin önemli birtakım yeni önermelerine zemin hazırlayan ciddi kuramsal çalışmalarla da meşguldü. Bunların arasında en çok bilinenleri, ortak çalışmaları olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Horkheimer'ın *Akil Tutulması* ve Adorno'nun *Minima Moralia*'sıydı. Adorno ve Horkheimer'ın bu çalışmaları, gelecek bölümün konuları olacak ve Amerika'da Enstitü'nün son on yılda değişen teorik perspektifine değinecek. Bununla birlikte, onların yeni fikirleri, zaman zaman ampirik çalışmalarla ilgili yapacağımız şu anki tartışmamızda rol alacak ve

6. Horkheimer'ın Löwenthal'a yazdığı, 31 Ekim 1942 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

7. SPSS IX, I, 1941. Tanıtım broşürü, iki yıl öncesinden tarihlenmiştir.

aynı zamanda, bir önceki bölümde birçok vesileyle, Enstitü'nün kitle kültürüyle ilgili analizine de göndermeler yapacağız.

*Studies in Prejudice* ile ilgili ayrıntılı bir analize girişmeden önce, Enstitü'nün ampirik araştırmanın rolü karşısındaki bazı temel yaklaşımları bir kez daha açık kılınmalıdır. Hatırlanacağı gibi, baştan itibaren Frankfurt Okulu, tümevarım odaklı ampirik sosyal bilimde örtük olan indirgemeci eğilimler konusunda eleştireldi. Toplumsal olguların araştırılmasında, Frankfurt Okulu, teoriyi "olguların" toplanmasından önceye yerleştirmişti; tıpkı politikada yaptığı gibi, teoriyi *praksisten* önceye koymuştu. Elbette Frankfurt Okulu ayrıca, sonuçların ölçümünü de içeren tüm ampirik araştırmanın düşüncesizce ciddiye alınmayıp reddedilmesini (daha bilmesinlerci [*obscurantist*] Alman sosyoloji okullarının bazılarını karakterize eden tutumu) hiçbir zaman kabul etmedi. Fromm'un Alman işçilerle ilgili incelemesinin ve *Studien über Autorität und Familie* çalışmasının gösterdiği gibi, Frankfurt Okulu kendi kuramsal varsayımlarını (asla tam olarak doğrulamak için olmasa da) zenginleştirmek, değiştirmek ve desteklemek için ampirik yöntemleri kullanmaya çalışıyordu. Enstitü göç etmeden önce tekniklerinin düşük seviyede olduğunu kabul etse de, zamanla bu tekniklerini geliştireceğini ve yetkinleşebileceğini düşünüyordu. Bu yüzden Enstitü, Mirra Komarovsky'nin *The Unemployed Man and His Family* [İşsizler ve Aileleri] analizine benzer çalışmaları isteyerek desteklemişti ve kitle kültürüyle ilgili çalışmaya Amerikan tekniklerini uygulamaya çalışıyordu.

Bununla beraber, Adorno'nun Office of Radio Research'teki deneyiminin gösterdiği gibi, çoğunlukla beklendiğinden daha büyük zorluklar baş gösteriyordu. Daha önceki bölümde ayrıntılarıyla verilen müzik-dinleme biçimlerindeki değişiklikler hakkındaki fikirleri, görüldüğü kadarıyla, test edilebilir varsayımlara çevrilemiyordu. Bunun için Adorno'nun düşündüğü nedenler, sırf teknik nedenler değildi. Otuz yıl sonra şöyle yazacaktı:

Bana öyle geliyor ki, bugün de aynı şeyde ısrar edeceğim: Kültür alanında sırf bir "uyarıcı" olarak algı, psikoloji tarafından kabul edilen şey, aslında niteliksel açıdan belirlenmiş, "nesnel tin" meselesidir ve nesnelliğinde bilinebilir olandır. Örneğin kültür endüstrisindeki tüketicilerin ve radyo dinleyicisinin tepki gösterdiği nesnel içerik gibi "uyarıcılarla" sonuçları ilişkilendirmeden, bu sonuçları belirtmeye ve ölçmeye karşıyım... Sanki onlar sosyolojik bilginin ilk ve son kaynaklarıymış gibi, öz-

nelerin tepkilerinden yola çıkmak, bana baştan aşağı yüzeysel ve yanlış yönlendirilmiş gibi geliyor.<sup>8</sup>

Adorno'yu özellikle endişelendiren şey, kültür fenomenlerinin, Amerikalı yeni meslektaşlarınınca niceliksel verilere dönüştürüldüğü dolayimsız biçimdi. Kültürün, ölçülebilir miktarlarla denkleştirilmesi, ona kitle kültürünün şeyleştirme özelliğinin tam da kendisi gibi geliyordu. Daha sonra, " 'Kültürün ölçülmesi' talebiyle karşılaştığımda, kültürün, kesinlikle onu ölçecek zihinsel bir kapasiteyi dışlayan bir şey olabileceğini düşündüm" diyecekti.<sup>9</sup> Bu, "yönetimsel araştırmasının" nicel yöntemlerin titiz kullanımına dayandığı, Lazarsfeld ile daha baştan başarılı olması olası görünmeyen işbirliğinin [ardındaki] kabuldü. 1939 yazında, bu işbirliğinin yürümeyeceği her ikisi için de açıklığa kavuştu.

Lazarsfeld, Adorno'yla işbirliğinin neticesinin onu ne kadar hayal kırıklığına uğrattığını dile getiren beş sayfalık bir mektup yazdı.<sup>10</sup> Mektuptaki ton keskin, hatta zaman zaman acımasızdı. Açıkçası Lazarsfeld, artık alttan almanın zamanının geçtiğini düşünüyordu. Adorno'nun yazdığı andıçlardan [*memoranda*] birine işaret ederek şunları yazmıştı:

Başkalarına nevrotik ve fetişist oldukları için saldırmak, kendinizle gurur duyuyorsunuz; ancak bu tür saldırılara sizin de ne kadar açık olduğunuz hiç aklınıza gelmiyor... Bütün metin boyunca Latince kelimeler kullanma biçiminizin tam bir fetişist hareket olduğunu hiç düşünmediniz mi?... Daha sorumlu bir dil kullanmanız için, defalarca size yalvardım ve besbelli ki psikolojik olarak benim tavsiyemi takip edecek durumda değildiniz.

Mektuptaki başka konularda Lazarsfeld, Adorno'daki "temel mantıksal yöntemlerin önemli eksikliklerine" saldırmak suretiyle, kişisel eleştirinin ötesine geçmişti. Aynı zamanda Lazarsfeld, doğrulama teknikleriyle ilgili yorumlarına geldiğinde, Adorno'yu kibirlilik ve toylukla suçluyordu: "Sizin kendi fikirlerinize alternatif olabilecek olasılıklara karşı kabalığınız, metniniz, farazi bir varsayımın ampirik kontrolünün nasıl yapıldığını dahi bilmedi-

8. Theodor W. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", *The Intellectual Migration*, s. 343.

9. A.g.e., s. 347.

10. Lazarsfeld'in Adorno'ya yazdığı tarihsiz bir mektup (Lazarsfeld derlemesi). Lazarsfeld; 1939 yazı içerisinde, yazılmış olduğunu hatırlıyordu. Sonraki bütün alıntılar, bu mektuptan yapılmıştır.

ğiniz şüphesine yol açtığından, daha da endişe verici bir hal alır." Son olarak, Lazarsfeld, Adorno'nun metinlerindeki biçimsel eksiklikler konusunda, aşırı şaşkınlığını ifade etmişti. Bu eksiklikler, Adorno'nun sık sık doğru dilin önemi konusundaki, iddia edilen endişesi göz önünde tutulacak olursa, daha da rahatsız ediciydi.

Lazarsfeld'in son paragrafının bütünü, burada alıntılanmayı hak ediyor; çünkü bu paragraf, kararlı ve farklı bakış açılarıyla son derece zeki iki düşünür arasındaki çatışmanın, bu özel duruma sadece ışık tutmayacak, aynı zamanda Enstitü'nün tarihinde önemli bir rolü olan bu düşünürlerden birinin karmaşık karakterinin anlaşılmasını da sağlayacaktır. Adorno'yu tanıyan çok az kişi onun entelektüel zekâsından ve imgesel gücünden kuşku duymuştur; çok daha az kişi de (burada Horkheimer önemli bir istisnayı), Adorno'yu, birlikte kolayca iş yapılabilecek biri olarak görüyordu. Lazarsfeld, mektubunu şu şekilde sonlandırıyor:

Bu mektubu yazmak o kadar da zevkli bir iş olmadı benim için ve eğer projemiz adına bütün durumu gözden geçirmenizin çok önemli olduğunu düşünmeseydim, işin içinden çıkmak için aralıksız iki iş günü harcamazdım. Siz ve ben, sizin entelektüel çalışmanızın bazı bölümlerinin üstünlüğü konusunda hemfikirdik; ancak siz temelde bir yerde haklıysanız, her yerde haklı olduğunuzu düşünüyorsunuz. Oysa bir yerde haklı olduğunuzdan dolayı diğer tarafta berbat olduğunuz olgusunu görmezden geldiğinizi düşünüyorum ve okur sizi rahatlıkla yakalayacağı çalışmanızın bazı bölümlerinde, sonunda ölçüyü aştığınızı gördüğünde, sizin tamamen katlanılmaz olduğunuzu düşünecektir. Şundan eminim ki, bu mektupta yapmaya çalıştığım şey en nihayetinde sizin için yararlı olacaktır... Bir kez daha size sarsılmaz saygımı, dostluğumu ve sadakati sunarım.

Rockefeller Foundation [Rockefeller Vakfı], 1939 sonbaharında, Radio Research Project için ödeneklerini gözden geçirdiğinde, müzik projesi onun bütçesinden çıkarılmıştı. Daha sonra, Lazarsfeld, daha olgun bir çerçevede Adorno'yla yaptığı işbirliğinin başarısızlığı üzerine derin derin düşündü.<sup>11</sup> *Otoriteryan Kişilik* çalışmasının başarısı, Eleştirel Teori'nin ve nicelleştirmenin, müzik projesinin onu görünür kıldığı kadar uzlaştırılmaz olmadığını gösteriyordu. Lazarsfeld bütün cömertliğiyle şunları yazmıştı: "Princeton projesinin farklı bölümlerinde üstlendiğim görevlerin, Adorno'yla beni bir araya getiren asıl amacı gerçekleştirmem için

11. Lazarsfeld, "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", s. 325.

gerekli zamanı ve dikkati elimden almış olabileceği yönünde huzursuz bir his vardı içimde."<sup>12</sup>

Asıl neden ne olursa olsun, *Otoriteryan Kişilik* tamamlandıktan sonra, sosyal bilimlerin klasiği haline gelirken, müzik projesi başarısız olmuştu. Bu değişikliğin açıklaması, sadece Adorno'nun kendi gelişiminde aranamazdı. Adorno, ikinci projedeki çok sayıda çalışandan sadece biriydi. Fakat zamanla, Adorno, Amerikan tekniklerine karşı başlangıçta varolan düşmanlığında bir değişime yol açan, değerli metodolojik deneyimi kazanmıştı. Bu yüzden, örneğin, "nesnel tine" verilen öznel tepkileri ölçmekten ziyade, "nesnel tini" kavramaya yaptığı vurgu, on yıllık dönemin sonunda azalmıştı. Göreceğimiz gibi, önyargının "nesnel" boyutu hiçbir surette göz ardı edilmemişti fakat önyargının bu nesnel boyutu, asla tam anlamıyla Adorno'nun öznel analizine ve Enstitü'nün mesele üzerindeki çalışmasına da entegre olamamıştı. Kültür ölçülemez fakat önyargılar daha kolay ölçülebilirmiş gibi görünüyordu. Adorno, elbette kırklı yılların başında metodolojik deneyim kazanan tek kişi değildi. Savaş boyunca faaliyetlerini azaltmış olmasına rağmen, Enstitü'nün New York şubesi, çalışmayı sürdürdü. *Studies in Philosophy and Social Science* dergisinin yayımını durdurmasının ardından, pek çok üyesi zamanlarının çoğunu, ampirik çalışmalarla harcamaya başladı. Onların projelerinden biri, Yahudi olmayan Almanların, Hitler'in kurbanı olmuş Yahudilere yaptıkları yardımların biçimlerini araştırmaya yönelikti. Thomas Mann'ın prestijli ortak-sponsorluğuyla, veriler, önde gelen Alman mülteci gazetesi *Aufbau*'daki reklamlar yoluyla toplanıyordu. Asla yayımlanmamasına rağmen, çalışma, Katoliklerin ve muhafazakârların, Protestanlardan ve liberallerden daha fazla yardımda bulunduğunu gösteriyordu. Paul Massing'e göre, varılan bu sonuç, daha sonra Horkheimer tarafından, eleştirel fikirlerin korunması konusunda, muhafazakârların liberallerden iyi olduğu savını desteklemesi için kullanıldı.<sup>13</sup>

Enstitü'nün, 1943'te organize etmeye başladığı ve iki yıl sonra uyguladığı Amerikan işçi sınıfı içerisindeki anti-semitizm düzeyiyle ilgili kapsamlı bir çalışma, çok daha iddialıydı. Hemen hemen aynı zamanda, American Jewish Committee yardım teklifini uzattığında, Adolph Held'in başkanlığındaki Jewish Labor Committee [Yahudi İşçi Komitesi, JLC], kendi özel ilgi alanında

12. A.g.e.

13. Massing ile görüşme, New York, 23 Kasım 1970.



araştırma yapması için kendi imkânları çerçevesinde alçakgönüllü oranlarda finansal destek verdi. JLC, yöneticiliğini Charles S. Zimmerman'ın üstlendiği Committee to Combat Anti-Semitism'i [Anti-Semitizm ile Mücadele Komitesi] kurdu ve sorunu bilimsel açıdan analiz etmeye istekliydi. AFL, CIO ve farklı bağımsız sendikalarla bağlantıları, verileri toplamasını kolaylaştırıyordu. Verilerin toplanması New York, California ve Detroit'te yürütülüyordu.

Toplanan verilerin miktarı aslında o kadar çoktu ki, Enstitü onları yayımlamak amacıyla düzenlerken zorlandı. 1944'te, JLC'ye, 1300 sayfalık, dört ciltlik bir rapor verildi; fakat daha sonra, yayımlanabilir boyuta indirme çabaları başarısız oldu. Gurland, Massing, Löwenthal, Pollock ve Weil asıl derlemeyle ve materyallerin analiziyle uğraşıyordu. Bureau of Applied Social Research'ten Herta Herzog verilerin sayısallaştırılmasına yardımcı oluyordu ve çalışma ilerlerken Adorno sürekli olarak metodolojik ve içeriksel andıçlar yazıyordu. Bununla birlikte düzenleme ve yayına hazırlama sorunu, başa çıkılmaz bir hal aldı. Çalışmanın birkaç yıl askıya alınmasının ardından, 1949'da çalışmayı yayımlamak için yeni çabalara girişildi. Paul Lazarsfeld ve Allen Barton, metodolojik bir giriş yazmaları için görevlendirildi. 1953'te Free Press of Glencoe, yakında yayımlanacak çalışmalarının, ağırlıklı olarak anti-semitik inanç kalıplarının nitel bir analizine ayrılmış içerikleriyle ilgili bir açıklamayla birlikte duyurusunu yaptı. Fakat Enstitü içinde, on yıl önce gerçekleştirilmiş bir çalışmanın yayın değeri üzerine anlaşmazlıklar devam etti<sup>14</sup> ve sonuç olarak, kitap asla basılamadı.

Aradaki zamanda, *Studies in Prejudice* çalışmasının yayımlanmasından dolayı, İşçi Projesi'nin [Amerikan işçilerindeki anti-semitizmi araştıran proje] bulguları, o zaman gereksiz gibi göründü. Dolayısıyla Adorno'nun andıçlarından birinde yazdığı gibi, projenin hedefi değişmişti; proje, şimdi "son sonuçları elde etme derdinde olmayacak, nasıl anti-semitizm çalışılır onu ortaya çıkaracaktı".<sup>15</sup> Fakat burada bir kez daha, *Studies in Prejudice* çalışmasındaki farklı ciltlerin metodolojik kazanımları, eski raporda geliştirilen daha ilkel teknikleri gölgede bırakıyordu. Üs-

14. Paul Massing'den Leo Löwenthal'a gelen, 31 Mayıs 1953 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

15. 1 Aralık 1944 tarihli andıç. Paul Lazarsfeld'e, İşçi Projesi'ndeki bu ve diğer andıçları görebilmemi sağladığı için son derece minnettarım.

telik Enstitü'nün çalışmayı yayımlamak istememesinde başka bir nedeninin de etkisi vardı. Pollock'un hatırladığı kadarıyla<sup>16</sup>, çalışmanın sonuçları, Amerikan işçi sınıfı için o kadar tehlikeliydi ki, Enstitü kendine has temkinliliğiyle, bulgularını yayımlamaya çekindi. 1944 Temmuz ayı gibi erken bir tarihte, daha önce bahsedildiği gibi, Horkheimer, Amerikalıların "Amerikan işçilerinin özel işlerine burnunu sokan bir grup yabancı entelektüel"<sup>17</sup> göstereceği tepkiden endişeliydi. İncelemeye tabi tutulan işçilerin yarısından fazlasında, şu ya da bu türde bir anti-semitik önyargı saptanmıştı<sup>18</sup>; lakin 1953'te Enstitü yönetimi, bu tonu yumuşatmak istiyordu. Üstelik el yazmasını kısaltma girişimleri, bazı aşırı basitleştirmelerle sonuçlandı. Massing, Löwenthal'a, bu değişikliklerle ilgili kızgınlığını şöyle ifade etmişti:

Ciddi bir şekilde bu "Sonuçlara" itiraz ediyorum. Bu sayfalar, çalışmanın sosyo-politik bir araştırma olmaktan çıkıp, tamamıyla psikolojik bir araştırmaya dönüştürüldüğünü göstermektedir. Elimdeki versiyonda, "tehlikeli sinyaller" ve eğitim ihtiyacı gibi eski moda açıklamalar olamaz ve "Amerikan işçi sınıfına" yapılan herhangi bir atf büsbütün saçmadır. Elimdeki çalışmanın birinci bölümünde bahsedilen Amerikan işçi sınıfı anti-semitiktir.

Massing, çalışmanın ilk bölümünün düzeltmelerinin, çalışmaya zarar verdiği suçlamasında bulunuyordu: "Bu, vasat bir lise-linin okuma girişimidir; göze çarpan iki ya da üç psikolojik kavramla iş gören ve son derece tekrarlar içeren bir çalışmadır..."<sup>19</sup> Görünüşe bakılırsa, Lazarsfeld ile birlikte metodolojik girişi yazması gereken Barton da aynı şeyi düşünüyordu.<sup>20</sup> Sonuç olarak bu sebeplerden dolayı Horkheimer, kitabı yayından çekmeye karar verdi.

Gene de andıçlarında, Adorno'nun ifade ettiği hedefe aslına bakılırsa önemli ölçüde ulaşılmıştı. Enstitü'nün açıkça öğrendiği bir şey varsa, o da mümkün olduğunca dolaylı yollardan anti-semitizme yaklaşma gerekliliği idi. Hem ülkenin iki kıyısındaki hem de Ortabatı'daki fabrikalarda bulunan örnek nüfus, temel

16. Friedrich Pollock ile görüşme, Montagnola, İsviçre, 28 Mart 1969.

17. Horkheimer'dan Löwenthal'a gelen, 26 Temmuz 1944 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

18. Massing ile görüşme, New York, 25 Kasım 1970.

19. Massing'den Löwenthal'a gelen, 31 Mayıs 1953 tarihli mektup.

20. Alice Maier'in imzaladığı, Massing'in mektubuna iliştirilmiş andıç.

olarak aynı biçimde incelendi. Anketler dağıtmak ve doğrudan görüşmeler yapmak yerine, projenin amacını mümkün olduğunca gizleyen "perdelenmiş" ["screened"] görüşmeler geliştirildi. Bu, şu anlama geliyordu: Fabrikalarda 270 işçi, projenin taşıyıcısı olarak seçilmişti. Bunlar, anti-semitik ya da ilişkili olaylar meydana geldiğinde, işçilerin tepkilerini incelemek için kullanacakları hazırlanmış bir dizi soruyu ezberlemişlerdi. Toplamda 566 görüşme yapılmış ve sonuçlar, etnik geçmiş, sendika üyesi olma ya da olmama, AFL ya da CIO gibi kategorilere göre sınıflandırılmıştı. Bu şekilde toplanan materyallerin çoğu ve soruların bazıları daha sonra *Otoriteryan Kişilik* için yapılan görüşmelerde kullanılmıştı.<sup>21</sup> Üstelik bulguların kavramsal yapılanması, daha sonraki çalışmada geliştirilen tipolojilerin daha rafine olmasına katkıda bulundu. Bu yüzden bir taraftan ölü doğmuş olmasına rağmen, proje, Enstitü'nün AJC için yürüteceği daha iddialı çalışması için önemli bir deneyim alanı sağlamıştı.

*Studies in Prejudice* çalışmasının parçası olan, belirli tekil çalışmalara yönelmeden önce, bu çalışmaların Enstitü'nün genel bakış açısıyla ilişkisi hakkında bazı yorumlarda bulunmak gerekir. Görünüşte, *Studies*, Eleştirel Teori'nin dayandığı temel ilkelerin bazılarında radikal bir kopuşmuş gibi duruyordu. Bazı açılardan bu doğruduydu. Gördüğümüz gibi, Enstitü'nün birtakım gerekçelerle Amerika'da gösterdiği özen, kırklarda ampirik çalışmalarında şüphe götürmez bir şekilde ortadaydı. Örneğin *Studien über Autorität und Familie*'de olduğu gibi, "otoriter kişiliğin" karşıtı artık "devrimci" değildi; şimdi onun yerini "demokrat" almıştı. *Studies* ile bağlantılı çeşitli yazarların, özellikle Enstitü'nün düşünme biçimlerine yabancı olanların ifade ettikleri değerler, Marksist yahut radikal olmaktan ziyade, her durumda liberal ve New Deal [Yeni Düzen] yanlıydı. Brecht gibi daha ortodoks Marksistlerin küçümsenmesine yol açan devrimci bir değişim adına, *praksisten* yana olmaktansa, hoşgörüyü inşa eden eğitim, araştırmanın gö-

21. Adorno ve diğerleri, *The Authoritarian Personality*, c. II, s. 605.

1933-1938 yılları arasında Birleşik Devletler'de yasallaştırılan bir dizi yerel programdı. Başkan Franklin D. Roosevelt'in, ilk döneminde hem Parlamento hem de Başkanlık emriyle geçen yasaları içeriyordu. Bu programlar, Great Depression'a (Büyük Buhran'a) karşılık olarak yapılmıştı ve tarihçilerin 3R olarak adlandırdıkları şeye odaklanmıştı: Yani Relief (Kurtarma), Recovery (İyileştirme) ve Reform (Reform). İşsizlerin ve yoksulların kurtarılması; ekonominin normal seviyelerde iyileştirilmesi; yeni bir ekonomik buhranı engellemek için mali sistemde reform. (ç.n.)

rünürdeki hedefiydi.<sup>22</sup> Horkheimer ve Samuel Flowerman, *Studies* çalışmasının girişine şunu yazmıştı: "Bizim amacımız sadece önyargıları tanımlamak değil; önyargının kökünü kurutmak amacıyla onu açıklamaktır. İşte bizi bekleyen zorluk budur. Kökünü kurutma, bilimsel olarak ulaştığımız anlayış temelinde, bilimsel olarak planlanmış, yeniden eğitim anlamına gelir. Eğitim, özünde tam anlamıyla kişisel ve psikolojiktir."<sup>23</sup> Fromm'un Freud üzerine yaptığı çalışmada, ilk ortaya çıkan ve daha sonra Adorno ve Marcuse tarafından tekrarlanan kendi için hoşgörü eleştirisi, hiçbir ciltte görünür kılınmamıştı.

Fakat belki de vurgu kaymasının en karakteristik yanı, önyargının sosyolojik açıklamalarından çok psikolojik açıklamalarına alışılmamış bir şekilde ağırlık verilmesiydi; bu seçim, bilinçli olarak projenin pedagojik hedefleriyle bağlantılıydı.<sup>24</sup> Bu durum, *Otoriteryan Kişilik* çalışmasının en ciddi iki eleştirmeninin, Herbert H. Hyman ve Paul B. Sheatsley'in şu tartışmasında bariz bir şekilde ortadaydı: "Kitabın yazarları, irrasyonelliği, toplumsal düzenin dışına çıkarırlar ve irrasyonelliği soruların yöneltildiği kişilerin [deneklerin] üzerine atarlar ve bu ikameyle şu saptamada bulunulur: Önyargılı denekler, yargılarına irrasyonel bir yoldan ulaşmışlardır."<sup>25</sup> Eğer bu doğruysa, Eleştirel Teori, kesinlikle kendi asıl konumunu terk etmeye doğru yol almıştır. Eleştirel Teori'nin, radikal bileşeninin etkisinin azaltılmasının başka kanıtı ise, esasında farklı çalışmalarda kullanılan, bir çeşit psikolojik analizde bulunabilirdi. Temel perspektifi Freudcu olsa da, belli bir ölçüde ego psikolojisi, analitik çerçeveye eklenmişti. Bu ego psikolojisi, konformist çıkarımlarını Adorno'nun başka bir yerde eleştirdiği, Hartmann ve Kris'inkisiyle aynıydı.<sup>26</sup> Benzer bir şekilde, *Otoriteryan Kişilik* çalışmasında yapılan karakter tipolojisinin kullanımı,

22. Bakınız: Iring Fetscher, "Bertolt Brecht and America", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, Güz, 1969-Kış, 1970.

23. *The Authoritarian Personality*, c. I, s. vii. Bu pasaj, Adorno'nun F Ölçeği'yle ilgili bazı yüksek skorların "toplumsal değişiminden" çok "eğitim sendromu" özelliğiyle ilgili tartışmasıyla karşılaştırılmalıdır (c. II, s. 700 ve sonraki sayfa).

24. *A.g.e.*, c. I, s. vii.

25. Herbert H. Hyman ve Paul B. Sheatsley, "The Authoritarian Personality a Methodological Critique", *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*, Der. Richard Christie ve Marie Jahoda, Glencoe, III., 1954, s. 109.

26. Daha sonraki bir makalesinde Adorno, ego psikolojisinin yayılmasının, bireylerin otomaton gibi nesnel eğilimler yansıttığı toplumun bir yansıması olduğunu ileri sürüyordu; Adorno, "Sociology and Psychology", 2, *New Left Review*, 47, Ocak-Şubat 1968, s. 95.

ilk bakışta Adorno'nun Fromm'un tipolojisini eleştirisiyle çelişiyor gibi görünüyordu.<sup>27</sup> Bütünleşmiş karakter tiplerinin betimlenmesiyle Adorno ve meslektaşları, Eleştirel Teori'nin temel ilkelelerinden biri olan özdeşlik konusundaki bu ısrarın terk edildiği izlenimini veriyordu. Hiç kuşkusuz Adorno, tarihsel temeller üzerinde bir tipolojinin kullanımını savunarak, bu eleştiriye önceden cevap vermeye çalışmıştı:

Tipolojik yaklaşımın ısrarcı bir şekilde akla yatkınlığının nedeni, statik bir biyolojiye sahip olması değil; tam tersine, dinamik ve toplumsal olmasıdır... Toplumsal baskının izleri bireysel ruhun içerisinde kalır... İnsanın sınıflandırılmasına karşı olan bireycilik, aslında *insani olmayan* bir toplumda sonuçta salt ideolojik bir örtü haline gelebilir... Başka bir ifadeyle, tipoloji eleştirisi, çok sayıda insanın, on dokuzuncu yüzyıl geleneksel felsefesi anlamında artık "bireyler" olmadıklarını, daha doğrusu asla olmadıklarını gözden kaçırmamalıdır.<sup>28</sup>

Bununla birlikte bu, şeyleşmiş kişilikleri açıklamak için bir tipoloji kullanımını açıklayabilirdi; ama belli otantik öznellikleri hâlâ koruyanları değil. Büyük ihtimalle bunlar daha hoşgörülüdür; ancak Adorno, onları tanımlamak için de bir tipoloji kullandı.

Ancak genel olarak, bu durum, *Studies in Prejudice*'un gelişigüzel okumasının gösterdiğinden daha karmaşıktı. İlk olarak, Enstitü'nün Marksist kökenleri, daha sonraki bölümde inceleyeceğimiz biçimde değişmiş olmasına rağmen, tamamen yok olmuş değildi. Bu kökenlerin sürekliliğine ilişkin kanıt, çalışmaların dışında birçok biçimde ortaya çıkıyordu. Örneğin zaman zaman bir Enstitü üyesi bir beyanda bulunuyordu ve bu beyan onun, yeni başlayan Soğuk Savaş'ta nasıl sakıngan taraf tuttuğunu gösteriyordu. Bu yüzden 1946'da Horkheimer, daha sonra naif görünecek sözlerle şunları yazmıştı: "Şu aralar anti-semitizmin herhangi bir biçiminin olmadığı tek ülke Rusya gibi görünüyor. Bunun çok açık bir nedeni var. Ruslar, sadece anti-semitizme karşı kanunlar çıkarmakla kalmadılar, ayrıca bu kanunların çıkması için zorlamada bulundular ve bu yöndeki cezalar da oldukça ağırdı."<sup>29</sup> He-

27. Bu eleştiri ile ilgili bakınız: 3. Bölüm, (orijinal İngilizce metinde) s. 103 ve sonraki sayfalar.

28. *The Authoritarian Personality*, c. II, s. 747.

29. Horkheimer, "Sociological Background of the Psychoanalytic Approach", *Anti-Semitism: A Social Disease*, Der. E. Simmel, New York, 1946, s. 3.

men hemen aynı dönemde Horkheimer, Löwenthal'a, önceliklerini açık kılan bir biçimde "bu tarihsel dönemde teorinin görevini" tanımladı:

Alman ve Rus despotizminin dehşetine dikkatleri çekmek ne kadar değerli olursa olsun, kavramsal düşünme çabası, bana kalırsa, hâlâ bir bütün olarak sanayileşmiş toplumdaki toplumsal gelişmeyle ilgilenmek zorundadır. Dehşeti düşünmek karanlıkta kalmak kadar ürkütücüdür. İnsan dünyasındaki dehşet, toplumsal kendini-korumanın belli biçimlerine karşı verilen bir hüküm gibi anlaşılmalıdır. İyi ya da kötü, daha iyi ya da daha kötü şeklinde uygarlığın geri kalanına karşı çıkması için, bir güç bloğunun tecritini savunmak amacıyla dünya bugün, gereğinden fazla bir bütünlük içerisine girmiştir. Böylesi bir yöntem, pratik bakımdan savunulur ancak teorik düşünmeye gelince değil. Burada kötünün iyisi ilkesinin politikadakinden daha tehlikeli olduğunu söylemeliyim.<sup>30</sup>

Kısacası Enstitü, Stalinci anlayış için bahaneler sunmaya karşı çıkmasına rağmen (tarihindeki hiç de yeni bir gelişme değildi), aynı zamanda eski dönem Marksistler korosunun, "Başarısızlığa uğrayan Tanrı'ya" yönelik şiddetli suçlamalarını da kabul etmiyordu. Enstitü'nün eleştirisi, kesinlikle Birleşik Devletler'i de içeren "bir bütün olarak sanayileşmiş topluma" kadar uzanıyordu.

Metodolojik açıdan daha da önemlisi, *Studies in Prejudice* çalışmasının psikolojik vurgusu, soldaki eleştirmenlerin bazılarının sandığı gibi, Eleştirel Teori'den o kadar da büyük bir kırılmayı temsil etmiyordu. Aslında, sık sık yapılan hatırlatmalar ciltler boyunca, özellikle Adorno'nun yazdığı bölümler boyunca tekrarlanıyordu; yani önyargı, bireysel bir sorun olmaktan ziyade en temel düzeyde toplumsal bir sorun olarak anlaşılmalıydı. Örneğin, politikada kişiselleştirme tartışmasıyla ilgili, Adorno şunları yazmıştı: "Her zamankinden daha anonim ve anlaşılmaz toplumsal süreçler, birinin kişisel yaşam deneyimini nesnel toplumsal dinamiklerle bütünleştirmesini gittikçe güçleştiriyordu. Toplumsal yabancılaşma, tam da tersinin vurgulandığı yüzeysel bir fenomen tarafından gizleniyordu: Siyasi tutum ve alışkanlıkların

30. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 2 Ekim 1946 tarihli mektup.

<sup>\*</sup> *The God That Failed*, eski ünlü birkaç komünistin (aynı zamanda gazeteci ve yazar olan) tanıklıklarıyla yazılan makalelerden oluşan ve 1949'da yayımlanan bir kitaptır. Makalelerin genel teması, yazarların komünizm konusundaki hayal kırıklıkları ve komünizmden kopuşlarıdır. Katkıda bulunan isimler şunlardır: Louis Fischer, André Gide, Arthur Koestler, Ignazio Silone, Stephen Spender ve Richard Wright. Martin Jay, muhtemelen bu kitaba atıfta bulunuyor. (ç.n.).

kişiselleştirilmesi, günümüzdeki sıkıntıların büyük kısmının en altında yatan toplumsal alanın insanlıktan çıkarılmasının telafisi oluyordu."<sup>31</sup> Hyman ve Sheatsley'in iddialarına rağmen, Frankfurt Okulu, toplumsal düzeni esas itibariyle irrasyonel olarak görmeye devam etti. Bu yüzden de hiçbir zaman psikolojik bir yaklaşımın yeterli olduğu söylenmedi. Bununla birlikte, sorunlu olan ve çok fazla kafa karışıklığına neden olan şey, önyargı fenomenini analiz etmek konusunda sosyoloji ve psikolojinin gerçek rolleriydi. *Studies* çalışmasında hiçbir zaman doğrudan dile getirilmiş olmamasına rağmen, birlikte çalıştıkları kişiler değilse de, Enstitü, yorumlamanın iki düzeyi arasındaki doğru ilişki konusunda sağlam bir fikre sahipti. Enstitü'nün, kırklı yıllardaki çalışmasında psikoloji ve sosyolojinin zamansız uzlaşımı olarak değerlendirdiği şey yüzünden, hatırlanacağı üzere, Fromm eleştirilmişti. Böyle yaparak Adorno ve diğerleri, Fromm'un, Freud'un uzlaşması olanaksız "biyolojizm" anlayışının sürdürdüğü özdeşlik durumunun kalıntılarını ortadan kaldırmış olduğunu ileri sürüyordu. Böylece, nasıl ki Enstitü bir yandan teori ve *praksisin* diğer yandan teori ve ampirik doğrulamanın birliğine meydan okuduysa, aynı şekilde, sosyoloji ve psikolojiyi büyük bir teoride birleştirme olanağını da önemsemiyordu. Bu durumun göstergelerinden birini, Adorno'nun 1944'te İşçi Projesi [Amerikan işçilerindeki anti-semitizmi araştıran proje] için yazdığı andıçlardan birinde bulabiliriz. Burada Adorno, son raporda yer alması gereken bazı yöntemsel aksiyomlar öneriyordu:

- a) Sosyo-ekonomik faktörlerin etkisini, psikolojik olarak adlandırmıyoruz; çünkü onlar şu ya da bu derecede rasyonel düzeydedir. Bu faktörler, zorunlu psikolojik kuvvetler olmaktan çok motive edici fikirlerdir.
- b) Psikolojik terimi, *ilk bakışta* irrasyonel olan özelliklere mahsus olmalıdır. Bu ikili yapı, Fromm'a özgü bir sosyo-psikolojik yaklaşımı onaylamadığımız anlamına gelir; ancak bu yaklaşıma, esasında birbirinden uzak tutulması gereken rasyonel ve irrasyonel güdülenmeler açısından bakıyoruz.
- c) Yöntemsel olarak bu, şu anlama gelir: Bizim psikolojik analizlerimiz, ne denli bir sosyal anlam derinliğine inersek,

31. *The Authoritarian Personality*, c. II, s. 671.

açık ve rasyonel sosyo-ekonomik faktörlere o denli az başvurmamıza yol açar. Sosyal öğeyi, tam da psikolojik kategorilerin dibinde yeniden keşfedeceğiz ama bunu, yüzeysel ekonomik ve sosyolojik nedensellikleri olur olmaz işine sokmadan yapacağız; çünkü böyle yaparsak, toplumla oldukça dolaylı ve karmaşık bir ilişkisi olan bilinçdışıyla uğraşmak zorunda kalacağız.<sup>32</sup>

Rasyonel olanın sosyo-ekonomik olanla, irrasyonel olanın ise psikolojik olanla oldukça basit denklemi hiçbir zaman gerçekten Enstitü'nün analizlerinde işleyen bir şey olmasa da, iki metodolojik yaklaşım arasındaki bu ikili yapı genel olarak vardı.

Dolayısıyla Enstitü, anti-semitizm ve önyargı sorunlarına daha çok sosyolojik bir yorum getirmişti ve bu sorunları, sırf bireysel, öznel sanrılar olarak ele almaktan ziyade, "nesnel tinin" bir parçası olarak değerlendiriyordu. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin bölümlerinden biri, "Anti-Semitizmin Öğeleri" olarak adlandırılmıştı. Maalesef, bu çalışmanın sadece Almanca yayımlanması, Enstitü'nün önyargıyla ilgili çalışmasının Amerika'da eksik ve yanlış anlaşılmasına sebep olmuştu. Bu makalenin tam bir değerlendirmesi ancak yayımlandığı kitabın genel savıyla ilgili bir tartışmadan sonra mümkün olacaksa da (bunun gelecek bölüme kadar beklemesi gerekecek), daha psikolojik olan çalışmaya dair değerlendirmeye bir temel sağlamak adına, makalenin işaret ettiği bazı önemli noktalardan şimdi bahsedilmelidir.

"Anti-Semitizmin Öğeleri"nde, Horkheimer ve Adorno, Batı uygarlığında Yahudilerin oynadığı rolü ele alırken, anti-semitistlerin tepkilerinden öteye gitmişti. Marx'ın Yahudi sorunuyla ilgili yazılarında olduğu gibi<sup>33</sup>, onlar da, Yahudilerin sadece dinleri açısından diğer insanlardan farklı olduğu yönündeki liberal varsayımı kabul etmiyorlardı. Onlara göre, Yahudilik, aynı zamanda sosyo-ekonomik bir kategoriydi, ki bu, geçmişte Yahudilere dayatılan ve günümüzde büyük ölçüde irrasyonel ihtiyaçlardan dolayı yaşayan bir kategoriydi. Horkheimer ve Adorno, şunları yazmıştı: "Burjuva anti-semitizmi, özel bir ekonomik temele sahiptir:

32. Adorno'nun İşçi Projesi'yle ilgili andıcı, 3 Kasım 1944, s. 43-44 (Lazarsfeld derlemesi).

33. Marx, "On the Jewish Question", *Karl Marx: Early Writings*, Çev. ve Der. T. B. Bottomore, Önsöz: Erich Fromm, New York, 1964.



üretimde egemenliğin gizlenmesi.<sup>34</sup> Anti-semitizm, bir anlamda burjuvazinin kendinden nefretinin aslında oldukça güçsüz, üretime katılmaktan çok, dağıtım alanına sıkışmış, Yahudilere yansıtılmış haliydi. Kapitalizmin çelişkilerinin devam etmesinden dolayı, Yahudiler ya da onlar gibi bir grup, bastırılmış hayal kırıklıkları ve saldırganlıkların zorunlu çıkış yeri idi. Bu yüzden, insanlığın, egemen sosyo-ekonomik koşullar altında potansiyel bir birlik oluşturduğu kabulüne dayanan liberal asimilasyon umudu, bir aldatmacaydı. Horkheimer ve Adorno, liberalizmin, iktidar olmadan hem Yahudilere hem de kitlelere mutluluk sözü verdiğine işaret ediyordu. Fakat hem mutluluktan hem de iktidardan mahrum bırakılan kitleler, onlardan alıkonulmuş şeylerin Yahudilere verildiği yanlış inancından dolayı, öfkelerini Yahudilere yöneltmişlerdi.

Onların analizinin bu bölümü, Marksist gelenek içerisinde durmaktaydı; ancak Horkheimer ve Adorno, aynı zamanda, birçok bakımdan Marx'ı da aşmaktaydı. İlk olarak, anti-semitizmin "nesnel tiniyle" ilgili tartışmalarında, epistemolojik ve sosyolojik bir bağlamda, paranoya ve yansıtma gibi psikolojik kategoriler kullanmışlardı. Örneğin onlara göre, paranoya, basit bir hezeyan değildi. Sırf verili olanın reddedilmesinde, kendi dolaylımsızlığının dolayımında paranoya, dünyanın naif pozitif kavrayışını aşıyordu.<sup>35</sup> Bu yüzden bütün doğru düşünceler, paranoyanın bir anı denebilecek şeyi içeriyordu. Aslına bakılırsa, onun iç korkularını ve arzularını dış bir nesneye yansıtarak, paranoyak düşünce, özel ile genel olan arasındaki uzlaşmanın bastırılmasına karşı biçimsiz bir protestoyu ifade ediyordu. Burjuva toplumu bu bastırılmayı, evrenselliğin arkasına sığınarak devam ettiriyordu.

Fakat elbette Horkheimer ve Adorno, protestodaki bozukluğu reddetmiyordu. Paranoya, temel olarak bir hezeyan ve "bilginin siluetiydi".<sup>36</sup> Onların iddiasına göre doğru bilgi, akli ve duygusal izdüşümler [*projections*] arasında ayırım yapabilme yeteneği anlamına geliyordu. Paranoya, aslında, gerçekliği şeyleşmiş bir formüle indirgemek için, yalnızca dolaylımsızlığın ötesine giden yarı eğitilmiş olanın sistemiydi. İç ile dış yaşam, görünüş ile öz, bireysel kader ile toplumsal gerçeklik arasındaki ikili yapıya dayanamayan paranoyak, kendi özerkliği pahasına uyuma ulaşır. Horkheimer

34. Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, s. 204.

35. *A.g.e.*, s. 228.

36. *A.g.e.*, s. 230.

ve Adorno, bu durumun, geç kapitalizmde yaygın olduğunu ileri sürer. Anti-semitizm gibi kolektif izdüşümler, bireysel olanların yerine geçmektedir; bunun sonucu ise yarı eğitilmiş sistemin nesnel haline gelmesidir.<sup>37</sup> Sonuç olarak, faşizmin yönetimi altında özerk ego, kolektif izdüşümlerin egemenliğinde tamamen yok edilmişti. Paranoyağın aldattıcı sisteminin bütünlüğü, faşist toplumun totaliteryanizmine karşılık geliyordu.

Horkheimer ve Adorno, aynı zamanda anti-semitizmin, kapitalizm ve liberalizmden daha gerilere uzanan, geçmişteki bazı kökenlerine işaret ederek, Marx'tan öteye gidiyordu. Her ne kadar bu iki düşünür, makalelerinde, Hıristiyanlığın anti-semitizme katkısına epey bir ilgi göstermiş olsalar da, bu iddiaları dini kökenlerinden daha fazlasına karşılık geliyordu. Onların bahsettikleri kökenler, Batıların tarihöncesi karanlık dönemlerine kadar geri gidiyordu. 1940'ta yazılan ve yayımlanmayan bir makalesinde<sup>38</sup> Adorno, yarı tarihsel, yarı tarihsel-üstü, oldukça spekülasyon varsayımlarından birini ileri sürüyordu. Adorno, diaspora öncesi Yahudilerin göçebe, gezgin insanlar ve "tarihin gizli çingeneleri" olduklarını iddia ediyordu.<sup>39</sup> Tarımın gelişmesiyle birlikte gelen yerleşik hayat adına yaşamın bu biçiminin terk edilmesi, korkunç bir bedelle sonuçlanmıştı. Batı'nın çalışma ve baskı kavramları, göçebelik sonrasında insanın toprakla kurduğu ilişkiyle iç içe geçmişti. Ancak belleklerde yer etmiş gezgin Yahudi imgesi Batı kültüründe yerini koruyordu. Adorno, Yahudilere dair bu imgenin, "emeği tanımayan insanlığın durumunu temsil ettiğini ve asalak ve savurgan Yahudi karakterine karşı, daha sonraki bütün saldırıların basit akıl yürütmeler olduğunu" söylüyordu.<sup>40</sup> Başka bir ifadeyle, Yahudi, çaba harcamaksızın doyuma ulaşma hayalinin somutlaşmasıydı. Bu hayalin yarattığı hüsrana, öfkenin, bu hayali gerçekleştirmiş gibi görünenlere yöneltilmesini beraberinde getiriyordu.

Löwenthal'a 1944'te yazdığı bir mektupta<sup>41</sup> Horkheimer, Yahudilerin ve Almanların kaderlerinin, ilginç bir şekilde iç içe geçmesine özellikle atıfta bulunarak benzer bir noktaya temas etmişti.

37. *A.g.e.*, s. 233.

38. Adorno, "Note on Anti-Semitism", 30 Eylül 1940 (Löwenthal derlemesi).

39. *A.g.e.*, s. 1. Burada, sanki Adorno, daha eski bir döneme kadar geri giden Diaspora'dan sonra, Yahudilerin durumunu yansıtıyor.

40. *A.g.e.*, s. 1.

41. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 24 Temmuz 1944 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

Burada tarihsel atıf, diaspora öncesi bir gezgin olarak, Yahudi'ye yapılmıyordu; daha ziyade Sürgün sonrasında yabancı topraklarda ikamet eden Yahudi'ye böyle bir atıfta bulunuluyordu. Horkheimer şöyle yazacaktı:

Hem Almanlar hem de Yahudiler bir tür militan vatanseverlik gösterdiklerinde, bu aslında, Almanlar için, hiçbir zaman sahip olamadıkları toprağı kazanma arzusuyken, Yahudiler için, kaybedilen toprağı duyulan özlemdir. Bu bilinçdışı durum, toprağın mahsulünü onu ekmeksizin elde etmeyi hayal ettikleri ölçüde eşit olacaktır. Bolluk ve bereket ülkesi, Alman ruhunda Güney'in nostaljisiyle temsil edilmiştir.

"Anti-Semitizmin Öğeleri"ndeki son formülasyonda, bu genel fikir güncelleştiriliyordu. Horkheimer ve Adorno'ya göre, Yahudilerden nefret ediliyordu çünkü onlar gizliden gizliye kıskanlıyordu. Simsar olarak ekonomik işlevlerini kaybettiklerinde bile, çalışmadan varlık sahibi olmak, güçleri olmadan şanslı olmak, sınırları olmayan bir vatanlarının olması ve bir mitleri olmadan dinlerinin olması gibi kıskanılacak nitelikleri bünyelerinde barındırıyorlarmış gibi görünüyordu.<sup>42</sup>

Bir yandan Yahudiler, Aydınlanma logosundaki önemli öğelerden ikisi olan çalışma etiğine ve araçsal akla karşı üstü kapalı bir karşı çıkışı temsil ediyordu. Yahudiler tuhaf bir şekilde, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ana temalarından biri olan Aydınlanma programında gizil olan tahakküme karşı, doğanın tepkisinin bir cisimleşmesiydi. Burada Yahudiler, sahte natüralizm anlayışları, Yahudilerin baskılanmamış doğanın güya cisimleşmesi (kısmen bir taklidi) olduğu anlayışının çarpık bir yansıması olan, Nazilerin, *Gegenrasse* [ırka karşı olanlar] dedikleri şeydi<sup>43</sup>. *Gegenrasse*, Nazi ideolojisinde alçak, aşağı bir tür ırk anlamına geliyordu. Burada Horkheimer ve Adorno, bu kelimeyi, ironik bir şekilde Nazi'nin kendi sapkın niteliklerini yansıtmak için kullanmıştı.

Diğer yandan Yahudiler, aynı zamanda Aydınlanma ve onun liberal, rasyonel geleneğiyle ilişkilendiriliyordu. Horkheimer'in "Die Juden in Europa" [Yahudiler ve Avrupa] makalesinde belirttiği gibi, Yahudilerin kurtuluşu, burjuva toplumunun ortaya çıkışıyla çok yakından bağlantılıydı. Dolayısıyla yirminci yüzyıl-

42. Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 234.

43. A.g.e., s. 199.

da, bu toplumun çökmesiyle birlikte, Yahudilerin konumu da oldukça savunmasız bir hal almıştı. Özdeşleştirme, salt dışsal ya da rastlantısal olmaktan çok daha fazlasını ima ediyordu. Yukarıda bahsettiğimiz "doğal" Yahudi imajına rağmen, Yahudiler yüzyıllar boyunca, önemli ölçüde "dünyanın büyüünün bozulmasına" ve bunun beraberinde getirdiği doğanın manipülasyonuna katkıda bulunmuşlardı. 1946 Temmuz'unda, Löwenthal'a yazdığı mektupta Horkheimer, Yahudilerin, bu sürecin bir safhasında oynadıkları rolden bahsediyordu; yani dilin araçsallaşmasından:

Faşist ajitasyonun kökeni, dilinde çürümüş bir şeyin bulunmasında yatıyor. Aklımdaki bu çürüklük bir fenomendir... Yani Yahudi dininde, Tanrı'yı kendi adıyla ve Babil Kulesi hikâyesiyle çağırma karşı çıkan kararlar ifade edilen bir fenomen. Dilin yozlaşması, aynı zamanda, bütün yaratılmışların Âdem tarafından adlandırıldığı Cennet'ten Atılma efsanesinde de veriliyordu. Dilin faşist kullanımının, radikal bir şekilde toplumumuzda yeni bir şey olduğu fikri karşısında dikkatli olmalıyız. Şehirlinin, dili çok iyi kullanmasıyla birlikte, köylünün, şehirlie karşı duyduğu güvensizlik kısmen doğru çıkmıştır. Bu güvensizlik, anti-semitizmin bir ögesi olmuştur ve dili çok kolay yönlendiren ve yöneten Yahudi, sizin, dili işleyen faşist olarak açıkladığınız tarihöncesindeki günahından kurtulamaz. Burada da Yahudi, kapitalizme ön ayak olan kişidir.<sup>44</sup>

Kısacası, Yahudi'nin ikilemi, onun hem Aydınlanma hem de onun karşıtıyla tanımlanmasında yatıyordu. Onun bir insan olarak gerçek kurtuluşu, ancak kapitalizmin ve daha temel olarak en araçsal ve manipülatif biçimlerinde, Aydınlanma'nın tahakkümü sona erdiği vakit mümkün olacaktı. Ancak ironik bir şekilde, Yahudi inancının<sup>45</sup> en yüksek değeri olan uzlaşma toplumsal alanda gerçekleştirildiği vakit, anti-semitizm gerçekten son bulacaktı. Siyonizm<sup>46</sup> ve asimilasyon gibi kısmi çözümler, başarısız olmaya mahkûmdu.

44. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 5 Temmuz 1946 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

45. İngilizce'de "atonement" [ödeme (günah), tövbe] kelimesi, "at-one-ment" [ayrı olanları ve düşmanları uyum içerisinde bir araya getirme] olarak anlaşılmasıyla bu inancın bir kısmını yansıtır. *Yom Kippur*, elbette, Tövbe Günü [Yahudilerin Eylül-Ekim aylarında kutladıkları bir dini bayram] olarak bilinir.

46. Löwenthal'a yazılan, 17 Kasım 1945 tarihli mektupta Horkheimer, "ahlaki açıdan Siyonizmin yanlışlıklarından sorumlu tutulan Yahudiliği bir bütün olarak engellemek için", İsrail'in oluşumuna yönelik alternatifleri destekliyordu.

Sonuç olarak, Horkheimer ve Adorno'nun, Müttefikler'in Hitler üzerindeki zaferinin getirdiği anti-semitizm "yenilgisi" karşısında duydukları memnuniyet sınırlıydı. Yahudilere karşı açık düşmanlık başarılı bir şekilde püskürtülmüştü ancak onun altında yatan neden, Batı kültüründeki bireyselliğin bütün kalıntılarını yok etmekle tehdit eden "etiket zihniyet" [*ticket mentality*] denilen şeyde korunuyordu. Horkheimer ve Adorno, "Anti-semitizm psikolojisinin yerini, kavgacı dev şirketlerin sloganlarının bir envanteri olan salt faşist etiketlerin bir 'kabülü' aldı"<sup>47</sup> diye yazmıştı. Elbette dolaylı olarak, bu, Birleşik Devletler de dahil Batı'daki bütün gelişmiş sanayi toplumlarına hitap ediyordu. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı gibi, teorik spekülasyonda "kötünün iyisi ilkesi, politikadakinden daha da tehlikelidir". Hitler'i yenilgiye uğratanlar, anti-semitizmin görünen etkilerini yok etmiş olabilirlerdi ancak anti-semitizmin kök saldıği temelleri yok etmek konusunda çok az şey yapmışlardı. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, büyük oranda bu nedenlerden kaynaklanan alternatif yer değiştirmelerin bir fenomenolojisiydi.

O halde bu, Enstitü söz konusu sorunun öznel tarafının ampirik incelemelerini yürütürken, Enstitü'nün düşüncesi hakkında bilgi veren anti-semitizmin nesnel boyutunun genel analiziydi. Ancak bu genel analiz, sadece Almanca'da ya da özel yazışmalarda veriliyordu. Sonuç olarak, Adorno'nun metodolojik ayrımının bir yanı, kamunun bilmediği bir boyut olarak kaldı; bazılarına sanki Eleştirel Teori, bütünselliğe vurgu yapmayı bırakmış ve psikolojik bir indirgemecilik yapıyormuş gibi görünüyordu. Yıllar sonra Adorno, meraklı okurunu "Anti-Semitizmin Öğelerine"<sup>48</sup> yönlendirecekti; ancak *Studies in Prejudice* çalışmasının yayımlandığı o dönemlerde, Adorno'nun bu önerisini sezebilen pek az okur vardı. Bu, Enstitü'nün daha radikal olan tarafının, Amerikan okurundan saklı tutma ihtiyatından kaynaklanan dezavantajlarından biriydi.

Akılda tutulması gereken başka bir şey de, başından beri, Enstitü'nün geniş kapsamlı bir şekilde üzerinde çalıştığı *Otoriteryan Kişilik* çalışmasını da içeren bir bütün olarak bu [ampirik çalışma] dizisinin, ortak bir çabanın sonucu olmasıydı. Enstitü'nün üyesi olmayanlar, psikanalitik eğitime sahiptiler ancak birçok durumda Eleştirel Teori'nin geniş perspektifini yeterince bilmiyor-

47. *Dialektik der Aufklärung*, s. 236.

48. Adorno, "Scientific Experiences of a European: Scholar in America", s. 356.

lardı. Bu yüzden Horkheimer projenin genel yöneticisi olmasına rağmen, geçmişte Enstitü içerisinde uygulayabildiği yol gösterici etkisini kullanamıyordu. Bu durum, onu California'ya dönmeye zorlayan olumsuz sağlık koşullarından ve Samuel Flowerman'ın 1946'da müdür olarak onun yerini almasından sonra daha da belirgin hale geldi. Löwenthal-Horkheimer yazışmaları, AJC'nin yetkilileriyle olan ilişkilerinin, özellikle projenin sonuna doğru hiç de o kadar sorunsuz olmadığını gösteren oldukça fazla kanıt içeriyordu. Kişisel sürtüşmelerin rolü elbette vardı; ancak teorik anlaşmazlıklar da kesinlikle söz konusuydu.

*Studies* 1944'te New York'taki konferansta asıl olarak tasarlandığı gibi iki çeşit araştırmayı içerecekti. Bu araştırmalardan ilki daha sınırlıydı ve eğitimle ilgili kurumlarda karşılaşılan özel sorunlarla uğraşıyordu. İkincisi, daha geniş bir araştırmaydı ve soruları daha kapsamlıydı. Uzun ve kısa erimli bu iki çalışma, disiplinler-arası yöntemlerle yürütülecekti. Sonunda *Studies* 1940'ların sonunda yayımlandığında, bu çalışmaların biçimi oldukça farklıydı. Beş cildin üçü, temelde öznel bir fenomen olarak önyargıyı ele almıştı: Bruno Bettelheim ve Morris Janowitz'in çalışması *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans* [Önyargının Dinamikleri: Gazilerle İlgili Psikolojik ve Sosyolojik Bir Çalışma]<sup>49</sup>; Nathan W. Ackerman ve Marie Jahoda'nın çalışması *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation* [Anti-Semitizm ve Duygusal Rahatsızlıklar: Psikanalitik Bir Yorum]<sup>50</sup>; T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford'un çalışması *Otoriteryan Kişilik*. Dördüncü cilt, Leo Löwenthal ve Norbert Guterman tarafından yazılan *Prophets of Deceit* [Hilenin Peygamberleri] ise demagogun tekniklerini analiz ediyordu.<sup>51</sup> Paul Massing tarafından yazılan *Rehearsal for Destruction* [Yıkımın Provası]<sup>52</sup> adlı son cilt, Almanya'da anti-semitizmin anlaşılır tarihsel bir açıklamasını sunuyordu.

Öznel yönelimli üç çalışma arasında *Otoriteryan Kişilik*, Enstitü'nün ampirik çalışmasıyla ilgili analizimizle daha çok

49. Bruno Bettelheim ve Morris Janowitz, *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans*, New York, 1950.

50. Nathan W. Ackerman ve Marie Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation*, New York, 1950.

51. Leo Löwenthal ve Norbert Guterman, *Prophets of Deceit*, New York, 1949.

52. Paul Massing, *Rehearsal for Destruction*, New York, 1949.

ilgiliydi; diğer iki ciltle ilgili kısa bir yorum yapmak yeterli olacaktır. Bunlar arasında en çok psikanalitik özellik taşıyan, Ackerman-Jahoda ikilisinin yaptığı çalışmaydı. Ackerman, Columbia'da Psychoanalytic Clinic for Training and Research [Psikanalitik Eğitim ve Araştırma Kliniği] ile ilişkili bir uygulamacı analistti [*practicing analyst*]. Ego psikolojisi, ortodoksluğunu değiştirmeye yardım etse de, mesleki yönelimi Freudcu'du. AJC'nin Department of Scientific Research'ünün [Bilimsel Araştırmalar Bölümü] kurulmasından önce, Ackerman, anti-semitizm ile ilgili Freudcu bir çalışmanın yapılma olasılığı konusunda John Slawson ile görüştü. *Studies* çalışmasına başlandığında, onun bu önerisi, *Studies*'in projelerinden biri için zemin hazırlıyordu. Birlikte çalıştığı Marie Jahoda, ilk olarak Enstitü ile dolaylı bir ilişki üzerinden onunla çalışmaya başladı. Jahoda, Paul Lazarsfeld'in meslektaşı ve *The Unemployed of Marienthal* [Marienthal'deki İşsizler]<sup>53</sup> çalışmasının ortak yazarıydı; savaştan sonra bir süre Viyana'da eşi oldu. İngiltere'de geçirdiği sekiz yıllık sürgünün ardından, Jahoda, 1945'te Amerika'ya göç etti ve AJC'de araştırma görevlisi oldu. Sosyal psikolog olarak eğitilmesine rağmen, kişisel olarak analiz edilmişti ve Freudcu teoriyi iyi biliyordu.

Bu çalışma için verilerin derlenmesine, 1945'in sonunda başlandı. Öncelikli olarak New York bölgesinden yirmi beş psikanalisten, kendi klinik uygulamalarından gelebilecek gönüllü materyaller istendi. En nihayetinde, katılan kırk örnek olay çalışmasında ortaya çıkan modeller, herhangi bir ölçme girişimi olmaksızın daha sonra bir araya getirildi. Özel duygusal rahatsızlıklar ile belli türden önyargılar arasında bir ilinti kurulurken de, kayda değer bir özen gösteriliyordu. Aslına bakılırsa, betimleyici içeriği bir hayli fikir verici olmasına rağmen, bu çalışmadan genelleştirilebilir birkaç sonuç çıkmıştı. Hiçbir zaman sosyolojik değerlendirmeler, bu tartışmaya girmemişti.

Aynı şekilde, Freudcu teoriye dayanan toplumsal önyargının öznel boyutuyla ilgili ikinci çalışma, *Dynamics of Prejudice*, istatistiksel analiz ve sosyolojik anlayışları uygulamayı istemesinden dolayı, Ackerman-Jahoda ikilisine ait kitabı aşırıyordu. Onu Amerika'nın en tanınmış psikologlarından biri yapacak<sup>54</sup>

53. *Die Arbeitlosen von Marienthal*, Leipzig, 1932.

54. Bunlar arasında daha çok bilinenleri şunlardır: *Love Is Not Enough* (Glencoe, III, 1950); *Symbolic Wounds* (Glencoe, III, 1954); *The Empty Fortress* (New York, 1967);

çalışmaların henüz yazarı olmayan Bruno Bettelheim, 1939'da Viyana'dan göç etmişti. AJC için çalıştığı dönemde Bettelheim, asistan olarak ve daha sonra eğitim psikolojisinde doçent olarak Chicago Üniversitesi'nde çalıştı. Siyaset sosyolojisine özel bir ilgi duyan ortağı Morris Janowitz, aynı üniversitede sosyologdu.

*Dynamics in Prejudice* çalışmasının sonuçları, Chicago'da yüz elli erkek gaziyle yapılan ve dörtle yedi saat arasında süren görüşmelere dayanıyordu. Gaziler seçilmişti çünkü Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Avrupa'daki emsalleri, kendilerini faşizmin çekiciliklerinin oldukça kolay bir hedefi olarak gösteriyordu. Bettelheim ve Janowitz, toplumla hatalı yeniden bütünleşmenin benzer koşullarının, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Amerika'da yaygın olup olmadığını görmeyi umuyordu. Onlar böylesi psikolojik varsayımları, geçmiş hayal kırıklıklarının ve gelecekle ilgili kaygıların, yetersiz ego gücü yüzünden dış gruplara yansıtılması olarak açıkladılar. Aynı zamanda etnik hoşgörü ile bireyin toplumsal dinamikleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çabalamış; Yahudi karşıtlığı ile Siyahi karşıtlığı arasındaki karşılıklı ilişkiyi araştırmışlardı. Ancak ortaya çıkarmayı ummadıkları şeylerden biri, projenin Berkeley ayağındaki meslektaşlarının başlıca hedefi olan, genel bir hoşgörüsüz kişilik sendromuydu.

Bettelheim ve Janowitz'in vardıkları sonuçlar arasında şunlar vardı: Hoşgörü, olumlu bir şekilde, ego gücü ve dış otoritenin kabul edilmesi gibi değişkenlerle ilişkili olma eğilimindeydi. (Şuna dikkat çekmekte fayda var: Kabul etmenin, boyun eğmeden [*submission*] farklı olduğu söylenmişti fakat terim her ne olursa olsun, bu, *Otoriteryan Kişilik* çalışmasında varılan sonuçla hiç bağdaşmayan bir sonuçtu.) Yabancılaşmış İd özellikleri Siyahilere yansıtılırken, (örneğin Siyahlar kirli ve cinsel yönden ahlaksızdılar) yabancılaşmış süper-ego özellikleri Yahudilere yansıtılmasına rağmen, (örneğin Yahudiler ülkeyi kontrol ediyorlar), Yahudilere karşı önyargı ile Siyahilere karşı önyargı arasında bir ilişki vardı. Parantez içinde şunu ekleyebiliriz: Bu son bulgu, Yahudilerin her iki tür izdüşümünün nesnelere oldukları Avrupa'da çok farklıydı.

Ailevi ilişkileri de içeren hoşgörü ile sosyo-ekonomik koşullar arasındaki karşılıklı ilişkilerin kurulması çok da kolay



değildi. Ortaya çıkan bir sonuç, hızlı toplumsal hareketliliğin, özellikle de aşağı bir doğrultudayken, çoğunlukla olumlu yönde önyargıyla ilişkilendirilmesi idi. Bununla birlikte, asıl belirleyici faktör, bireyin nesnel deneyiminden daha çok bireyin öznel yoksunluk duygularıydı. Ani toplumsal değişimin beraberinde getirdiği taleplere, çocukluk deneyimlerinin güçlü bir egonun gelişmesini engellediği durumlarda, yeterince karşılık verilemiyordu. Bu yüzden "kişilik ne kadar zayıf olursa, toplumsal alanın etkisi o kadar büyük oluyordu".<sup>55</sup> Hatırlanacağı gibi, bu, *Studien über Autorität und Familie*'de varılan sonuca çok yakın bir sonuçtu; şu farkla ki, daha evvelki çalışmada ailenin çökmesi, daha zayıf bir egonun kaynağı olarak görülüyordu ve bu çöküş, gelişmiş kapitalist toplumda, bağdaştırıcı faktörlerin tasfiyesi bağlamına yerleştirilmişti. Bettelheim ve Janowitz daha kozmik olan bu düzeyde spekülasyondan çekiniyordu. Benzer bir şekilde, *Dynamics of Prejudice* çalışmasının sonunda ortaya çıkan öneriler, liberal bir çerçevede verilmişti. Bu öneriler, daha entegre bir kişilik yaratmak için daha iyi bir ebeveyn eğitimi; dış toplumsal denetimin temel simgesi olarak anlaşılan yasal sistemin güçlendirilmesini ve hoşgörü için, okul öncesi eğitimin artırılmasını içeriyordu.

Bettelheim ve Janowitz'in daha sonra söz edecekleri gibi<sup>56</sup>, onların çalışmaları, birçok başka bakımlardan Berkeley'deki grubun çalışmasından ayrılıyordu. Daha da önemlisi *Dynamics of Prejudice*, California'daki araştırmacılar tarafından keşfedilen, önyargı ile uyumluluk arasındaki bağlantının tersine döndüğünü, topluma karşı duran ve onun değerlerini reddedenler arasında hoşgörüsüzlüğün çokça yaygın olduğunu saptamıştı. Nathan Glazer'in işaret edeceği gibi,<sup>57</sup> onların çalışmalarının bu farkı, muhtemelen iki projenin nüfus örneklerindeki uyumsuzluktan kaynaklanıyordu. Chicago çalışması ağırlıklı olarak, alt sınıflar ile alt orta-sınıflara dahil özneleri analiz ediyordu; oysa Berkeley Projesi, kendisini orta-sınıfla sınırlandırmıştı. Bu farkın olası sonucu hiç kuşkusuz şuydu: *Dynamics of Prejudice*, *Otoriteryan Kişilik*'e nüfuz eden toplumsal bütünlüğün örtük eleştirisinden yoksundu.

55. Bettelheim ve Janowitz, *Dynamics of Prejudice*, s. 171.

56. Bruno Bettelheim ve Morris Janowitz, *Social Change and Prejudice*, New York, 1964, s. 74 ve sonraki sayfa. Bu, *Dynamics of Prejudice* çalışmasının, önemli materyaller eklenerek yeniden bir gözden geçirilmesiydi.

57. Nathan Glazer, "The Authoritarian Personality in Profile: Report on a Major Study of Race Hatred", *Commentary*, IV, 6, Haziran 1950.

Beklenebileceği gibi, Leo Löwenthal'ın yazım sürecinde önemli rol aldığı *Prophets of Deceit*, Eleştirel Teori geleneğine çok daha yakındı. Norbert Guterman ve Löwenthal'ın kullandıkları temel teknik olan içerik analizi, Enstitü için yaptıkları daha önceki çalışmada edebiyata ve popüler biyografiye uygulanmıştı. Bu çalışmanın tarihsel referans sistemi, yazarlarının anlattığı kadarıyla<sup>58</sup>, Horkheimer'in "Egoismus und Freieheitsbewegung" [Egoizm ve Özgürleşme Hareketi] makalesindeki, Cola di Rienzi, Savonarola ve Robespierre gibi eski ajitatörlerin analiziydi. Üstelik çalışmanın (seçme hakkından çok manipülasyonun modern toplumda hüküm sürdüğü yönündeki) temel varsayımı, Enstitü'nün kitle kültürü ile ilgili çalışmasının temelini oluşturuyordu. Frankfurt Okulu'nun önceki çalışmalarının çoğunda olduğu gibi bu çalışmada da, görünüşleri aşmaya ve üzerinde çalıştığı fenomenin "nesnel" içeriğini ortaya çıkarmaya çabalıyordu. Bu yüzden Löwenthal ve Guterman, "Ajitatör, doğrudan etkisi üzerinden değil de, bugünkü toplum ve onun dinamikleri bağlamında ve *potansiyel* etkisi ışığında çalışılmalıdır" diyecekti.<sup>59</sup> Bu şu anlama geliyordu: Söz konusu olan şey demogoji karşısında bireysel etkilenmeden daha fazlasıydı; bir bütün olarak toplum içerisindeki gizli eğilimler de önemliydi.

Siyasal ajitasyonun fenomenolojisini, Löwenthal ve Guterman, Massing tarafından Joseph E. McWilliams, Adorno tarafından Martin Luther Thomas ve Löwenthal'ın kendisi tarafından George Allison Phelps ile ilgili daha önce yayımlanmamış çalışmaların üzerine yeni bir şeyler katarak geliştirdiler. Aynı zamanda bu iki düşünür, *Studies*'in diğer yazarlarının, önyargının öznel unsurlarıyla ilgili, aynı anda yapılan çalışmalarından da faydalandılar. Diğer çalışmalar, demagogjik propagandadan en çok etkilenebilecek olan kişilerin cevaplarına odaklanırken, *Prophets of Deceit*, bu cevapları akla getirmek için kullanılan çeşitli araçları inceledi. Çalışmanın yazarlarına göre, ajitatörlerin dili, bir çeşit psikolojik mors kodu tarafından deşifre edilmek zorundaydı.<sup>60</sup> Tahmin edileceği gibi, kodun asıl kaynağı, iki yıl sonra aynı zamanda

58. Löwenthal ve Guterman, *Prophets of Deceit*, s. xvi. Horkheimer, "Egoismus und Freieheitsbewegung", *ZFS*, V, 2, 1936.

59. A.g.e., s. xii.

60. A.g.e., s. 140.

Adorno'nun yazdığı faşist propagandayla ilgili daha teorik analizini temelini oluşturan psikanalizdi.<sup>61</sup>

Löwenthal ve Guterman, Freud'un yeni ufuklar açan anlayışını da dahil etmek için, diğer bir mülteci olan Erik Erikson'un çalışmasını kullandı. Erikson'un çalışması "Hitler's Imagery and German Youth" [Hitler'in Hayali ve Alman Gençliği]<sup>62</sup>, Hitler'in, otoriter baba figürünün yanı sıra aynı zamanda asi ağabeyin cisimleşmesi olduğunu ileri sürüyordu. Bu, faşizmi karakterize eden, paradoksal bir biçimde otorite arayışını ve reddini kolaylaştırıyordu. Erikson'un faşist kişiliğin net olmayan başkaldırı anlayışı, Fromm'un *Studien*'de geliştirdiği "başkaldırıya" oldukça iyi uyuyordu. Dahası, Alman babanın, "gerçek içsel (kültürel ideallerin ve eğitim yönteminin bütünleşmesinden kaynaklanan) otoritenin eksikliğinden"<sup>63</sup> mustarip olduğu görüşü, *Studien*'in ailevi dayanışmanın bozulması konusundaki gözlemiyle tam anlamıyla uyumluydu. Yüzeysel olarak Erikson'un Alman ailesiyle ilgili yaklaşımı, en azından bazı yorumcuların anladığı kadarıyla, *Otoriteryan Kişilik*'te ortaya çıkan gizil otoritenin geliştirilmesine en uygun aile yapısı hakkındaki savla çelişiyordu.<sup>64</sup>

Böylesi bir çatışmanın gerçekten var olup olmadığını tartışmadan önce, *Studies in Prejudice*'un en önemli cildine vesile olan projenin kökenlerine ve yöntemine bir göz atalım. Enstitü tarafından yapılan pek çok çalışmada olduğu gibi bunda da, Horkheimer'in yol gösterici etkisi güçlüydü.<sup>65</sup> Bununla birlikte, kitabın yazılmasına hiçbir katkısı olmadığı için, adı ortak yazarlar arasında yer almadı. 1944'te Horkheimer, Berkeley'de, R. Nevitt Sanford, Daniel Levinson ve Else Frenkel-Brunswik gibi isimlerin de içinde yer aldığı bir grup sosyal psikologla temasa geçti.<sup>66</sup> Horkheimer'in

61. Adorno, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, Der. Geza Roheim, New York, 1951. Adorno'nun öncelikli olarak argümanını dayandırdığı Freudcu metin, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*'ydü. Ayrıca Erikson'un faşizmle ilgili çalışmasına işaret etmişti (sonraki nota bakınız).

62. Erik Erikson, "Hitler's Imagery and German Youth", *Psychiatry* V, 4, Kasım 1942; bir sonraki alıntının yapıldığı, *Childhood and Society* (New York, 1950) çalışmasında yeniden basılmıştı.

63. *A.g.e.*, s. 332-333.

64. Leon Bramson, *The Political Context of Sociology*, Princeton, 1961.

65. Aynı şeyi Adorno şu çalışmada bildiriyordu: "Scientific Experiences of a European Scholar in America", s. 358.

66. Bayan Frenkel-Brunswik, Viyana'dan gelen bir mülteciydi ve ünlü Profesör Ergon Brunswik'in eşiydi. Onların Amerikan psikolojisine yaptıkları katkıyla ilgili

onların çalışmasına duyduğu ilgi, Sanford'un yönetiminde sürdürülen, kötümserlikle ilgili bir araştırmadan kaynaklanıyordu.<sup>67</sup> Araştırılan kötümserlikteki bu temel irrasyonellik, önde gelen bir kişilik özelliğinin ya da karakterler yumağının, bu kötümserliğin kökünde olduğunu ileri sürüyordu. Elbette bu, Enstitü'nün daha önceki bulgularının aldığı yoldu. Bu yüzden AJC'den henüz alınan yardımla birlikte Horkheimer, Enstitü ve Sanford etrafında toplanan ve kendilerine Berkeley Public Opinion Study Group [Berkeley Kamuoyu Çalışma Grubu] diyen sosyal bilimciler arasında, bir iş ilişkisi önerebiliyordu. Önerisi kabul edildi ve *Otoriteryan Kişilik* eserine dönüşecek olan inceleme üzerinde çalışılmaya ertesi yıl başlandı.

Adorno ve Sanford, projenin ortak yöneticileri, Levinson ve Bayan Frenkel-Brunswik ise projenin yardımcı yöneticileri seçildiler. Personel arasındaki bu dört kıdemli üye, projenin farklı bölümleri üzerinde beraber çalışsalar da, onların sorumlu oldukları asıl görevler ayrılmıştı.<sup>68</sup> Sanford en çok, araştırma teknikleri ve ayrıntılarıyla verilen iki örnek olay üzerinde çalışıyordu. Adorno, görüşmelerin ideolojik içeriğine yapılan özel vurguyla beraber, verilerin daha genel sosyolojik bir çerçeveye oturtulmasından sorumluydu. Bayan Frenkel-Brunswik, bazı kişisel değişkenler üstünde çalışıyordu ve görüşme materyallerinin sınıflandırılması ve biriktirilmesiyle görevlendirilmişti. Son olarak Levinson ise, öncelikli olarak projenin ölçeklerinden, görüşme verilerinin ve yansıtılmalı soruların psikolojik yorumundan ve tüm istatistik yöntemlerden sorumluydu.

Savaşın sona ermesiyle, ABD'nin Batı Kıyı Şeridi'ne taşınan Pollock, C. F. Brown ve Carol Creedon'u da içeren ikinci bir araştırma takımını Los Angeles'ta organize etmesi için seçildi. Löwenthal, kendi araştırmasıyla meşgul olsa da, projenin bulgularının son versiyonunda, Adorno'nun bölümlerindeki içerik analizine katkıda bulundu. Buna ek olarak, bireysel monografik çalışmalara, Berkeley Kamuoyu Çalışma Grubu'nun birçok üyesi

---

daha fazla bilgi için bakınız: Jean Matter Mandler ve George Mandler, "The Diaspor of Experimentalist Psychology: The Gestaltists and Others", *The Intellectual Migration*, s. 411-413. Levinson, daha sonra, Yale Medical School'da psikoloji profesörü oldu ve Sanford, Stanford'da psikoloji ve eğitim alanlarında profesör olarak çalışmaya devam etti.

67. R. Nevitt Sanford ve H. S. Conrad, "Some Personality Correlates of Morale", *Journal of Abnormal and Social Psychology* XXXVIII, 1, Ocak 1943.

68. *The Authoritarian Personality*, s. xii.

tarafından katkı sunuldu: Betty Aron, The Thematic Apperception Test [Konuyla ilgili Tam Algı Testi] üzerine, Maria Hertz Levinson psikiyatri kliniği hastaları üzerine ve William R. Morrow ise mahkûmlar üzerine çalışmalarla katkıda bulundular.

Bütün araştırmanın asıl nesnesi, "yeni antropolojik bir türün"<sup>69</sup>, yani otoriter kişiliğin incelenmesiydi. Tahmin edileceği gibi, bu türün özellikleri, Fromm'un *Studien*'de yorumladığı sado-mazoşist kişilik tipinin özelliklerine benziyordu. Bu benzerlikler aynı zamanda, 1938'de Nazi psikoloğu E. R. Jaensch'in geliştirdiği sözde J-türünde de vardı<sup>70</sup>; ancak yazarların sempatisi elbette onunkisinden çok farklıydı. Jaensch'in J-türü, sarsılmaz katılıyla tanımlanıyordu. Onun karşıtını, duyuları karıştırma yetisi olan sinestezi yerine S-türü olarak adlandırıyordu; bunu, demokratik zihniyetin bocalayan belirsizliği olan güçsüz olmayla özdeşleştiriyordu. Bu aynı zamanda Jean-Paul Sartre'in *Réflexions sur la question juive*'de [Yahudi Düşmanı ve Yahudi] dikkat çektiği Yahudi düşmanının portresiyle de benzerlik taşıyordu. Sartre'in bu kitabı, *Otoriteryan Kişilik* [projesi] epey ilerledikten sonra yayımlandı.<sup>71</sup> Wilhelm Reich ve Abraham Maslow, sendromun yorumlanmasında aynı zamanda önceki kuşaktan tanınmış kişilerdi.<sup>72</sup> Sonunda anlaşılacağı üzere, Horkheimer'in sözleriyle otoriter karakter şu niteliklere sahipti:

Geleneksel değerlere mekanik bir teslimiyet; tüm muhaliflere ve dışlanmışlara körü körüne nefret duyarken, otoriteye körü körüne itaat; iç gözlemsellik karşıtlığı; sert basmakalıp düşünce; batıl inanca aşırı düşkünlük; insan doğasının yarı ahlakçı ve yarı alaycı iftira atma yahut kötüleme özelliği; yansıtımlı olma durumu.<sup>73</sup>

Aslında söz konusu edilen mesele, böylesi bir türün varlığı değildir. Adorno daha sonra bunu kabul etmiştir:

69. A.g.e., s. ix.

70. Roger Brown, *Social Psychology*'deki (New York ve Londra, 1965) benzerliğe işaret ediyordu.

71. *Anti-Semite and Jew*'un bir bölümü, 1946'da *The Partisan Review*'da yayımlandı; ancak 1948'de G. J. Becker çevirene kadar tamamı çevrilmemişti.

72. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, New York, 1946 ve Abraham H. Maslow, "The Authoritarian Character Structure", *Journal of Social Psychology* 18, 1943.

73. Horkheimer, "The Lessons of Fascism", *Tensions That Cause War*, Urbana, III, 1950, s. 230.

Biz asla teoriye, basitçe bir grup varsayım gözüyle bakmadık; ancak bazı bakımlardan kendi ayakları üzerinde durduğunu düşündük ve bu yüzden teoriyi, kendi bulgularımız aracılığıyla kanıtlamaya ya da çürütmeye niyetlenmedik; sadece daha sonra kendi içinde değerlendirilmesi gereken araştırma için, bu teoriden somut sorular türetmeyi ve yaygın bazı sosyo-psikolojik yapıları göstermeyi amaçladık.<sup>74</sup>

Böylece Amerikan ampirik ve istatistik tekniklerini kullanmasına rağmen, Enstitü, Eleştirel Teori'nin yöntemini tamamen terk etmedi. Teorinin deneme alanı olarak *praksise* artık vurgu yapılmayacağına ilişkin önemli değişikliğe rağmen, Enstitü "Geleneksel ve Eleştirel Kuram'da" taslağı çizildiği gibi, bu yöntemin ilkelerine genel olarak sadık kaldı. Ayrıca Enstitü'nün toplumsal araştırmanın hipotez-doğrulama-sonuç modelinin eleştirisi hâlâ geçerliydi. Tümevarım, çoğunlukla anlaşıldığı biçimiyle kabul edilemezdi. Horkheimer 1941'de *Studies in Philosophy and Social Science*'da şöyle yazmıştı:

Kategoriler, evrensel yasaların ağırlığına ulaşıncaya kadar bireysel deneyimlerin toplanmasıyla hipotezlerini doğrulayan, geleneksel tümevarım yönteminin tersi bir tümevarım süreciyle oluşturulmalıdır. Sosyal teoride tümevarım, diğer taraftan, tikel içerisinde evrenseli araştırmalıdır ve bir tikelden bir diğerine hareket etmek ve daha sonra soyutlamanın doruklarına ulaşmak yerine, tikel olanı derinlemesine aramalı ve orada evrensel yasaları keşfetmelidir.<sup>75</sup>

Dolayısıyla *Otoriteryan Kişilik*, bireysel görüşmelerini istatistiksel araştırmaları için son derece önemli, bütüncü şeyler olarak görüyordu. Bu görüşmelerin ikisinin oldukça ayrıntılı kopyaları (birisini son derece önyargılı yanıt veren Mack adlı kişi, diğeri ölçekler üzerinde düşük puanlar kaydeden Larry isimli kişi), evrenselleri somutlaştıran monad benzeri tikellerden daha az soyut türlerin örnekleri anlamına geliyordu. Bir bakıma onlar, bireyselliğe yaptıkları vurgu ve soyut yasaları küçümsemeleriyle Weberci "ideal tiplerden" gerçekten de çok farklı değillerdi.

Bununla birlikte, uzmanlığından yararlanan Sanford'un etrafındaki grupla birlikte, istatistiksel düzeltmeler, Enstitü'nün geçmişte yaptığı şeyleri oldukça aşan projeye uygulanmıştı. *Studien*'de ve Sanford'un kötümserlikle ilgili çalışmasında olduğu gibi, asıl var-

74. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", s. 363.

75. Horkheimer, "Notes on Institute Activities", SPSS IX, I, 1941, s. 123.

sayım, hem açık hem de gizli olan farklı kişilik seviyelerinin var olmasıydı. Projenin amacı, önyargılı bir ideolojinin görünüşteki ifadesine karşılık gelen ya da gelecekte bu ideolojinin benimsenme olasılığına işaret eden, temel psikolojik dinamiklerin keşfedilmesi idi. Kanaatlerin bilinçli eklenmesine dayanan kamuoyu anketleri, iki nedenden ötürü yetersiz sayılıp kullanılmadı. İlk olarak, bu anketler, görüşlerin tutarlı bir belirtisini ortaya çıkarmakta başarısız oldular; ikinci olarak, bu belirtiyeye karşılık gelebilecek, psikolojik yatkinlikleri derinlemesine araştırmakta yetersiz kaldılar.<sup>76</sup> Belki de projenin başlıca metodolojik amacı, otoriter inançları ve muhtemelen otoriter davranışı elverişli kılan temel psikolojik yapının ya da yapıların varlığını test etmek için, nispeten basit bir aracı geliştirmek olacaktı.

Araştırma, olgusal soruları, kanaat-tutum ölçeklerini, yedi yüz üniversite öğrencisinden oluşan bir gruba yöneltilen, serbest çağrışımlı, açık uçlu soruları içeren anketlerin dağıtılmasıyla başladı. Birçok soru, *Studien*'de ve İşçi Projesi'nde daha önce kullanılmıştı. Kanaat-tutum ölçekleri, anti-semitizm (A-S Ölçeği), etnik merkezîyetçilik [*etnosantrizm*] (E Ölçeği), politik ve ekonomik tutuculuk (PEC Ölçeği) ile ilgili nicel tahminleri açığa çıkarmak için düzenlenmişti. Uygulama ilerledikçe ölçekler geliştirilmişti; böylelikle her biri üzerindeki özel öge, kanaatlerin daha genel bir biçimlenmesinin güvenilir göstergeleri haline gelmişti: "Hipotez ve klinik deneyimi sayesinde, kişiliğin içinde görece derin kalan eğilimlerin 'belirtileri' olarak görülen ve faşist fikirleri kendiliğinden (uygun bir fırsatta) ifade eden ya da faşist fikirlerden etkilenen bir eğilimi [*disposition*] oluşturan bir ölçek ögesinde, bu yöntem toplanmıştı."<sup>77</sup>

Nihayetinde örneklem öznelerinin toplamı, 2099 olarak hesaplanmıştı ve birçok gruptan oluşuyordu. Ancak soruların sorulduğu neredeyse herkes, beyaz ırktan, yerli, Yahudi olmayan, orta-sınıf Amerikalıydı. Anketlerden çıkan istatistiksel verileri açıklamak için, klinik görüşmeler ve Thematic Apperception Tests [Konuyla İlgili Tam Algı Testleri, TAT], eğrinin en yüksek ve en düşük çeyreğine girenlerden seçilmiş birçoklarına yöneltilmişti. Görüşmeler bir buçuk saat sürmüştü, ideolojik ve klinik-genetik

76. Ernst Schachtel, hatırlanacağı gibi, aynı nedenlerden dolayı *Zeitschrift*'te kişilik testlerini eleştirmişti ("Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests' ", *ZFS* VI, 3, 1937).

77. *The Authoritarian Personality*, s. 15.

bölüm şeklinde bölünmüştü. İşçi Projesi'nde [Amerikan işçileri arasında anti-semitizm araştırmasında] olduğu gibi, görüşülen kişiler kesinlikle ne hakkında görüşme yapılacağı konusunda bilgilendirilmemişti. Bayan Frenkel-Brunswik yönetiminde, doksan kategori ve alt kategoriyle birlikte bir puanlama kılavuzu, dokuz görüşmeciye sonuçları deşifre etme konusunda yardımcı olması için planlanmıştı. Görüşmeler için seçilen kırk erkeğe ve kırk kadına hem "temel" hem de "açık" sorular soruldu. TAT [Konuyla İlgili Tam Algı Testleri] aşağı yukarı aynı kişilere yapılmıştı. Her iki durumda da, sonuçların sayısallaştırılmasının yapılmasına dikkat edilmişti.

Araştırma sırasında, farklı teknikler hem "genişletilmiş" hem de "kısaltılmıştı":

Anti-demokratik ideolojiyle ilgili görüşleri gitgide gelişmekte olan bir çerçeveye sokmak ve potansiyel olarak anti-demokratik kişilikle ilgili boyutları yeterince araştırmak amacıyla genişletme, örnek olarak gösterilmişti; böylece bütünlüğün biraz kavranması söz konusuydu. Kısaltma, daha kısa teknikler sayesinde artan teorik netleşmeden dolayı nicel yöntemlerde sürekli olarak yer alıyordu; böylece aynı önemli ilişkiler daha kısa tekniklerle gösteriliyordu.<sup>78</sup>

Kullanılan ölçekleme yöntemleri, 1932'de L. L. Thurstone tarafından yaratılan eski bir tekniğin değiştirilmesiyle Rensis Likert tarafından geliştirilmişti.<sup>79</sup> Her iki durumda da, soruya katılma ya da katılmamanın çeşitli derecelerine,  $\pm 3$  arasında değişen bir ölçekte izin veriliyordu. Nötr bir sıfır, olası cevaplamalardan dışlanmıştı. Bu ölçeğin iyileştirilmesi, genel puanla ilişkili olma konusunda başarısız ya da açık ayrıştırıcı güçten yoksun öğelerin ayıklanmasından oluşuyordu. Eğer Likert'in ölçeği, büyük bir dezavantaja sahipse, cevabın farklı örneklerinin aynı son puanı üretmesi olanaklıydı.<sup>80</sup> Görüşmeler, bireysel durumlardaki inancın özel biçimlenişini ortaya çıkararak, bu potansiyel sorunun kısmen üstesinden gelmek için tasarlanmıştı.

Projenin en değerli metodolojik başarısı, orijinal üç tutum ölçeğinin, gizli psikolojik düzeydeki potansiyel otoritenin ölçümü-

78. *A.g.e.*, s. 18.

79. Bu iki ölçek ile ilgili bir tartışma için bakınız: Marie Jahoda, Morton Deutsch ve Stuart W. Cook, *Research Methods in Social Relations*, c. I, New York, 1951, s. 190-197.

80. *A.g.e.*, s. 196.



nü yapabilen bir grup soru halinde kümelenmesiydi. Yeni ölçüm aleti, bilinen "F Ölçeği'ydi".<sup>81</sup> Farklı propagandacıların kullandığı araçların içerik analizi, *Studien über Autorität und Familie*'nin ampirik çalışmasıyla önceki deneyimi ve New York'ta işçi sınıfıyla anti-semitizm çalışmaları; bunların hepsi bu çalışmanın yapısına katkı sunuyordu. Dokuz temel değişken kişiliği test etmeyi amaçlıyordu:

**GELENEKÇİLİK:** Geleneksel, orta-sınıf değerlerine katı bir şekilde bağlılık.

**OTORİTER İTAAT:** İçinde bulunulan grubun, idealize edilen ahlaki otoritelerine karşı itaatkâr, eleştirmeyen tutum.

**OTORİTER SALDIRI:** Geleneksel değerleri ihlal eden insanları, mahkûm etmeyi, geri çevirmeyi ve cezalandırmayı kollayan eğilim.

**İÇSEL SÜRECE KARŞI MUHALEFET [ANTI-INTRACEPTION]:** Özne, imgesel [hayal ürünü], yumuşak huylu olana karşı muhalefet.

**BATIL İNANÇ VE KALIPLAŞMIŞ YARGI:** Bireyin kaderinin mistik belirleyicilerine duyulan inanç; değişmez, katı kategorileri düşünme eğilimi.

**İKTİDAR VE "SERTLİK" [TOUGHNESS]:** Egemenlik-itaat, güçlü-zayıf, lider-yandaş boyutuyla meşgul olma; güç figürleriyle özdeşim; egonun topluma uygun hale getirilmiş özniteliklerine aşırı vurgu; güç ve dayanıklılığın abartılı müdafaası.

**YIKICILIK VE KİNİZM:** İnsana yönelik genelleştirilmiş düşmanlık, iftira.

**YANSITMA DURUMU [PROJECTIVITY]:** Vahşi ve tehlikeli şeylerin dünyada süregittiğine inanma eğilimi; bilinçsiz duygusal dürtülerin dışarıya yansması.

**SEKS:** Cinsel "ilişkiyle" aşırı alakadar olma.<sup>82</sup>

Belirli sayıda soru, her bir değişken üzerinde, öznenin konumunu mümkün olduğunca dolaylı olarak ortaya çıkarmak için tasarlanmıştı. Hiçbir zaman herhangi bir azınlık grubundan doğrudan bahsedilmiyordu. Artan test sayısı ile birlikte, F Ölçeği ile E Ölçeği arasındaki karşılıklı ilişki, başarının bir işareti olarak görülen, aşağı yukarı .75'e ulaştı. F ile PEC ölçekleri arasındaki karşılıklı ilişki .57 ile daha tartışmalıydı. Bu başarısızlığı açıklamak

81. *The Authoritarian Personality*, c. I, 7. Bölüm.

\* Özneliğe ve hayal gücüne karşı antipatik yaklaşım. [Yunanca *anti* (*against*) karşı + Latince *intra* (*within*) içinde + (*capere, ceptum to take*) kavramak + (bir eylemi, süreci ya da durumu gösteren) *-ion*: yani içsel bir eylemi kavramaya karşı olma durumu.]

82. *A.g.e.*, s. 228.

için, gerçek ve sahte muhafazakârlar arasında bir ayrıma gidilmişti (sadece sahte muhafazakârlar gerçekten otoriter kişilerdi). F'yi, A-S Ölçeği'yle ilişkilendirmek için hiçbir girişimde bulunulmadı (en azından en son raporlarda bu bildirilmedi). Örnek kitlenin alt-grupları içerisindeki daha özel ilişkiler, farklı bütün gruplar arasında dikkate değer bir tutarlılık gösteriyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, klinik görüşmeler, ölçekle ilgili bulguları doğrulamak için kullanılıyordu. Bulguların sonuçlarına dair incelemeler, F Ölçeği'nin doğruluğunu destekliyor gibi görünüyordu.

Ancak sonraki yıllarda, potansiyel otoritenin bir göstergesi olarak F Ölçeği'nin başarısı, canlı bir tartışma konusuydu. Bu başarının etkileyciliğinin en kapsamlı eleştirisi, Hyman ve Sheatsley tarafından, çalışmanın yalnızca yarattığı etkiye ayrılmış bir ciltte yapılmıştı.<sup>83</sup> Genel olarak, bu iki düşünür oldukça eleştireldi ve birçok durumda da eleştirileri etkileyciydi. Eleştirel Teori'nin ampirik sorunlara uygulanmasındaki yetersizliğine dair, Adorno'yla işbirliğinde görüldüğü gibi, kuşkuları olan Paul Lazarsfeld ise, diğer yandan çok daha pozitif. 1959'da F Ölçeği'nin bireysel göstergelerinin, hem "temel niteliğe ilişkin olarak etkileyici bir rol hem de bu niteliğin anlatması beklenen köken gözleme ilişkin öngörücü bir rol" oynadıklarını yazmıştı.<sup>84</sup> Projeyi daha da sert eleştiren Roger Brown, analizini, "anket çalışmasının asıl sonucunun doğru olduğuna dair geriye kalan önemli bir olasılık bulunduğunu" kabul ederek bitiriyordu.<sup>85</sup>

Görüşme materyallerinin yorumuna ilişkin eleştirel değerlendirme de, aynı şekilde farklılık gösteriyordu. Görüşmeciler ise, altı umumi alanda, kafalarındaki özel sorularla başladılar (iş, gelir, dini inanç, klinik veriler, politika, azınlıklar ve "ırk") ve soruların cevaplandırıldığına emin olana kadar, dolaylı olarak araştırmaya devam ettiler. Bazı eleştirmenler, ölçeklere cevap veren bireysel katılımcıların puanlarına ilişkin ön bilgilerinden dolayı, görüşmecilerin "fazlasıyla bilgili"<sup>86</sup> olmalarına itiraz ediyordu. Bir diğer eleştiri ise, sonuçların kodlanmasını ele alıyordu. Bayan Frenkel-Brunswik'in hazırladığı puanlama kılavuzu-

83. Herbert H. Hyman ve Paul B. Sheatsley, "The Authoritarian Personality—a Methodological Critique".

84. Lazarsfeld, "Problems in Methodology", *Sociology Today*, Der. Robert K. Merton, Leonard Broom ve Leonard S. Cottrell, Jr., New York, 1959, s. 50.

85. Brown, *Social Psychology*, s. 523.

86. A. g. e., s. 515.

na rağmen, kodlayıcıların yorumlamadaki esneklikleri önemini korudu. Zaman zaman şu tartışılıyordu<sup>87</sup>: Belirli döngüsel akıl yürütmeler, onların yorumlarına sinsice girmiş gibi görünüyordu. Örneğin, hoşgörüsüzlük katılıkla açıklanırken; katılık ise, durumun bulanıklığından kaynaklanan bir hoşgörüsüzlükle eşit sayılmıştı. Diğer eleştiriler, görüşmeler için orta-gruptan kişilerin seçilmesinden ziyade yüksek ve düşük puan alanların seçilmesine karşı yapıldı; iddia edildiğine göre bu yöntem, örnek alınan nüfusun temsili bir kesitini araştırmaktan çok verileri desteklemek için tasarlanmıştı.<sup>88</sup>

Beklenebileceği gibi, eleştiriler, yalnızca metodolojiyle sınırlı kalmamıştı. Projenin son derece önemli sonuçları da bu eleştirilerden nasibini almıştı. Örneğin Paul Kecskemeti, genel olarak önyargının ve özelde ise anti-semitizmin demokratik sistemin tümünden alacağı edilmesinin habercisi olduğuna dair üstü kapalı varsayımı eleştiriyordu. Kecskemeti, bu "katastrofik perspektifin" ortalığı çok fazla velveleye verdiğini ileri sürüyordu.<sup>89</sup> Otoriteryanizmin kalıtsal açıklamaları hakkındaki daha özel sorular, diğerleri tarafından ortaya atıldı. Maalesef, inceleme altında olan kişilik türlerinin çocukluktaki kökenlerine ilişkin bütün veriler, çocukların gerçek gözlemlerinden ziyade yetişkinin anılarına dayanıyordu. 1958'de zamansız ölümünden önce, maalesef tamamlanamamış sonraki bir çalışmasında Bayan Frenkel-Brunswik, bu soruna değinmişti.<sup>90</sup> Mevcut görüşme verilerinin ortaya çıkardığı gibi, otoriter karakterler, muhtemelen katı ancak keyfi bir disiplinin var olduğu bir evde geliyordu. Ailevi değerler çoğunlukla geleneksel, katı ve dışsallaştırılmıştı. Sonuç olarak, bu değerler

87. A.g.e., s. 506.

88. Hyman ve Sheatsley, "The Authoritarian Personality", s. 65.

89. Paul Kecskemeti, "The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective", *Commentry* II, 3, Mart 1951.

90. Bu çalışmanın bir kısmı, şu şekilde basıldı: Else Frenkel-Brunswik, "A Study of Prejudice in Children", *Human Relations* I, 3, 1948. Projenin sonuçlarından biri, Adorno'nun "Scientific Experiences of a European Scholar in America"da (s. 364) kabul edeceği gibi, *The Authoritarian Personality*'in bulgularını değiştirmişti. Adorno, "Bayan Frenkel-Brunswik'in çalışmasının sonuçları, geleneksellik ile Otoriteryan mizaç arasındaki farklılığa yönelik kavrayışı tasfiye etmiştir. Bu, tersi de doğru olmak üzere, kesin olarak 'iyi', yani geleneksel çocukların, saldırganlıktan uzak ve dolayısıyla Otoriteryan kişiliğin temel bir özelliğinden de uzak olduğunu ortaya çıkarmıştır" diye yazmıştı. Bu, en azından, eğer yetişkin davranış modelleri çocuğun ki gibi anlaşılırsa, Berkeley Grubu'nun ampirik doğrulamasından çok Bettelheim ve Janowitz'in argümanının ampirik doğrulamasını gösteriyor gibi görünüyordu.

muhtemelen, bütünleşmiş bir kişiliğin gelişmesini engelleyen, çocuk için egoya-yabancı [*egodystonic*] olarak kalmıştı. Ebeveynin sertliğine duyulan hınç başkalarına yöneltilirken, baba ve annenin dışa yansıyan görünümünün son derece idealize edildiği görülüyordu. Çoğunlukla F Ölçeği'ne dair yüksek puanları kaydedenlerin görüşmelerinde bildirilen "acımasız ve mesafeli"<sup>91</sup> baba, bastırılmış saldırganlık ve düşmanlıkla birlikte, çocukta çoğu kez pasifliğin ilerlemesine neden oluyormuş gibi görünüyordu. Hatırlanacağı üzere, bunlar, Fromm'un *Studien über Autorität und Familie*'da geliştirdiği sado-mazoşist türde gün gibi ortada olan özelliklerdi. Bunun tersine, düşük puanları kaydedenlerin ebeveynleri daha az konformist, daha az statü endişesi olan ve daha az keyfi talepte bulunan kişiler olarak anımsanıyordu. Aksine, bu ebeveynler daha kararsız, duygusal olarak hislerini açığa vuran ve şefkatli kişilerdi. Dolayısıyla, bu ebeveynlerin çocuklarının anne ve babalarının sahip oldukları özelliklere dair kurdukları imge, daha az idealize edilmiş ve daha çok gerçekçiydi. Belki de en önemlisi, ahlaki normlardan ego-yabancılaşması daha az dile getirilmişti; bu da daha bütünleşmiş bir kişiliğin olabilirliğine işaret ediyordu.

Sonraki yorumcuların ortaya attığı sorulardan biri, otoriter aileyle ilgili bu görüşün, Enstitü'nün modern toplumda ailenin çöküşünü sıkça öne sürdüğü varsayımıyla uyumlu olup olmadığıydı. Leon Bramson, "genç Fromm'un ve Berkeley Grubu'nun çalışmasıyla doğrudan çelişkili" olan (Bramson'ın *Studien*'in öncü bir çalışma olduğunu görmeden, sadece Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmasına yanlışlıkla atfettiği), ailenin çökmesine ilişkin tartışmaya işaret ederek, bu konudaki en ısrarcı eleştirmen olduğunu göstermişti.<sup>92</sup> Bramson'ın değerlendirmesine göre, bu çalışmalar otoriter ailenin devam eden gücüne işaret ediyor gibiydi. Bununla birlikte daha yakından bakıldığında şunu görebiliriz: İki yorum, hiçbir şekilde, Bramson'ın inandığı kadar uzlaşmaz değildi.

İlk olarak, daha önce bahsedildiği gibi, Enstitü, babanın gerçek bir iç otoriteden yoksun olduğu, Erikson'un, Alman ailesiyle ilgili betimlemesinden etkilenmişti. Fromm'un "başkaldırı" olarak adlandırdığı sahte ayaklanma aslında, kısmen evde pozitif bir otorite modelinin eksikliğinin neden olduğu, yeni bir otoriteye yöne-

91. *The Authoritarian Personality*, s. 359.

92. Bramson, *The Political Context of Sociology*, s. 137.

lik bir arayıştı. Bu, *Otoriteryan Kişilik*'in kesinlikle kabul ettiği bir sendromdu; Adorno'nun "yüksek" karakter tiplerinin analizinde bu sendroma önemli bir yer veriliyordu.

Babaya karşı isyandan çok, görünüşe göre, güçlü bir babayla özdeşleşmenin egemen olduğu, bu tarz durumlarda dahi (kabul edilmelidir ki en sık görülen sendromdu bu), *Studien*'de daha önce yapılan analizle karşıtlık o kadar güçlü değildi. Aslına bakılırsa, Adorno "otoriteryan sendromu"<sup>93</sup> betimleyerek, okuru Fromm'un sado-mazoşist karakterine yönlendiriyor ve onun kökenlerini açıklamak için, Freud'un Oedipus kompleksi fikrini kullanıyordu.<sup>94</sup> Ödipal çatışmaların çocukluk döneminde başarısız şekilde çözüldüğü bu durumlarda, babaya karşı saldırganlık mazoşist itaate dönüşmüş ve sadist düşmanlığı yerinden etmişti. Bütünüyle psikolojik olan bu açıklamayı, *Studien*'in daha sosyolojik perspektifiyle ilişkilendiren, Horkheimer'in şu teorisiydi: "Toplumsal dış baskı, dürtülerin iç baskısıyla birbirine bağlıdır. Bireyden aldığı kadar bireye asla vermeyen toplumsal kontrolün 'içselleşmesini' başarmak için, kişinin otorite ve onun psikolojik temsili olan, süperego karşısındaki tutumu irrasyonel bir boyut kazanır."<sup>95</sup> Adorno bundan şu sonucu çıkarıyordu: Bu, Avrupa'daki alt orta-sınıflar arasında oldukça yaygın olan bir sendromdu ve bu sendromun, asıl statüleri, Amerika'da "gerçekten arzuladıkları statüden farklı olan insanlar arasında"<sup>96</sup> da ortaya çıkması bekleniyordu. Kısacası, klasik otorite sendromu, güçlü bir patriarkal figürle [baba figürüyle] basit bir özdeşleşme anlamına gelmiyor, daha çok, bu ilişki hakkındaki önemli bir kararsızlığı ve çelişkiyi ima ediyordu. Dış baskı yoğunlaştığında, bu baskı kötü bir şekilde çözülmüş ödipal durumdaki gizli gerilimleri etkinleştirmeye yardım ediyordu.

Adorno, bu kararsızlığın dışa vurulabileceği biçimleri açığa çıkaran diğer sendromları ana hatlarıyla belirtiyordu. Bunlar, "görünüşteki kızgınlığı", "garip olmayı" ve "manipülatif türü" içeriyordu. Yüksek puanları kaydeden kimseler arasında bulunan bir diğer sendrom, ailevi ve toplumsal normların çatışma içermeyen içselleştirmesini yaklaşık olarak en yakından değerlendiren "gele-

93. *The Authoritarian Personality*, s. 759 ve sonraki sayfa.

94. Fromm'un kendisi, *Studien*'de, daha "varoluşsal" bir yaklaşım için kullandığı sado-mazoşist karakterin cinsel yorumunu terk etmişti. Yukarıda bakınız: (orijinal İngilizce metin) 3. Bölüm, s. 99.

95. *The Authoritarian Personality*, s. 759.

96. A.g.e., s. 760.

neksel" özellikti. Bu sonraki tür, baba otoritesinin hâlâ görece dokunulmamış olduğu patriarkal aile yapısına en uygun olanıymış gibi duruyordu.

Görüşme verilerinden çıkarılan otoriter aile, büyüyen dış basıların bir yansımasıydı. Artık kendiliğinden, savunmadığı değerlere sıkı sıkıya bağlı kalan, statüsü konusunda endişeli olan aile otoritesi, belli ki özündeki anlamsızlığı fazlasıyla telafi ediyordu. Otoriter ailenin telaş içinde korumaya çalıştığı otorite, aslına bakılırsa, artık rasyonel değildi. Horkheimer'ın 1949'da<sup>97</sup> yazdığı bir makalede ileri sürdüğü gibi, ailenin ekonomik ve toplumsal işlevi ne kadar tasfiye edilirse, aile modası geçmiş, geleneksel formlarına, umutsuz bir şekilde daha çok vurgu yapacaktı. Sıcaklığı ve koruyuculuğu, patriarkal dünyanın keyfi acımasızlığına karşı bir zamanlar tampon görevi gören anne bile (Fromm'un anaerkil anlayış hakkındaki tenkitleri burada yankılanıyordu), artık aynı şekilde işlev görmüyordu. Horkheimer, "'Anneciğim' annenin ölü maskesidir" diye yazmıştı.<sup>98</sup> *Otoriteryan Kişilik*, "tersine, düşük puanlandırılan tipik bir adamın ailesinin, başlıca görevi baskın olmaktan ziyade sevgi vermek olan ve zayıf ya da itaatkâr olmayan, anne merkezli bir aile olduğunu" ortaya çıkarmıştı.<sup>99</sup>

O halde annelik duygusu olan acımanın, otoriter kişilikte genellikle bulunmayışı hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Nazilerin, her ne kadar propagandaları tersini söylese de, aileyi yavaş yavaş yok etmeleri, hiç de rastlantısal değildi. Otoriter aile, sadece yaptığı şeyden dolayı (keyfi egemenliğin bir modeli olduğu için) değil, aynı derecede yapamadığı şey (aile-dışı kurumların toplumsallaştırma taleplerine karşı bireyi koruyamıyordu) yüzünden de otoriter çocuklar yarattı. Bu yüzden *Otoriteryan Kişilik*, "yeni antropolojik türün" aile içi kökenlerine yoğunlaşmasına rağmen, bu çalışmanın analizinin etkileri görünüşte bütün ayrıntılarıyla topluma işaret ediyordu. Enstitü'nün ailenin çöküşüne yaptığı daha evvelki vurgu, Bramson'ın aksine, sonraki çalışmasında yer alan otoriter ailenin betimlemesinde sürdürülüyordu.

Bu konuya dair bazı kafa karışıklıkları, belki de terminolojik belirsizliğin bir sonucuydu. Birçok yorumcunun işaret ettiği

97. Horkheimer, "Authoritarianism and the Family Today", *The Family: Its Function and Destiny*, Der. Ruth Nanda Anshen, New York, 1949.

98. *A.g.e.*, s. 367.

99. *The Authoritarian Personality*, s. 371.

gibi<sup>100</sup>, otoriteryanizm ile totaliteryanizm arasında yapılması gereken çok önemli bir ayırım söz konusuydu. Örneğin Wilhelmci' anlayış ve Nazi Almanya'sı, itaat etme biçimleri açısından temelde ayrışıyordu. *Otoriteryan Kişilik*, esasında otoriter toplumdaki çok, totaliter toplumun karakter türü üzerinde çalışıyordu. Bu yüzden, bu yeni sendromun, geleneksel baba otoritesinin saldırı altında olduğu, ailevi krizi geliştirdiğini öğrenmek hiç de şaşırtıcı olmamalıydı. Eğer bu ayırım açık bir şekilde ifade edilmiş olsaydı, pek çok zorluktan (belki de bu zorlukların bazıları kavramsal ve dilseldi) kaçınılmış olurdu.

Bu çalışmanın belki de en önemli eleştirisini Edward Shils yapmış ve daha sonra, birçokları onu takip etmişti.<sup>101</sup> Bu eleştirilenler, projeyi yönetenlerin politik önyargılarının, çalışmanın bulgularını etkilediğini ileri sürüyorlardı. Bu bağlamda onların sorduğu sorular şunlardı: Otoriteryanizm neden komünizmle değil de sadece faşizmle ilişkilendiriliyordu? Neden "C Ölçeği" [komünizm ölçeği] ya da en azından "A Ölçeği" [otoriteryanizm ölçeği] değil de F Ölçeği? Neden devlet sosyalizminin talepleri değil de politik ve ekonomik muhafazakârlık otoriteryanizmle ilişkili görülüyordu? Kısacası, gerçek karışıklık, liberal demokrasi ile her iki aşırı ucun totaliteryanizmi arasındayken neden eski sol-sağ ayırımı sürdürülüyordu?

Bu eleştiriye ilişkin en büyük ironi, aslında Enstitü'nün, AJC için yaptığı çalışmada daha radikal fikirlerinin pek çoğunu terk etmiş olmasında yatıyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, *Studies in Prejudice*'u destekleyen temel varsayımlar liberal ve demokratikti. Paul Kecskemeti gibi çalışmaya düşman olan bir eleştirmen şöyle yazacaktı: "Amerikan anayasal geleneği açısından bakılacak olursa, yazarların kendilerine özgü liberalizm anlayışları açıkça tutucu kalıyor."<sup>102</sup> Frankfurt Okulu'na göre, hoşgörü

100. Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, Londra, 1968, s. 371; Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Cleveland, 1963, s. 97.

Genç Kaiser Wilhelm Almanya'nın etkisini dünya genelinde (*Weltpolitik*) saldırgan bir şekilde artırmaya çalışıyordu. II. Kaiser Wilhelm son Alman İmparatoru ve Prusya Kralı'ydı. 1888'den 1918'e kadar Almanya İmparatorluğu'nu ve Prusya Krallığı'nı yönetmişti. (ç.n.)

101. Edward Shils, "Authoritarianism: 'Right' and 'Left' ", *Studies in the Scope and Method of the "The Authoritarian Personality"*. Bramson, bu eleştiriye, *The Political Context of Sociology*'de tekrarlıyordu (s. 122 ve sonraki sayfa).

102. Kecskemeti, "The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective", s. 290.

kendinde bir amaç asla olmamıştı. Hal böyleyken otoriter olmayan kişilik, tanımlandığı kadarıyla, farklılığa karşı dogmatik olmayan hoşgörülü bir kişi olarak belirlenmişti. Enstitü'nün her zaman korktuğu şey, bir araçtan çok bir amaç olarak hoşgörünün fetişleştirilmesi idi. Dolaylı olsa da bunun iyi bir örneğini, Bettelheim'in ve Janowitz'in *Social Change and Prejudice* çalışmasında bulmak mümkündü. Bu çalışmada, Berkeley araştırma takımının değer verdiği, konformist olmayan, anti-otoriter karakter şu şekilde eleştiriliyordu: "Eğer konformist olmayanlar yüksek bir hoşgörü düzeyi sergiliyorsa, bu, otoriteyle tatmin edici olmayan ilişkiler yüzünden ortaya çıkan düşmanlığın yer değiştirmesi ve bir karşı tepkinin sonucu olabilir. Bu kişileri, sahte hoşgörü sahipleri olarak adlandırmak zor olmayacaktır; çünkü bu kimseler, azınlıklara karşı hoşgörülüyken, toplumsal yaşamın kabul görmüş biçimlerine karşı çoğunlukla hoşgörülü değillerdir."<sup>103</sup>

Temsili biçimiyle politik demokrasi, hiçbir zaman Enstitü'nün asıl hedefi olmamıştı. Gene de *Otoriteryan Kişilik*, Enstitü'nün daha önceki çalışmalarında yeri olan, "burjuva demokrasinin" geleneksel Marksist eleştirisine ilişkin az bir kanıt sunuyordu. Eski sol-sağ ikiliğinin eskimiş olduğu yönündeki Shils'in iddiasında bir başka ironi vardı. Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Horkheimer, ister faşist ister görünüşte sosyalist ya da ister başka bir şey olsun, her türden politik formdaki egemenliğin maskesini düşürmenin gerekli olduğunu vurguluyordu. Frankfurt'taki ilk yıllarından itibaren, Enstitü, Sovyet deneyimiyle ilgili kuşkular taşıyordu. Zaman içerisinde kuşkuculuk düpedüz düş kırıklığına dönüştü. Pollock'un ileri sürdüğü gibi, Sovyetler Birliği, Batı'daki benzer sistemle çok az farklılık gösteren, devlet kapitalizmi sisteminden başka bir şey değildi. Shils ve diğer Amerikalı düşünürlerden onu ayıran temel fark, Enstitü'nün totaliteryanizmi, karşı bir kutup olarak bireyci, liberal, ideolojik-olmayan çoğulculukla karşılaştırmayı reddetmesiydi. Enstitü'nün Batı'da kitle kültürünü ele almasını gözden geçirirken bahsettiğimiz gibi, Enstitü, çeşitliliğin bir cephe gerisinde, gerçek bireyselliğin kalıntılarını yok etmenin yeni ve kurnazca biçimleriyle çalışan egemenliği fark etmişti. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, modernleşmiş bütün toplumlara yönelik mevcut eğilimlerin kasvetli analizini genişletmişti.

103. Bettelheim ve Janowitz, *Social Change and Prejudice*, s. 75.



Böylece bir bakıma Frankfurt Okulu, en azından aktüel siyasi yapılarda somutlaşmış haliyle, sol-sağ ikiliğinin artık anlamını yitirdiğini kabul ediyordu. Frankfurt Okulu'nun hemfikir olmadığı yer, elbette, yöneliminin temelde değişmediği teori düzeyindeydi.

*Otoriteryan Kişilik*, bu kötümserliğe dair doğrudan çok az kanıt sunuyordu. Verdiği sınırlı örnekten anlam çıkararak, bir bütün olarak, toplum içerisinde otoriteryanizmin yaygınlığı hakkında sonuçlar önermekten kaçınıyordu. Örnek kitle içerisindeki yüksek ve düşük puanları kaydedenlerin oranlarını sunan, basılmamış İşçi Projesi'ne [Amerikan işçilerindeki anti-semitizmi araştıran proje] kadar dahi gitmedi. Bunun yerine, *Otoriteryan Kişilik*, sadece otoriter ve otoriter-olmayan karakterlerin, söz konusu sıklıkları konusunda hiçbir öneride bulunmadan, betimleyici bir tipolojisini sunmuştu. Gerçi zaman zaman, örnekleme, otoriter kişiliklerin büyüklüğü hakkında ipuçları veriyordu. Bu yüzden, örneğin Adorno şöyle yazmıştı: "Sahte muhafazakârlığın toplumsal kabulüne yönelik bu sürecin etkisinin uzun sürmüş olması (şüphe götürmez bir kitle temeli sağlaması), çalışmalarımızın doğrudan yüzleşilmesi gereken tatsız sonuçlarından biridir."<sup>104</sup> Bununla birlikte, her şey hesaba katılırsa, şu görüşe bağlı kalınacaktı: "Kitlenin çoğunluğu aşırı uçta değil, terminolojimize göre 'ortadadır'."<sup>105</sup>

Shils'in gizli politik önyargıyla ilgili eleştirisi, çalışmanın muhafazakârlık ve otoriteryanizmin bir şekilde ilişkili olduğu örtük varsayımına yöneldiğinde, belki de daha isabetli olacaktı. F Ölçeği'yle anlamlı bir biçimde ilişkilendirmek için PEC Ölçeği'ne duyulan güvensizlik, gerçek ve sahte muhafazakârlar arasında bir ayırım yapılmasına neden olmuştu. Gerçek muhafazakârlar, "politik görüşlerinin değeri ne olursa olsun, Amerikan demokratik geleneğinde en hayati olan şeyin gelişmesine yardım etmekle ciddi ciddi ilgilenen" insanlardı.<sup>106</sup> Sahte muhafazakârlar ise, sadece görünüşte muhafazakâr olanlardı; bellibaşlı karakterleri onları faşizmin potansiyel adayları olarak damgalıyordu. Bu ayırım,

104. *The Authoritarian Personality*, s. 676.

105. *A.g.e.*, s. 976.

106. *A.g.e.*, s. 182. "Sahte muhafazakârlık" anlayışı, diğer bilim insanlarıncı 1950'de geliştirilmişti. Örneğin bakınız: Richard Hofstadter, "The Pseudo-Conservative Revolt", *The Radical Right*, Der. Daniel Bell, New York, 1963.

sağ kanat ideolojisi ile otoriter kişilik yapısının basit denklğini aşmak için tasarlanmış olmasına rağmen, bu birlik bilinçaltında kalmaya devam etti; çünkü sahte liberalizm ya da radikal otoriteryanizm ile ilgili bir tipolojiyi ortaya çıkarmak için benzer çabalar söz konusu değildi. Doğrusunu söylemek gerekirse, muhafazakâr olmayan ideolojiler arasında ayırım yapan, hiçbir gerçek girişim yoktu. "Aktif olarak ilerici toplumsal değişimin peşinde koşan, mevcut statükoya karşı (ille de tamamıyla reddetmese de) militan bir şekilde eleştirel olan, sayısız muhafazakâr değere ve inanca karşı çıkan ya da onları önemsizleştiren... ve emeğin gücünü ve hükümetin ekonomik işlevlerini artırarak iş çevrelerinin gücünü [*power of business*] azaltmak isteyen"<sup>107</sup> bu prototip liberal, gerçek ya da sahte muhafazakârın başlıca karşıtı olarak görülüyordu. New Deal [Yeni Düzen] liberalizmi, statükoya yönelik bir ideoloji olarak güçlü bir saldırıya maruz kalırken, bu nitelendirmenin ne kadar sorunlu olduğu gelecek kuşakta ortaya çıkacaktı.

*Otoriteryan Kişilik*, eğer solun otoriteryanizmini açıklamaya girişseydi, bunu "düşük puanlama yapan sert kişilerin" muğlak tanımlanmış kategorisini yorumlayarak yapardı.<sup>108</sup> Daha sonraki yıllarda Adorno, Shils gibi eleştirmenlere bir cevap olarak, bu alt türden bahsedecekti.<sup>109</sup> Bununla beraber, daha yakın bir gözlem bize bunun o kadar da tatmin edici bir cevap olmadığını gösterecekti. PEC Ölçeği olayında, bilinçli fikirler ile bilinçaltı kişilik yapısı arasındaki tutarsızlık, F Ölçeği'yle yetersiz ilişkiyi açıklamak için kullanılırken, F Ölçeği'nin kendisinde böylesi bir tutarsızlık görülüyordu; çünkü F Ölçeği, bilinçaltı kişiliğindeki eğilimleri açıkça ölçmek için tasarlanmıştı. Böylece düşük puanlama yapanların katı olduklarını söylemek, onların katılığının "klişe" ve uyumluluklarını ölçmekte ölçeğin başarısız olduğunu söylemek demektir. Bu özellikler, yani katılık, klişe ve uyumluluk yüksek puanlama sendromunun asıl özellikleriydi. Bu durum, bilinçli ideolojinin seviyesinin altındaki potansiyel otoritenin varlığını ölçmek için bir araç geliştirmesi gereken projenin asıl amacını boşa çıkarmak olacaktı. Açıkça solun otoriteryanizmiyle ilgili daha fazla çalışma yapılmak zorundaydı ve aslında sonraki birkaç

107. *The Authoritarian Personality*, s. 176.

108. *A.g.e.*, s. 771.

109. Adorno'yla görüşme, 7 Mart 1969.

yılda Amerika'daki diğer araştırmacılar böylesi bir araştırmayı gerçekleştireceklerdi.<sup>110</sup>

*Otoriteryan Kişilik*'in metodolojisine ve sonuçlarına dair diğer zorluklardan da bahsedebiliriz; ancak bu zorlukların üzerinde durmak, bir bütün olarak çalışmanın muazzam başarısını gereksiz yere gözden düşürecektir. Adorno'nun daha sonra kabul edeceği gibi, "eğer *Otoriteryan Kişilik* bir katkı sağladıysa, sunduğu bu katkı, olumlu anlayışların mutlak olarak geçerli olmasında ve özellikle de istatistiklerde aranmamalıdır; ancak her şeyden önce, gerçek bir toplumsal kaygının motive ettiği ve önceden bu tarz niceliksel araştırmalara dönüştürülmüş teoriyle ilişkilendirilen meselelerin ortaya çıkarılmasında aranmalıdır".<sup>111</sup> Yaklaşık olarak bin sayfa uzunluğunda olmasına rağmen son cilt, yazarları tarafından sadece "pilot bir çalışma" olarak görülüyordu. Eğer bu gerçekten de asıl amaç olsaydı, o zaman başarısından hiç kuşku duyulmazdı. *Studies in Prejudice*'un bütün ciltlerinin ilk eleştirmenlerinden biri, onları "sosyal bilimlerde çığır açan olay"<sup>112</sup> olarak adlandırmakta haklıydı. İleriki yıllarda, büyük bir araştırma seli, onların ve özellikle Berkeley çalışmasının teşvikleri sayesinde gerçekleşmişti.<sup>113</sup>

Dipnot olarak bu etkinin sadece Amerika ile sınırlı kalmadığını ekleyebiliriz. Ellilerin başında Enstitü, Almanya'ya geri döndüğünde, kendisiyle birlikte New York'ta ve California'da edindiği toplumsal araştırma tekniklerini de beraberinde götürdü. Enstitü'nün yeniden kurulmasının ardından ilk ortak çalışma, Pollock'un adıyla 1955'te yayımlanan, grup etkileşimiyle ilgili bir çalışmaydı. Pollock'un asıl amacı Amerikalılara özgü yöntemi Alman okura tanıtmaktı.<sup>114</sup> Aslına bakılırsa Adorno bile kendisini,

110. M. Rokeach, *The Open and Closed Mind*, New York, 1960. Rokeach, solcu otoriteryanizmi ölçmek için "Dogmatizm (D) ölçeğini" geliştirdi. Bunun ve diğer çalışmaların temelinde, Seymour Martin Lipset, otoriteryanizm ile sinir ve ruh bozukluğunun işçi sınıfıyla tersyüz edilmiş de olsa ilişkili olabileceğini ileri sürüyordu: Lipset, *Political Man*, New York, 1960, s. 96.

111. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", s. 361.

112. J. F. Brown'un *Studies in Prejudice* ile ilgili görüşmesi, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*'da yer aldı (CCVXX, Temmuz, 1950, s. 178).

113. Daha eskiden verilen çabaların özeti için bakınız: Richard Christie, "Authoritarianism Reexamined", *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*. Daha sonraki eklemeler için bakınız: Roger Brown'un *Social Psychology*'deki bibliyografisi.

114. Friedrich Pollock (Der.), *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*, Frankfurt,

Anglo-Sakson özellikler taşıyan herhangi bir şeye karşı geleneksel Alman düşmanlığını etkisiz hale getirmek için ampirik teknikleri destekleyen, alışılmamış bir durum içerisinde buldu. 1952'de Köln'de gerçekleşen Sosyoloji Kongresi'nde, Adorno sosyolojinin artık *Geisteswissenschaft* (kültür bilimi) olarak görülmemesi gerektiğini savunuyordu; çünkü şeyleşmenin egemen olduğu bu dünya, artık pek de "anamlı" olarak kavranamazdı. Bu bağlamda okurlarına şöyle sesleniyordu: "Ampirik yöntemlerin suiistimal edilmiş insanlık dışılığı, insanlık dışı olanın insanlaştırmasından her zaman daha insaniydi."<sup>115</sup> Dolayısıyla idari araştırma yöntemleri, eleştirel bir çerçevede de olsa, toplumsal fenomenleri açıklamak için kullanılmalıydı. Teori, araştırma sorularına dönüştürülürken ampirik doğrulama (bu, Adorno'nun terk etmeye hazırlıklı olmadığı Eleştirel Teori'nin bir ilkesiydi) tarafından kanıtlanmasa da kanıtlanmasa da, teorik fikirler, son derece zenginleştirilmişti. Örneğin bu yüzden psikanaliz, başlangıçtaki formülasyonu elbette tümevarımsal olmasa da, önemli ölçüde ampirik sorulara dönüştürülmesi sayesinde geliştirilmişti.

1950'lerin sonunda Enstitü'nün empirizme karşı tutumu ciddi bir değişikliğe uğradı.<sup>116</sup> Amerikalılara özgü yöntemlerini, Alman sosyal bilimcilerin dikkatine sunmayı oldukça iyi başarmıştı. Böylece bir kez daha Frankfurt Okulu'nun, ampirik bir metodolojinin indirgemeci suiistimaline olan duyarlılığı öne çıkmıştı. Sonraki on yılda, bir an için kronolojik çerçevemizin dışına çıkarsak, Alman sosyolojisi, diyalektik ve ampirik metodolojistlerin oluşturduğu muhalif kamplara ayrılmıştı. Onların polemikleri II. Wilhelm döneminin büyük *Methodenstreit*'ini (metodolojik tartışma) anımsatıyordu.<sup>117</sup> Enstitü ve Frankfurt Üniversitesi'nden

---

1955. Bu, 2 cilt halinde, Enstitü'nün *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*'inde yayımlandı (Der. T. W. Adorno ve Walter Dirks).

115. Adorno, "Zur gegenwertigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland", *Empirische Sozialforschung*, Frankfurt, 1952, s. 31.

116. Örneğin bakınız: Adorno'nun makalesi, "Contemporary German Sociology", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, c. I, Londra, 1959.

117. Katılımcıların tartışmada ifade ettikleri bu görüşün arakesiti için bakınız: Ernst Topitsch (Der.), *Logik der*, Köln ve Berlin, 1965. Adorno'nun katkıları, ölümünden sonra *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*'de (Frankfurt, 1970) toplanmıştı. İngilizce'de son literatüre ilişkin bir özet şu çalışmada yayımlandı: "Dialectical Methodology: Marx or Weber", *The Times Literary Supplement*, Londra, 12 Mart 1970. (İsimsiz basıldı ama aslında George Lichtheim tarafından yazılmıştı.)

Jürgen Habermas gibi müttetikler, bu diyalektik duruşun en büyük yandaşları olmalarına rağmen, Enstitü'nün Amerika'da etkili bir şekilde üzerinde hâkimiyet kurduğu tekniklerin toptan reddedilmesinden kaçınmak konusunda dikkatliydi.

Teorinin önceliğine vurgu yapan gerçek eleştirel bir yaklaşımla bu tekniklerin nasıl bütünleştirileceği asıl meseleydi. Daha önce gördüğümüz gibi, bu sırf metodolojik bir ikilemden daha fazla bir şeydi; bu mesele bir bütün olarak toplum içerisinde gerçek bölünmeleri ve çatışmaları yansıtıyordu. *Studies in Prejudice*'un tartışılabilir başarısı, bir dereceye kadar meseleden kaçınmaktan kaynaklanıyordu. *Otoriteryan Kişilik* ve "Anti-Semitizm Öğeleri" çalışmalarındaki (biri öznel boyutu ele alıyor diğeri daha çok nesnel yönüyle ilgileniyordu) anti-semitizm analizleri, gerçek anlamıyla asla uzlaşmadı. Aslında Adorno'nun Lazarsfeld ile ortak çalışması başarısız olurken, Berkeley Projesi'nin başarılı olmasının nedenlerinden biri, Berkeley Projesi'nin, Adorno ve Lazarsfeld'in yaptığı gibi modern toplumun "nesnel tiniyle" ilgilenmemesiydi. Frankfurt Okulu, bu nesnel eğilimler üzerine tahminler yürütürken, teşhisi doğrusunu isterseniz iç karartıcıydı. Bu yüzden gelecek bölümde bunun ne kadar iç karartıcı olduğunu göreceğiz. Gelecek bölüm Enstitü'nün Amerika'da son on yıllık dönemde yaptığı teorik çalışmalara ayrıldı.

## Tarih Felsefesine Doğru: Aydınlanma'nın Eleştirisi

Eğer Aydınlanma ve entelektüel gelişmeden anladığımız şey, şeytani güçlerden, cinlerden ve perilerden, kör kadere duyulan batıl inançlardan insanın özgürleşmesiye; yani kısacası korkudan kurtuluşu kast ediyorsak, o halde şu anda akıl denilen şeyin teşhir edilmesi aklın verebileceği en büyük hizmet olacaktır.

Max Horkheimer

**S**üreksizlikteki kırılmalar sorunu, 1940'larda Eleştirel Teori'nin belki de en önde gelen iç ikilemiydi. Hatırlayacağınız üzere, Enstitü, geniş bir disiplin yelpazesini sentezleme niyetiyle faaliyete geçmişti. Enstitü'nün kurucuları, aynı zamanda kurumsal düşünce ile ampirik araştırmayı bütünleştirmeyi hedefliyordu. Sonuç olarak, Enstitü'nün kurucuları, teorik düşünceyi polemikçi çıkarların faydacı bir aracına indirgemedi, geleneksel teorinin pratik uygulamalardan koparak akademiye sıkışmasını aşmaya çalışmıştı. Kısacası, ortodoks Marksizmin yeterliliğini eleştirmesine rağmen, ortodoks Marksizmin iddialı şu projesini reddetmedi: Eleştirel Teori ile devrimci pratiğin nihai birliği. Bununla beraber, 1940'larda Frankfurt Okulu, bu sentezlerin olabilirliği konusunda ciddi kuşkulara düşmeye başladı. Frankfurt Okulu'nun ilgilendiği alanlar disiplinler-arası kalmaya devam etti; ancak teorisiyle birlikte, ampirik araştırma ile politik *praksis* arasındaki dolaylımlar gittikçe sorunlu bir hal aldı.

Bir önceki bölümde işaret edildiği gibi, *Studies in Prejudice*, hatta Enstitü üyelerinin en fazla ağırlıklarını koydukları bölümler bile, *Zeitschrift*'te açıkça ifade edildiği üzere, Eleştirel Teori'nin ilkelerinden çoğunlukla sapmıştı. Açıkça görülüyor ki, *Otoriter Kişilik*'teki anti-semitizm analizi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki benzerinden bir hayli farklıydı. Berkeley Projesi'nde, Enstitü'den olmayan bilim insanlarının rolü ağırlıklı olsa da, farklılıklar aynı zamanda teorinin kendisindeki daha temel gelişmelerin bir yansımasıydı. Bu yüzden Enstitü'nün politik eylemciliğe karşı duruşunda yeni belirsizlikler de söz konusuydu. Başlangıcından itibaren Eleştirel Teori'nin esas özelliklerinden biri, Marksizmi geçerli doğrulukların kapalı bir sistemi olarak değerlendirmeyi reddetmesiydi. Horkheimer ve meslektaşları, nasıl toplumsal gerçeklik değişiyorsa, bu toplumsal gerçekliği açıklamak için oluşturulan teorik yapıların da değişmesi gerektiğini savunuyordu. Buna bağlı olarak, savaşın sona ermesi ve faşizmin yenilgisiyle, yeni bir teorik yanıt gerektiren yeni bir toplumsal gerçeklik ortaya çıktı. Bu, son on yıllık dönemde Amerika'da Frankfurt Okulu'nun karşı karşıya kaldığı bir görevdi. Enstitü üyelerinin teorik çalışmalarında yaptığı değişiklikleri inceleyecek olursak, daha sonraki gözlemlerin oldukça sıkıntılı buldukları [teorik] kırılmaların nedenlerini daha iyi anlayabiliriz.

Tartışmamız şu şekilde ilerleyecek: İşe, Eleştirel Teori'deki temel değişimi soruşturarak başlayacağız; yani insan ile doğa arasındaki temel ilişkiye yapılan yeni vurguyla. Sunumumuzun ilk bölümü, Batı tarihinin çoğunda egemen olduğu düşünülen ilişki biçimine Frankfurt Okulu'nun yaptığı eleştiri etrafında dönecek. Bunu, Frankfurt Okulu'nun önerdiği, daha sorunlu öğeleri de içeren alternatifle ilgili bir tartışma takip edecek. Daha sonra bu alternatif ile Enstitü'nün rasyonellik ve genel olarak felsefi düşünceye yapmakta olduğu vurgu arasındaki ilişkilere döneceğiz. Son olarak, Enstitü'nün *praksise*, öznelliğe ve ütopyacılığa karşı tutumu açısından teorideki değişikliklerin etkilerine odaklanacağız.

Eleştirel Teori'deki yeni öğelerin dile getirilişi kırkların sonuna kadar ortaya çıkmamasına rağmen, Horkheimer, savaştan önceki yıllarda Frankfurt Okulu'nun temel fikirlerinin bazılarını etraflıca düşünmek gerektiğini kabul etmişti. Onun New York'tan ayrılmaya istekli olmasının sebeplerinden biri, yönetimini üstlenmesinden sonraki yıllarda Enstitü'nün gerçekleştirdiği çalışmaların

büyük çoğunluğunun ele alınmasını ve yorumlanmasını engellenen, kurumsal sorumlulukları konusundaki sabırsızlığıydı. 1938 gibi erken bir tarihte, Horkheimer Aydınlanma'nın diyalektiğiyle ilgili bir kitap üzerine çalışmaya başlama konusundaki sabırsızlığını dile getirmişti.<sup>1</sup> New York'tan ayrılmasını zorunlu kılan dolaşım bozukluğu rahatsızlığı, aynı zamanda onun idari görevlerini bir kenara bırakmasını ve uzun zamandır beklenen teorik birikimin genel bir derlemesini yapmaya başlamasını mümkün kıldı. California'daki, sıkça görüştüğü arkadaşı Adorno'yla düşünceleri öncesine göre daha çok uyuşuyordu. Sadece, kırklardaki teorik açıklamalarından biri olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde isimleri birlikte anılsa da, her birinin ayrı çalışması olan *Akıl Tutulması* ve *Minima Moralia* de fazlasıyla işbirliklerinin izlerini taşıyordu.

Arkadaşının tersine Horkheimer, asla üretken bir yazar olmamıştı ve öyle görünüyor ki şimdi daha da büyük bir zorluk içerisindeydi. 20 Ocak 1942'de, Löwenthal'a şöyle yazacaktı: "Dolaşım alanının ortadan kaldırılmasıyla temelini kaybeden felsefi argüman, bana şimdilerde imkânsız gibi görünüyor." Belki de Horkheimer, geleneksel felsefe ile Eleştirel Teori'yi burada ayırmasına rağmen, Eleştirel Teori de gittikçe gayret isteyen bir hal almıştı. 27 Kasım'da Löwenthal'a şöyle yazacaktı: "Çalışmalarım yeniden başlıyorum ve bu hiçbir zaman şimdiki kadar zor olmamıştı. Bu girişimin neredeyse benim gücümü aştığını hissediyorum ve Pollock'a yazdığım bugünkü mektubumda, ona Husserl'in bile *Logische Untersuchungen*' için hemen hemen on yıllık bir döneme ihtiyaç duyduğunu, hatta *Ideen*'in" yayımlanması için neredeyse on üç yıl beklediğini hatırlattım..." Ertesi yıl 2 Şubat'ta, Horkheimer, izole edilme duygusuyla ilgili şu etkileyici açıklamayı ekleyerek aynı şekilde devam etti:

1. Adorno, bunu 10 Kasım 1939'daki mektubuyla Benjamin'e bildiriyor; Theodor W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, Frankfurt, 1970, s. 143.

<sup>\*</sup> 1900-1901'de yayımlandı. Husserl'in bu çalışması, bütünün ve mereoloji (mereology) diye bilinen bu bütünün parçalarının formel teorisinin çıkış noktası olarak görülüyordu. (ç.n.)

<sup>\*\*</sup> Husserl'in önemli bir çalışması olan *Ideen*, 1912'de Freiburg'da Husserl ve onun okulu tarafından kurulan *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı) adlı derginin ilk sayısında yayımlandı. Bu çalışmasında Husserl, fenomenolojinin aşkınsal yorumlamasını geliştirmiş, yani psikolojik cogito'dan aşkınsal cogito'ya geçmişti. (ç.n.)



Felsefe, karşı konulmaz bir şekilde karmaşık; yöntemi ise sıkıntı verici bir şekilde yavaştır. En azından benim açıkça farkında olduğum kadar sizin de varlık nedenimizin farkında olduğunuz ve her zaman olacağınız fikri, cesaret vermekten daha fazla şey ifade ediyor benim için: Bu fikir, yapıyor olduğum şeyin tam da temeli olan bu dayanışma duygusunu bende güçlendiriyor; üç ya da dört kişi olan bizlerin dışında, kuşkusuz bizim gibi hisseden kalpler ve zihinler de var ancak onları göremiyoruz. Kim bilir belki de kendilerini ifade etmeleri engellenmiştir...

Horkheimer'in, düşüncelerinin izolasyonuna dair endişesi, aslında haklı bir endişeydi. Bu, nihayet kırkların sonunda yayımlandığı teorik çalışması, *Studies in Prejudice*'unkiyle kıyaslandığında, Horkheimer'in en az etkiye sahip olan çalışmasıydı. Savaş esnasında yazılan *Aydınlanmanın Diyalektiği* 1947'ye kadar basılmadı ve o tarihte Almanca olarak Hollandalı bir yayınevi tarafından yayımlandı.<sup>2</sup> Aynı yıl Oxford'un yayımladığı *Akıl Tutulması*, İngilizce konuşan kesimce erişilebilir olmasına rağmen, küçük bir eleştirel yankı<sup>3</sup> ve az bir ticari başarıyla karşılandı. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin (1970'te resmi basımı yapılan kadar büyük ölçüde korsan bir versiyonu dolaşımdaydı) Almanya'da bir yeraltı klasiği olduğu ve *Akıl Tutulması*'nın Horkheimer'in *Kritik der instrumentellen Vernunft*'unun [Araçsal Aklın Eleştirisi]<sup>4</sup> bir bölümü olarak Almanca'ya çevrildiği 1960'larda, hak ettikleri okura ulaşmayı başarmışlardı. Adorno'nun hiçbir zaman İngilizce'ye çevrilmeyen *Minima Moralia*'sının ise Amerika'da herhangi bir şekilde etkisi olmadı.\*

Bu çalışmalar, Frankfurt Okulu'nun perspektifindeki önemli değişiklikleri açığa vuruyordu ve bu değişiklikler, onların Amerika Birleşik Devletleri'ndeki son on yıllık döneminin bir ürünüydü; bu yüzden Enstitü'nün Amerika'daki deneyimine dair çalışmamıza uygun bir sonuç sergiliyordu. Almanya'ya dönmelerinin

2. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947. Bu yayınevi, Querido'ydu.

3. İki mesleki dergisinde, bu iki incelemenin yerini buldum: J. D. Mabbott, *Philosophy*, XXIII, 87, Ekim 1948 (genellikle olumlu yöneydi) ve John R. Everett, *Journal of Philosophy*, XLV, 22, 21 Ekim 1948 (daha az coşkuluydu). Löwenthal, sohbetlerimizden birinde, kitabın satışının üzücü olduğunu söylemişti.

4. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Çev. Alfred Schmidt, Frankfurt, 1967.

\* Jay'in elinizdeki kitabının yayımlanmasından bir yıl sonra, adı geçen kitabın İngilizce çevirisi yayımlanmıştır: *Minima Moralia*, Çev. Edmund Jephcott, Londra, NLB, 1974. (ç.n.)

ardından, Horkheimer ve Adorno'nun ancak bu kitaplarının yarattığı etki konusunda, az bir başarı sağladıklarını söylemek haksızlık olacaksa da (bu, özellikle büyük bir süratle yazmaya devam eden Adorno'nun yanlış anlaşılması olacaktı), böylesi bir gözlemede doğruluk payı da bulunmaktadır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Akıl Tutulması* ve *Minima Moralia*, Batı toplumunun radikal ve geniş kapsamlı bir eleştirisini sunuyordu; daha sonra yazılanlar, sadece onların [anılan kitapların] açıklamaları niteliğini taşıyacaktı. Elinizdeki çalışmanın konusu dışında kalan, Marcuse'nin Amerika'da yaptığı sonraki çalışması dahi, ayrıntılardaki farklılaşmaya rağmen, gerçekten herhangi bir yeni açılım anlamına gelmiyordu. Çeşitli vesilelerle gördüğümüz gibi, *Eros ve Uygarlık*'ta, *Tek-Boyutlu İnsan*'da ve daha küçük çalışmalarında geliştirdiği tezlerin çoğu, onun ve diğerlerinin *Zeitschrift*'teki makalelerinde embriyo biçimde yer alıyordu. Şimdi ele alacağımız diğer meslektaşların çalışmalarında da benzer şeyler söyleniyordu.

Horkheimer ve Adorno'nun eleştirisini, "radikal" olarak adlandırdığımız takdirde, bu kelimeyi sorunun kökenine inmeyi kasteden etimolojik anlamında kavramalıyız. Frankfurt Okulu'nun sonraki yıllarda "radikal" politika olarak kabul edilen şeye artan güvensizliğinden ötürü, bunu kavramak özellikle önemlidir. Paradoksal olarak teori daha radikal hale gelirken, Enstitü radikal *praxis* ile bir ilişki kurabilme gücünün gittikçe zayıfladığını görmüştü. Horkheimer'in, savaş zamanında yazdığı "Autoritärer Staat" [Otoriter Devlet] makalesindeki çaresiz umutlar yerini anlamlı dönüşümlerin şansı konusunda derin bir kasvete bırakmıştı. Kitle kültürünün bütünleyici gücü tarafından dehşete düşmüş, Batı işçi sınıfına dair küçük de olsa umut taşımayan, Sovyetler Birliği'ne karşı hayal kırıklığı yaşayan Frankfurt Okulu'nun, uzun yürüyüşünün son ayağı onu ortodoks Marksizmden uzaklara götürüyordu.

Bu değişikliğin en net ifadesi, Enstitü'nün, sınıf çelişkisinin yerine tarihin yeni motorunu koymasıydı. Sınıf çelişkisi, gerçek herhangi bir Marksist teorinin temel taşıydı. Şimdi ise odak noktası, insan ile doğa arasındaki, hem içsel hem de dışsal, daha kapsamlı çelişkiydi. Bu çelişkinin kökenleri, kapitalizmden önceki döneme kadar uzanıyordu; muhtemelen kapitalizmin sona ermesinden sonra bile devam edecek, hatta daha yoğunlaşmış bir biçimde sürecek gibi görünüyordu. Yeni yapılan vurgunun işaretleri, savaş boyunca Enstitü üyeleri arasında faşizm üzerine yapılan tar-

tışmada gün yüzüne çıkmıştı. Horkheimer, Pollock, Adorno ve Löwenthal'a göre, tahakküm gittikçe doğrudan, ekonomik olmayan biçimler alıyordu. Kapitalist sömürü biçimi, daha geniş bir bağlamda, şimdi Batı tarihinin burjuva dönemine özgü tahakkümün özel tarihsel biçimi olarak değerlendiriliyordu. Devlet kapitalizmi ve otoriter devlet, bu çağın sonu ya da en azından radikal dönüşümü anlamına geliyordu. Onlara göre, tahakküm şimdi, burjuva toplumunun özelliği olan dolaylılamalar olmadan daha doğrudan ve öldürücüydü. Bu durum bir anlamda, Batılı insanın kuşaklar boyu başvurduğu zalimlik ve sömürü için doğanın intikam almasıydı.

Öneminin sonradan anlaşılmasıyla, Enstitü'nün önceki çalışmalarında<sup>5</sup> sayısız yerde, ikincil bir rolü olsa da, bu temanın üstü kapalı anlatımlarını görmek mümkündü. Adorno bu temayı hem Kierkegaard<sup>6</sup> ile ilgili çalışmasında hem de müzikle ilgili, Enstitü'den önceki yazılarının bazılarında ele almıştı.<sup>7</sup> *Alacakaranlık*'taki<sup>8</sup> birçok aforizma, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni önceleyen bir biçimde, hayvanlara acı çektirilmesine ve çalışma etiğinin çileci öncüllerine saldırıyordu. Löwenthal, doğanın tahakkümünün liberal kavramından bahsediyordu; bir yandan da Knut Hamsun'un, bu kavrama karşı gerçek anlamından saptırılmış itirazını eleştiriyordu.<sup>9</sup> Fromm'un anaerkil kültürle ilgili tartışması, kadınlığın doğal irrasyonellikle denk görülmesi sayesinde kolaylaştırılan patriarkal toplumda kadın üzerindeki egemenliğe dair doğrudan endişeleri içeriyordu.<sup>10</sup>

5. Gören Therborn'un tersi bir iddiada bulunması, bana öyle geliyor ki, açıkça hatalıdır. Bakınız: "Frankfurt Marxism: A Critique" *New Left Review*, 63, Eylül-Ekim 1970, s. 76. Bu çalışmasında, "Doğanın hükümsüzlüğü, başından itibaren Frankfurt düşüncesinde yoktu. Üstelik baş düşmanları Heidegger tarafından da bu kabul ediliyordu" diye yazmıştı.

6. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, gözden geçirilmiş basım, Frankfurt, 1966, s. 97.

7. *Der Freischütz* ile ilgili ilk makalesinde, Adorno, kurtuluşun (*Rettung*), sadece uzlaşmış doğayla olabileceğini söylemişti. Bakınız: *Moments Musicaux*, Frankfurt, 1964, s. 46.

8. Horkheimer [Heinrich Regius], *Dämmerung*, Zürih, 1934, s. 185 ve hayvanlar üzerine bir sonraki sayfa ve çalışma etiği üzerine s. 181. *Dialektik der Aufklärung*'de, Horkheimer ve Adorno'nun "Mensch und Tier" üzerine uzun bir aforizması vardı (s. 295 ve sonraki sayfa).

9. Leo Löwenthal, *Literature and the Image of Man*, Boston, 1957, s. 197.

10. Erich Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *ZFS* III, 2, 1934, s. 206. Burada Fromm, patriarkal toplumun zaferinin, tin ile doğa

Belki de bu tema en çok, Horkheimer'in *Habilitationsschrift* çalışması olan *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*'de [Burjuva Tarih Felsefesinin Kökenleri]' kendini göstermişti.<sup>11</sup> Bu çalışmada aslında Horkheimer, Rönesans'ın bilim ve teknoloji anlayışını doğrudan politik tahakkümle ilişkilendirmişti. İnsani manipülasyonun ve kontrolün bir alanı olarak doğal dünyayla ilgili bu yeni kavrayış, Horkheimer'a göre, aynı şekilde tahakkümün bir nesnesi olarak bir insan kavramına denk düşüyordu. Bu görüşün en açık savunucusu, ona göre, politik araçsallığı yükselen burjuva devletin hizmetinde kullanılmış olan Machiavelli'ydi. Horkheimer, Machiavelli'nin bellibaşlı politikasının, insanın doğadan diyalektik olmayan ayrılması ve bu ayrımın cisimleştirilmesi olduğunu söylemişti. Aslında, demistir Horkheimer Machiavelli'ye karşı çıkararak, "doğa" iki açıdan insana bağlıdır: Uygarlaşma doğayı değişime uğratar ve insanın doğaya ilişkin kavramının kendisi de değişir. Bu yüzden tarih ve doğa uzlaştırılmaz bir şekilde birbirine karşıt değildir.

Bununla birlikte ona göre, insan ve doğa tam olarak özdeş değildi. Hobbes ve daha sonra Aydınlanma düşünürlerine göre, nasıl ki doğa yeni bilim tarafından nesneleştirildiyse, insanın bir nesneye dönüştürülmesine benzer bir biçimde insan doğaya dönüştürülmüştü. Bu düşünürlerin gözünde insan da doğa da makeden farksızdı. Sonuç olarak, doğanın kendini sonsuza dek tekrarladığı kabulü insana yansıtılmış ve onun tarihsel gelişime dair yetisi, ki bu özneliğin varlık koşuludur, inkâr edilmişti. Bütün ilerici niyetlerine rağmen, insanla ilgili bu "bilimsel" görüş, şimdinin sonsuz geri dönüşüne işaret ediyordu.

Ancak bu durum, Horkheimer'in ilk modern tarih felsefesiyle ilgili çalışmasını sonlandırmak için seçtiği, filozof Giambattista Vico için geçerli değildi. Vico'nun Kartezyen metafiziğe ve matematiğe karşı artan putperestliğe saldırması, onu çağdaşlarından ayrı bir yerde tutuyordu. Tarihi yapan varlık olduğu için insanın tarihi doğal dünyadan daha iyi bilebileceğine ilişkin anlayışı da

---

arasındaki ayrıma, Roma'nın Doğu ülkeleri üzerindeki zaferine karşılık geldiğini söyleyen Bachofen'i alıntılamıştı.

\* Burada sözü edilen çalışma, Horkheimer'in *Habilitationsschrift*'i değildir. Bu çalışma 1930 yılına ait; oysa Horkheimer'in 1925'teki *Habilitationsschrift*'i, şu başlığı taşıyor: *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.* (y.h.n.)

11. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930.

onu çağdaşlarından ayırıyordu. Vico aynı zamanda, papaz hileleri olmaktan çok insan ihtiyaçlarının doğaya yansması olarak gördüğü mitlerin kökenleri konusunda da, Aydınlanma yorumunun sınırlamalarını aşmıştı. Bu şekilde tartışarak Vico, ideolojiyle ilgili daha sonraki Marksist anlayışı öncelemişti. Böylece Machiavelli'nin teorisine benzer, uygarlığın yükselişi ve düşüşüyle ilgili döngüsel teoriye rağmen, Vico, insan etkinliğinin tarihsel gelişmeyi anlamak için çok önemli olduğunu gören tek kişiydi. Vico, *praxis* ile doğa üzerindeki tahakkümün aynı şey olmadığını anlamıştı. İnsanı doğadan ayırmasına rağmen, bunu yaparken birini diğerinin üzerine yerleştirmekten kaçınıyordu. İnsanın öznelliğine ısrarla vurgu yaparak Vico, doğanın öznelliğine dair olanaklılığı da sürdürmüştü.

Sonraki yazılarında Horkheimer, Vico'ya daha az yer verdi; ancak İtalyan teorisyenin yaptığı Aydınlanma eleştirisi, onun da kabul etmeye devam ettiği bir eleştiriydi. *Zeitschrift*'teki makalelerinde Horkheimer, Batı düşüncesindeki Kartezyen düalizmin mirasını sık sık yerden yere vurdu. Eleştirel Teori'deki özdeşlik durumuna yapılan vurgu, hiçbir zaman özne ile nesnenin mutlak ayrımını kastetmiyordu. Frankfurt Okulu'nun savunduğu böylesi bir ayrım, yükselen kapitalist düzenin ihtiyaçlarıyla bağlantılıydı. "Descartes'tan beri" diye yazmıştı Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung" [Akıl ve Kendini Koruyabilme] makalesinde, "burjuva felsefesi, bilgiyi, egemen üretim araçlarının hizmetine koşmak için gerçekleştirdikleri tek girişimdi; sadece Hegel ve Hegel gibiler bunun üstesinden gelmişti."<sup>12</sup> Savaştan önce, altyapı ile üstyapı arasında kurulan bu tarz bir bağlantı, Frankfurt Okulu'na ait çalışmalarda sık görülen bir özellikti. Ancak daha o zamanlarda bile bu ikisi arasındaki ilişki açık bir dille ifade edilmemişti.<sup>13</sup> Bunu yapmak özellikle zordu; çünkü farklı zamanlarda Hobbes gibi materyalist rasyonalistler, Hume gibi empiristler ve Kant gibi idealistler öyle ya da böyle kapitalist sisteme hizmet eden düşünürler olarak görülüyordu. Kırkların ortasında geleneksel Marksist ideoloji teorisi, daha belirsiz bir şekilde Enstitü'nün çalışmalara

12. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (yayımlanmadı), 1942, s. 43 (Friedrich Pollock derlemesi, Montagnola).

13. Çok nadir durumlarda Enstitü, bir düşünürün çalışmasını hayatıyla ilişkilendirmeye çalışmıştı. Buna verilebilecek bir örnek, Adorno'nun Kierkegaard'ın bir rantiyeci olarak rolü konusunda yaptığı tartışmaydı (*Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, s. 88).

rında kullanılıyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yer alan anti-semitizm bölümü, bir bakıma Marx'ın reddedeceği tarzda, anti-semitizmin kapitalizm öncesi eski kökenlerini tartışıyordu. Aslına bakılırsa, Aydınlanma düşüncesi kırklarda, temel bir değişime uğradı. Yükselen burjuvazinin kültürel bağlantısı olmak yerine, Aydınlanma, Batı düşüncesinin bütün yanlarını kapsayacak kadar genişletilmişti. Horkheimer, 1942'de Löwenthal'a, "Burada Aydınlanma, burjuva düşüncesiyle, hatta genel olarak düşünceyle özdeşti; çünkü ortada üzerinde konuşulmaya değer başka düşünce yoktu"<sup>14</sup> demişti. *Akıl Tutulması*'nda Horkheimer, "(Aydınlanma fikrinin özü olan) insanın efendi olmasıyla ilgili bu zihniyetin izinin, Yaratılış'ın ilk bölümlerine kadar sürülebileceğini" söyleyecek kadar ileri gitmişti.<sup>15</sup>

Böylece Horkheimer ve Adorno, hâlâ Marksizmi hatırlatan bir dil kullanıyor olmalarına rağmen, (örneğin, "mübadele ilkesi"<sup>16</sup> onların analizinde anahtar bir rol oynuyordu), kültürel meselelere ilişkin yanıtları artık, toplumun maddi altyapısında aramıyorlardı. Aslında Batı toplumunu anlamanın bir anahtarı olarak görülen mübadele ilkesinin analizi, Marx'ın *Kapital*'indeki tartışmayı olduğu kadar Nietzsche'nin *Genealogie der Moral*'daki<sup>17</sup> tartışmasını da anımsatıyordu.

Üstelik Frankfurt Okulu, sadece ortodoks Marksist ideoloji teorisinin izlerini arkasında bırakmakla kalmadı, aynı zamanda Marx'ı dolaylı olarak Aydınlanma geleneğine de yerleştirdi.<sup>18</sup> Horkheimer'in çok eskiden, daha *Alacakaranlık*'ta sorguladığı, Marx'ın insanın kendini-gerçekleştirmesi olarak emeğin merkeziliğine yaptığı aşırı vurgusu, bu argümanın birincil nedeniy-

14. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 23 Mayıs 1942 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

15. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, 1947, s. 104.

16. Therborn, Lukács'ın, kapitalizmin asıl anlamı olarak gördüğü şeyleşmeye vurgu yaptığını ve Marcuse'nin ilk döneminde yaptığı gibi, diğerlerinin de yabancılaşma üzerinde durduklarını (Fromm da bunların arasında yer alabilir) oysa Horkheimer ve Adorno'nun, değiş tokuş ilkesini onun özü olarak gördüklerini belirterek, zekice bir gözlemlerde bulunmuştu. Onun şu çalışmasına bakınız: "Frankfurt Marxism: A Critique", s. 79.

17. Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals*, Çev. Francis Golfing, New York, 1956, s. 202 [*Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2003 (ç.n.)].

18. Çok daha sonra, Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağının genç üyelerinden biri, bu tartışmayı büyük ölçüde genişletmişti: Bakınız: Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, New York, 1971.

di. Ona göre, insanın sömürülmesinin bir alanı olarak doğanın şeyleştirilmesi, insanın "*animal laborans*"a [çalışan hayvan]<sup>19</sup> indirgenmesinde örtük olarak veriliyordu. Eğer dünya Marx'ın kafasındaki gibi olsaydı, tüm dünya "dev bir yoksullar yurduna" [*Arbeitshaus*]<sup>20</sup> dönüşmüş olurdu. Aslında yirminci yüzyılda onun kendinden menkul takipçilerinin gerçekleştirdiği baskıcı teknolojik kâbuslar, Marx'ın kendi çalışmasının iç mantığından tam anlamıyla ayrışamazdı.

Marx, elbette hiçbir şekilde *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin asıl hedeflediği konu değildi. Horkheimer ve Adorno çok daha iddialıydı. Marx Weber'in *die Entzauberung der Welt* (dünyanın büyüünün çözülmesi) olarak adlandırdığı sözde özgürleştiren gizemin çözülmesi süreci, yani bütün Aydınlanma geleneği, onların asıl hedefiydi. Burada Horkheimer ve Adorno, Weber'in rasyonelleştirme fikrini şeyleştirme kavramıyla ilişkilendirerek eleştirel bir keskinlik sağlayan, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki, Lukács'ın kılavuzluğuyla ilerliyordu.<sup>21</sup> Horkheimer, aslında her zaman Weber'in ilgili bir okuru olmuştu. "Vernunft und Selbsterhaltung"da Horkheimer, kendi amaçları için, Weber'in *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*' kitabındaki temel analizini benimsiyordu. Horkheimer şöyle yazmıştı: "Protestanlık, soğuk, rasyonel bireyselliğin yaygınlaşmasında en kuvvetli güçtü... Öteki dünya mutluluğu için çalışma yerine, çalışma uğruna çalışma, kâr uğruna kâr ortaya çıkıyordu; bütün dünya basitçe maddiydi... Leonardo'dan Henry Ford'a kadar, dini içedönüklükten başka bir yol yoktu."<sup>22</sup> Horkheimer'a göre, Calvin'in\* teolojik irrasyonelizmde "teknokratik aklın kurnazlığı" vardı.<sup>23</sup>

19. Bu ifade, *The Human Condition*'da (Chicago, 1958) Marx'a yönelik eleştirisinde Hannah Arendt tarafından kullanıldı. Arendt, insanla ilgili Frankfurt Okulu'nun yapmadığı şu ayrımı yaptı: İnsanı, *animal laborans* (çalışan hayvan) ve *homo faber* (işçi insan [araç kullanabilen eski insan]) olarak ayırdı.

20. Bu, Adorno'nun 15 Mart 1969'da, Frankfurt'ta görüşmemiz boyunca kullandığı bir ifadeydi.

21. 1913-1914 yıllarında Lukács, Heidelberg'de Weber çevresinin bir parçasıydı. Onun Weber ile olan ilişkisi konusundaki tartışma için bakınız: George Lichtheim, *George Lukács*, New York, 1970, kitabın çeşitli yerlerinde.

\* *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011. (ç.n.)

22. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", s. 33.

\* John Calvin (1509-1564): İsviçre doğumlu Fransız teolog ve reformcu; Protestan

Gene de Weber bu süreci Stoacı bir tevekkülle karşılarken, Frankfurt Okulu, tarihin sürekliliğinde bir kırılma olabileceği umudunu hâlâ taşıyordu. Bu, özellikle kırkların ilk yıllarında daha bir belirgindi ancak savaşın ardından tamamıyla ortadan kaybolmadı; tekrar su yüzüne çıktığını, "Autoritärer Staat"tan bir kez daha bahsetmekte fayda var. Belki de bu tedbirli iyimserliğin asıl kaynağı, Eleştirel Teori'de varlığını koruyan *Vernunft* kavramının en nihayetinde geçerliliğini koruyacağına dair baki inançtı. Daha önce belirtildiği gibi, *Vernunft*, insan ile doğa arasındaki karşıtlığı da içeren çelişkilerin uzlaştırılması anlamına geliyordu. Mutlak özdeşlik teorilerine duydukları güvensizliğe rağmen, Horkheimer ve meslektaşları, araçsallaştırılmış "özel aklın" tekyanlı üstünlüğüne panzehir olarak "nesnel aklın" önemine vurgu yapıyordu. Horkheimer bu konuda şunları yazmıştı<sup>24</sup>: "Akılla ilgili iki kavram, onların karşıtlığı çelişki ifade etse de, zihnin iki ayrı ve bağımsız biçimini temsil etmez. Felsefenin görevi, inatla birine karşı diğerine oynamak değil, karşılıklı bir eleştiriyi geliştirmek ve böylece eğer mümkünse, düşünce alanında bu ikisinin gerçeklikteki uzlaşımını sağlamak olmalıdır."

Bu, Weber'in, pratik ve teorik aklın bağdaşmazlığına dair Neo-Kantçı kuşkuçuluğu yüzünden varlığını sürekli muhafaza edemediği bir umuttu. "İçeriksel" akıl olarak adlandırdığı şeyin formel karşıtı tarafından yerinden edildiğini kabul etmesine rağmen, Weber onun yeniden kurulabileceği olasılığını göz önünde bulunduramamıştı. Modern dünyanın "rasyonelleştirilmesi", bir tek içeriksel olmayan bir anlamda ifade ediliyordu. Daha romantik bazı çağdaşlarının tersine Weber, geçmişe dönmeyi umut etmiyordu fakat Weber'in dünyanın büyüünün bozulmasını büyük bir coşkuyla karşılamadığı da açıktı.

Elbette Frankfurt Okulu da coşkuyla karşılamamıştı. Aslında dünyanın gerçekte "rasyonel" hale gelme noktasında ne kadar az ilerleme kaydettiğine işaret ederek, endişelerini dile getirmişti. Horkheimer'in kitabının adının gösterdiği gibi, aklın yıldızı parlaklığını yitiriyordu. Aslında Aydınlanma, rasyonel analizin

---

Reformu'nun lideri. (İmanla haklılık ve erdemin karşı konulmazlığı ve kader olan) İlkeleri Presbiteryenlik olarak adlandırılıyor. Kalvenizmin kurucusu. Ona göre tek bir inanç kaynağı vardı o da Kitab-ı Mukaddes'ti. (ç.n.)

23. A.g.e., s. 34.

24. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 174.



uygulanmasıyla, mit yaratıcılığı [*mythopoeic*] karmaşasını aşmış olduğuna yönelik bütün iddialarına rağmen, yeni bir mite kurban gidiyordu. Bu, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin asıl temalarından biriydi. Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanma'nın egemenliğe yönelik programının kökeninde, Tanrı'nın dünyayı kontrol altında tuttuğu yönündeki dini inancın laikleştirilmiş bir versiyonu yatıyordu. Sonuç olarak, insan öznesi, aşağı ve dışsal bir diğeri olarak gördüğü doğal nesneye karşı koyuyordu. Öz-bilinçten mahrum olmasına karşın, en azından ilkel animizm, iki alanın birbirinin içine geçtiğine dair bir farkındalığı ifade ediyordu. Bu, dünyayı cansız, değiştirilebilir atomlardan oluşmuş bir yer olarak gören Aydınlanma düşüncesinde tamamıyla kaybolmuştu: "Animizm, nesnelere ruh veriyordu; sanayicilik ruhları nesneleştiriyordu."<sup>25</sup>

Kavramsal düşünce, en azından Hegelci anlamda, özne ile nesne arasındaki dolaylılamalara yalın duyarlılığı sürdürüyordu. Almanca bir kelime olan *Begriff* (kavram), *greifen* (kavramak) fiiliyle ilişkiliydi. Bu yüzden *Begriffe*, hem olumlu hem de olumsuz momentleri içeren, içeriklerini tam kavrayan kavramlar demektir. Aslında insanlar ile hayvanlar arasındaki asıl farklardan biri, insanların kavramsal olarak düşünme güçleriydi; oysa hayvanlar dolaysız duyularının ötesine geçemiyorlardı. İnsanın zaman dolaylı kendilik ve özdeşlik duygusu, fiiliyatın yanı sıra potansiyelliği de kucaklayan insanın kavramsal güçlerinin ürünüydü. Bununla birlikte Aydınlanma'nın asıl epistemolojik eğilimi, kavramların, diyalektik olmayan dolaysızlığın ötesine geçmeyen formüllerle yer değiştirmesiydi. Horkheimer ve Adorno'ya göre, "Aydınlanma karşısında kavramlar, endüstriyel tröstler karşısındaki *rantiyeler* gibiydi".<sup>26</sup> Üstelik Aydınlanma'nın mantıksal formalizme aşırı vurgusu ve doğru düşüncenin matematikle uyumlu olduğu varsayımı, tarihsel gelişmenin dinamik olanağını engelleyerek, mitik zamanın statik tekrarının korunduğu anlamına geliyordu.

Özellikle korkunç olan şey, Aydınlanma dönemine özgü doğanın tahakkümünün, insanların etkileşimleri üzerinde etkisiydi. Bu tezi geliştirmekle Horkheimer ve Adorno, Marcuse'nin "Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" [Totaliter Devlet Görüşünde Liberalizme Karşı Mücadele] makale-

25. Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 41.

26. A.g.e., s. 35.

sinde ifade edilen düşünce silsilesini sürdürdü.<sup>27</sup> Totalitarizm, liberalizmin ve Aydınlanma'nın değerlerini reddederek değil de, daha çok onların içsel dinamiğine dayanarak işliyordu. Değiştirilebilir atomlar olarak Aydınlanma'ya ait doğa kavramının temelini oluşturan mübadele ilkesi, modern insanın artan atomlaştırılmasıyla paralellik gösteriyordu. Bu, totalitarizmin baskıcı eşitliğiyle sonuçlanan bir süreçti. Doğanın insan tarafından araçsal manipülasyonu, kaçınılmaz olarak insanlar arasındaki ilişkiye de eşlik ediyordu. Aydınlanma'nın dünya görüşünde, özne ile nesne arasındaki aşılabilir mesafe, modern otoriter devletlerde yöneticiler ile yönetilenin göreceli statüsüne karşılık geliyordu. Dünyanın nesneleştirilmesi, insan ilişkilerinde benzer bir etki yaratmıştı. Marx'ın belirttiği gibi, onu kapitalizmin etkisiyle sınırladığı halde, ölü geçmiş yaşayan şimdiye hükmetmeye başlamıştı.

Bütün bu değişimler, kültürel oluşumların en temelindeki dile yansiyordu. Daha önce ifade edildiği gibi, Walter Benjamin, her zaman sözün teolojik boyutuyla büyük bir şevkle ilgilenmişti.<sup>28</sup> Onun dil teorisinin kökünde, dünyanın "Tanrı Sözü"yle yaratıldığı inancı vardı. Benjamin'e göre, "Başlangıçta Söz vardı" ve bu, Tanrı'nın yaratma eyleminin kısmen isimleri bahş etmekten ibaret olduğu anlamına geliyordu. Bu isimler elbette, nesnelere eksiksiz ifadesiydi. Fakat Tanrı'nın imgesine göre yaratılan insan, aynı zamanda isim vermek suretiyle ödüllendirilen tek varlıktı. Ancak insanın isimleriyle Tanrı'nın verdiği isimler aynı değildi. Sonuç olarak isim ile şey arasında bir çatlak oluşmuştu ve ilahi sözün mutlak yeterliliği kaybolmuştu. Benjamin için formel mantık, Cennet'in dilini benzeri olan insan dilinden ayıran bir bariyerdi. İnsan, soyutlamalar ve genellemelerle, şeylere gereğinden fazla isim koyma [*overname*] eğilimindeydi. Aslında "çevirmenin görevi, kendi öz dilinde, başkasının büyüsü altındaki bu saf dili serbest bırakmak, bir çalışmaya hapsedilmiş dili, bu çalışmanın yeniden yaratılması suretiyle özgürleştirmektir".<sup>29</sup> Benzer bir şekil-

27. Marcuse, *Negation*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968.

28. Şu makalesine bakınız: "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", Walter Benjamin, *Schriften*, Der. Theodor W. Adorno ve Gershom Scholem, c. II, Frankfurt, 1955. Dil teorisi ile ilgili tartışmalar, şu çalışmalarda bulunabilir: Hans Heinz Holz, "Philosophie als Interpretation", *Alternative*, 56/57, Ekim-Aralık 1967; Anon., "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language", *The Times Literary Supplement*, Londra, 23 Ağustos 1968.

29. Benjamin, "The Task of the Translator", *Illuminations*, Yayına Hazırlayan ve Giriş Yazısı Yazan: Hannah Arendt, Çev. Harry Zohn, New York, 1968, s. 80.

de, kültür eleştirmeninin işlevi, insanın farklı bayağı yaklaşımlarını hermeneutik açıdan çözümleyerek, Tanrı sözünün kaybolan boyutunu iyileştirmektir.

Benjamin'in bir saf dil arayışının kökenlerini, daha önce belirttiğimiz gibi, Yahudi mistisizmine dalmasında bulabiliriz. Aynı zamanda bu saf dil arayışı belki de, çok iyi bildiği Fransız sembolist şiirin etkisini yansıtıyordu. Benjamin'in çeviri ile ilgili makalesinde Mallarmé alıntılanmıştı ve alıntıda şöyle deniliyordu: "Dünya üzerindeki deyimlerin çeşitliliği, herkesi, tek bir hamlede doğru olarak somutlaşacak sözcükler kullanma iddiasından alıkoyuyordu."<sup>30</sup> Sonuç olarak bazı yorumcuların tartıştığı gibi<sup>31</sup>, Alman idealist geleneğindeki Suabiyalı dindarlığın gizli kalıntılarının onun dilsel teorileri üzerinde etkisi olmuş olabilir. Kökenleri ne olursa olsun, Benjamin'in kutsal bir metin olarak, cümle yapısından daha çok sözcüklerle ilgilendiğini anlamak önemlidir. Bu gerçek, Benjamin'in kimi zaman ona yakıştırılan, "*avant la lettre* yapısalcı" [yapısalcı anlayıştan önce yapısalcı]<sup>32</sup> olarak adlandırılmasını güçleştiriyordu.

Adorno ve Horkheimer, Benjamin'in dil teorisinin teolojik destekleyici unsurlarından bilinçli olarak kaçınmakla birlikte, "saf" sözün bozulmuş olduğu görüşünü kabul ediyordu.<sup>33</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*'nda, "Felsefe, bilginin ve kavrayışımızın hepsinin, bütün her şeyin doğru ismiyle çağrıldığı dilsel bir yapı içerisinde birleştirilmesidir" diye yazmıştı.<sup>34</sup> "Her gerçek felsefedeki doğruluk kavramı, isimle şeylerin uyuşmasıdır" diye devam etmişti.<sup>35</sup> *Vernunft*'un uzlaştırıcı motifi bir kez daha, Eleştirel Teori'ye ait ütopyacı dürtünün kökeninde yer alıyordu.

Bununla beraber, kırklarda çalışmalarında ona vurgu yaparak, Horkheimer ve Adorno, daha önce gördüğümüz gibi, başın-

30. *A.g.e.*, s. 77.

31. Jürgen Habermas, 7 Mart 1969'da Frankfurt'ta yaptığımız bir görüşmede bu konudan bahsetti.

32. Anon., "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language" çalışmasında bu ifadeyi, Benjamin'i betimlemek için kullanır. "The Task of the Translator"da Benjamin, saf dilin saydamlığına, çevirmenin birincil ögesinin, cümlelerden çok kelimeler olduğunu gösteren sözdiziminin, bilhassa tam bir çevirisiyle yaklaşılabileceğini yazmıştı (s. 79).

33. Bakınız: Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı mektuptan alıntılanmıştı. Yukarıda kitabın orijinali, 7. Bölüm, s. 233.

34. *Eclipse of Reason*, s. 179.

35. *A.g.e.*, s. 180.

dan beri Eleştirel Teori'nin asıl öncüllerinden biri olan "başka"ya isim vermeyi ve onu betimlemeyi reddediyordu. Aslında onların bunu yapmaya isteksiz olmaları, kutsal olanı açığa vurmaya karşı çıkan Yahudi tabusuyla tutarlılık gösteriyordu. Yahudiler, Tanrı'yı kendi gerçek adıyla anmazlar çünkü bunun için vakit erkendi; Mesih'in beklendiği çağ daha gelmemişti. Aynı şekilde, Frankfurt Okulu'nun ütopyacı tasavvuru ana hatlarıyla betimleme konusundaki isteksizliği de, üyelerinin gerçek uzlaşımın tek başına felsefe tarafından asla gerçekleştirilemeyeceği inancına yansımıştı. Marx'ın ileri sürdüğü gibi, "özgürlüğün alanı" henüz özgür olmayan insanlar tarafından öngörülemezdi. Toplumsal ilişkiler radikal bir biçimde değiştirilene kadar, felsefenin sınırlı bir rolü olacaktı: "Mevcut koşullar altında, özne ile nesne, söz ile şey bütünleştirilemediğinden dolayı, yadsıma [olumsuzlama] ilkesi, yanlış sonların yıkıntıları arasından görelî doğruları kurtarmaya çabalamamız için bize yön vermektedir."<sup>36</sup> Adorno, gerçekten de Benjamin'i, büyü ve pozitivizmin birliği gibi şeyleri doğru adlarıyla çağırmaya yönelik teolojik girişimi için ciddi anlamda eleştirmişti.<sup>37</sup> *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, kültür endüstrisiyle ilgili bölümde, Adorno ve Horkheimer, kitle kültürünün ürettiği ideolojik, araçsal dili betimlemek için görünürdeki zıt kutupların benzer birleşimini kullanmıştı.<sup>38</sup> Çözümler için vaktinden önceki arayıştan çok olumsuzlama, doğruluğun asıl sığınağıydı.

Aslında Aydınlanma zihniyetinin en büyük başarısızlığı, Aydınlanma'nın bir şeyin adı ile o şeyin meşru bir şekilde birleştirildiği toplumsal koşulları yaratma acizliği değildi; bundan ziyade, dilden olumsuzlamanın sistematik bir şekilde çıkarılmasıydı. İşte bu nedenle, Aydınlanma'nın, kavramların yerine formülleri koyması bu kadar yıkıcı olmuştu. Aydınlanma felsefesi gerçekçi olmaktan ziyade nominalistti; Benjamin'in anladığı anlamda, Aydınlanma sadece insanın sözüne itimat ediyor, Tanrı'nıninkisini göz ardı ediyordu. İnsan, doğaya egemenliğiyle orantılı bir role sahip, isim veren tek varlıktı. Bu yüzden dil, Marcuse'nin daha sonraki terimini kullanacak olursak, tek-boyutluuydu.<sup>39</sup> Olumsuzlamayı

36. A.g.e., s. 183.

37. Walter Benjamin, *Briefe*, Der. Theodor W. Adorno ve Gershom Scholem, Frankfurt, 1966, c. II, s. 786.

38. *Dialektik der Aufklärung*, s. 195.

39. Herbert Marcuse'nin "Söylem Evreninin Kapanışı" ile ilgili kapsamlı tartışması *One-Dimensional Man*'de (Boston, 1964, s. 85 ve sonraki sayfa) yer alıyordu.

ifade edemeyen dil, ezilenlerin protestosunu dile getirmiyordu artık. Anlamları ortaya çıkarmak şöyle dursun, söz, toplumdaki egemen güçlerin bir aracından başka bir şey olamamıştı.

Dilin bu düşüşüne dair öngörüler, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki iki arasözden ilkinde irdeledikleri kültürel bir belge olan Homeros'un *Odyseia*'sında<sup>40</sup> açıkça görülüyordu. Odysseus'un kendisini "Hiç-kimse" olarak adlandırarak Kiklop'u<sup>41</sup> kandırması aynı zamanda, ilkel, Aydınlanma öncesi devin aklına göre, ismi ile aynı olan kimliğini reddetmesi anlamına geliyordu. En nihayetinde kandırılan Odysseus'tu; çünkü kavramsallaştırma ve olumsuzlama yapabilen dilin yerini, statükonun bir aracı olarak eyleyebilen dil aldığı için, Batı insanı aslında kimliğini kaybetmişti.

Başka biçimlerde de Homeros'un epiği (ya da daha doğru bir ifadeyle yarı mitik epik, yarı rasyonel ilk-roman), Aydınlanma'nın bellibaşlı konularını incelemişti. Bunun bir örneği, kendini inkâr etmenin ve feragat etmenin öznel rasyonelliğin bedeli olduğu gerçeğinin farkına varılmasıydı. Horkheimer'ın "Egoismus und Freiheitsbewegung" [Egoizm ve Özgürleşme Hareketi] ve Marcuse'nin "Über Hedonismus" [Hazcılık Üzerine] başlıklı makalelerini ve Enstitü'nün daha önceki çalışmalarının başka örneklerini tartışırken İkinci Bölüm'de bahsettiğimiz gibi, bütün biçimleriyle çilecilik, eleştirinin daima hedefiydi. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eleştiri şu şekilde genişletilmişti: "Uygurluk tarihi, kurbanın içedönüklüğünün tarihidir; başka bir ifadeyle feragatin tarihidir."<sup>40</sup> Aslında, insanın doğayla birliğinin başlangıçtaki bu inkârı, uygarlaşmanın sonraki tüm yetersizliklerinin kökeninde yer alıyordu. *Odyseia*, Batı toplumunda görülen, feragat [*self-renunciation*] ile kendini koruma [*self-preservation*] arasındaki içsel ilişkinin açık örnekleriyle doluydu: Odysseus'un

<sup>40</sup> *Odyseia*, Çev. Azra Erhat, A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1998. (ç.n.)

<sup>41</sup> Yunan mitolojisinde, alımlarının ortasında tek gözleri bulunan devler. Posedion ve doğa ruhlarının çocuklarıdır. Bu devler, tanrılardan korkmazlar ve insan etiyile beslenirler. Odysseus adamlarıyla evine dönerken dev kiklop Polyphemos'a esir düşmüştür ve elinden kurtulmak için onu kör etmiştir. Odysseus kikloptan kaçmak için de "Hiç Kimse" adında bir karakter yaratmıştır. (ç.n.)

40. *Dialektik der Aufklärung*, s. 71. *Eros ve Uygurluk*'ta, Marcuse, "baskın kültür-kahramanı, ebedi acının pahasına kültürü yaratan, tanrılara karşı dalavereci ve (acı çeken) isyancıydı" (s. 146) diye yazmıştı. Marcuse, Odysseus'tan çok Prometheus'u prototip olarak kullandı.

Lotusu\* ya da Hiperiyon'un\*\* sığırlarını yemeyi reddetmesi ancak onu domuza çevirmeyeceğine yemin ettirdikten sonra Kirke\*\*\* ile yatması, Sirenlerin şarkısının çekiciliğine kapılmamak için kendini gemisinin direğine bağlaması gibi.

Bu son epizot, özellikle Horkheimer ve Adorno için, sembolik anlamlarla doluydu.<sup>41</sup> Odysseus'un denizcilerinin kulakları, Sirenleri duymalarını engellemek için balmumuyla doldurulmuştu. Tıpkı modern emekçiler gibi bu denizciler de, işlerine devam edebilmek için zevk almayı bastırmışlardı. Diğer yandan, Odysseus bir işçi değildi ve bu yüzden şarkıyı dinleyebiliyor ancak bunu, şarkının cezp ediciliğine karşılık vermeyi engelleyen koşullar altında yapabiliyordu. Çünkü ayrıcalıklı kültür hâlâ, gerçekleşme olasılığı olmaksızın "*une promesse de bonheur*" (mutluluk vaadi) olarak kalıyordu. Odysseus burada, Enstitü'nün "olumlayıcı kültür" olarak adlandırdığı şeyin özelliği olan, maddi alandan ideal olanın bu ayrılmasını deneyimlemiştir.

Rasyonelliğin Odysseus versiyonu, gerçekleşecek şeylerin uğursuz bir işaretiydi. Kaderin mitik egemenliğine karşı verilen mücadelede Odysseus, bütünle olan birliğini inkâr etmeye zorlanmıştı. Zorunlu olarak Odysseus, kendini korumayı garanti altına almak için, tikelci, öznel bir rasyonelliği geliştirmek zorunda kalmıştı. Tıpkı Robinson Crusoe gibi o da, düşman bir çevre karşısında hayatta kalmak için uyanık ve kurnaz olan, atomlaştırılmış, izole edilmiş bir bireydi. Böylece onun rasyonelliği, hilekârlığa ve araçsallığa dayanıyordu. Horkheimer ve Adorno için Odysseus, Aydınlanma değerlerinin bu kusursuz örneğinin prototipiydi; yani modern "ekonomi insanıydı". Onun hainliklerle tamamlayabildiği yolculuğu, kârların ahlaki gerekçesi olarak burjuvazinin risk ideolojisini önceliyordu. Penelope ile evliliği bile mübadele ilkesini içeriyordu: Odysseus'un dönüşüne karşılık, yokluğu boyunca âşıklarını reddetmiş ve ona sadık kalmıştı.

\* Odysseus, uyuşuk Lotus-yiycilerini ziyaret eder ve Lotus-yiycileri Odysseus'un adamlarına eve dönüşlerini unutturan meyvelerinden verirler ve böylece onun bir kazıkla kör ederek kaçabildikleri kiklop Polyphemos tarafından yakalanırlar. (ç.n.)

\*\* Titanlardan biri. Uranos ile Gaia'nın on iki çocuğundan biri. Kız kardeşi Heia ile evlendi. Helios (güneş), Eos (şafak) ve Selene'nin (ay) babası. (ç.n.)

\*\*\* Odysseus'un arkadaşlarını domuza çeviren ve büyü yapabilen, Yunan mitolojisinde bir kadın karakter. (ç.n.)

41. *Dialektik der Aufklärung*, s. 76 ve sonraki sayfa.

Aydınlanma'nın önceden Homeros'un epiğinde birtakım ibarelerle ortaya çıkmış olması önemli olsa da, sıra özlemine ve uzlaştırma arzusuna dair güçlü bir unsur da yer alıyordu. Bununla beraber Odysseus'un geri dönmek için aradığı ev doğadan yabancılaşmıştı; oysa gerçek yurt özlemi, Novalis'in bildiği gibi ancak "ev" doğa anlamına geldiğinde doğrudur. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin sonraki arasözünde, "Juliette oder Aufklärung und Moral"de [Jülyet ya da Aydınlanma ve Ahlak], Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma yoluyla bir alt akıntı gibi çalışan doğaya çarpık "geri dönüşü" incelemişti. Buradaki geri dönüş, genellikle yirminci yüzyılın barbarlığıyla sonuçlanan bir fenomen olan vahşileştirilmiş doğanın intikamı anlamına geliyordu. Enstitü'nün, faşist sahte natüralizm üzerine daha önceki çalışmaları (özellikle Löwenthal'ın Knut Hamsun üzerine zekice makalesi), tartışma için uygun bir ortam hazırlıyordu.

Bir kez daha Horkheimer ve Adorno, bu durumda Kant'ın temsil ettiği, burjuva liberalizmi ile de Sade'in ve bir dereceye kadar Nietzsche'nin burada önceden tasvir ettiği, totalitarizm arasındaki devamlılığa vurgu yapıyordu. Onlara göre, Kant'ın etiği sırf pratik rasyonelliğin temeline oturtma çabası, en nihayetinde başarısız oldu. Aydınlanma'nın, doğayı ve dolayısıyla nesnelere insanları işleyişi, temel olarak, Kant'ın insanı araçtan ziyade amaç olarak göz önünde bulundurma yönündeki kesin kuralına rağmen, kategorik buyruğun aşırı formalizmiyle uyum içindeydi. Mantıksal olarak sonuna kadar gidildiğinde, hesaplama yapan, araçsal, formel rasyonellik yirminci yüzyılda deşet verici bir barbarlığa neden oldu. De Sade, güzergâh boyunca ara-istasyonlardan biriydi. *Histoire de Juliette* çalışması, işlevsel rasyonelliğin modeliydi; hiçbir organ atıl, hiçbir delik tapasız değildi. "Juliette'in inancı bilimdir... En modern pozitivistler gibi o da, semantik ve mantıksal sözdizimiyle iş görür; fakat dilsel eleştirilerini, ağırlıklı olarak düşünce ve felsefeye yönelten en son idareciliğin hizmetindeki pozitivistin tersine, eleştirisini dine yöneltir çünkü o Aydınlanma'nın dine karşı verdiği mücadelenin kızıdır."<sup>42</sup> De Sade'in *Les 120 Journées de Sodome*' gibi diğer

42. A.g.e., s. 117-118.

\* *Sodom (Sodom'un 120 Günü)*, Çev. Birsal Uzma, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2012. (ç.n.)

çalışmaları, Kant'ın mimari sisteminin tersyüz edilmiş alaycı bir imgesidir. *Justine*' gibi diğerleri, mitolojinin ortadan yok olan son kalıntılarıyla Homeros tarzı bir epiktir. De Sade, sevginin tinsel ve tinsel yanını son derece acımasızca ayırarak, sadece Kartezyen düalizmin sonuçlarını netleştirmişti. Üstelik örtük olarak kadına zalimce boyun eğdirmesi, Aydınlanma'nın doğaya hâkimiyetinin özelliği idi.<sup>43</sup> Kadınlar sadece biyolojik işlevlerine indirgenmiş, böylece öznellikleri ellerinden alınmıştı. Anaerkil sıcaklığın ve uzlaşmanın kısmi imtiyazı olan Kilise'nin Bakire kültü sonunda başarısız olmuştu. Modern dönemin başındaki cadı yargılamaları, daha çok Aydınlanma'nın (kadınların kurtuluşunu görünüşte desteklese de) kadınlara karşı örtük tavrının sembolüydü. De Sade'in bariz barbarlığı, çok daha yaygın bir fenomenin sadece en açık örneği idi. Aslına bakılırsa, Aydınlanma'nın "daha zayıf cinse" karşı sadizmi, Yahudilerin daha sonraki imhasının işaretiydi; hem kadınlar hem de Yahudiler, egemenliğin nesnelere olarak doğayla özdeşleştirilmişti.

Kant'ın kategorik buyruğundan hiç de geri kalmayan, Nietzsche'nin güç-istenci, insanın dış güçlerden bağımsızlığını önererek, bu gelişmenin habercisi oldu. Nietzsche'nin insan-merkezli kibri, aynı zamanda, Kant'ın anladığı kadarıyla, Aydınlanma'nın ilk hedeflerinden biri olan, Kant'ın "olgunluk" kavramının kökeninde yatıyordu. Her şeyin ölçüsü olan insan, pek tabii ki, doğanın efendisi insan anlamına geliyordu. Bu, insanın özerkliğine aşırı derecede vurgu yapmak demekti ve bu da paradoksal olarak, insanın teslimiyetine yol açacaktı; çünkü doğanın kaderi insanın kendi kaderi haline gelmişti. Aslında faşizm, insan egemenliğinin uğursuz amaçları için, baskılanmış doğanın ayaklanması insan egemenliğine karşı kullandı.<sup>44</sup> Bir yönde gösterilen ustalık, ters yöne de dönebilir; doğaya gerçek "dönüş", faşist sahte natüralizmden çok farklıydı.

Parantez içinde şunu ekleyebiliriz: İnsanın tam özerkliğine vurgudan kaçınarak, Horkheimer ve Adorno, başından beri Eleş-

\* *Justine (Erdemin Felaketleri)*, Çev. Birsal Uzma, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2012. (ç.n.)

43. "Mensch und Tier" (A.g.e., s. 297 ve sonraki sayfa) aforizmasında bu konu geliştirilmişti.

44. *Dialektik der Aufklärung*, s. 218. Horkheimer, bu konuyu daha kapsamlı şekilde *Eclipse of Reason* (s. 121 ve sonraki sayfa) çalışmasında tartışmıştı.



tirel Teori'yi karakterize eden pozitif bir antropolojiyi tanımlamaya ilişkin reddedişe sadık kalmıştı. Öyle görünüyor ki, onlara göre böylesi bir proje, aslında doğal dünyayı aşağılayan, insanın merkeziliğini kabul etmeyi ima ediyordu. Eleştirel Teori, dünyanın irrasyonelliklerinin ölçülebildiği bir ölçüte dair bütün ısrarlarına rağmen, özünde gerçekten radikal bir hümanist değildi.<sup>45</sup> Daha sonraki yıllarda gün ışığına çıkan, Horkheimer'ın dine duyduğu ilgi, ilk bakışta görüldüğü kadarıyla, onun daha evvelki çalışmalarının öncüllerinden kökten bir kopuş anlamına gelmiyordu.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin geri kalan kısmında, Horkheimer ve Adorno, her ikisini de bir önceki bölümde tartıştığımız, kültür endüstrisinde ve modern anti-semitizmde, Aydınlanma'nın değerler sisteminin [*ethos*, *etos*] etkilerini ele almıştı. Kitabın sonunda, beden gizli tarihi ve hayaletler teorisi gibi farklı konularla ilgili birçok aforizmaya yer vermişlerdi. Pek çok vesileyle dikkat çektiğimiz gibi, kitap boyunca kötümser bir üslup kol geziyordu ve teşhisleri kasvetliydi. Batı uygarlığının mevcut krizine son derece merkezi olan insanın doğadan yabancılaşması, neredeyse geri döndürülemez bir gidişat içindeymiş gibi görünüyordu. Tarih felsefesine ayrılmış olan bir aforizmada Horkheimer ve Adorno, Hıristiyanlığın, Hegelci idealizmin ve tarihsel materyalizmin iyimser öncüllerini açıkça reddediyordu. Daha iyi koşulları umut etme, eğer tümüyle yanılısama değilse, bu koşullara erişme garantisinden ziyade varolanın kararlı bir biçimde olumsuzlanmasına dayanıyordu. Bununla beraber, mücadeleye yardımcı olacak aklın önerdiği ayrık bir *praxis* mevcut değildi.<sup>46</sup>

Aslında Frankfurt Okulu, felsefenin vaatlerini gerçekleştirme-ye yönelik herhangi bir girişimi, gittikçe artan bir araçsallaştırma

45. Alfred Schmidt, "gerçek hümanist" olarak Adorno ile diğer geleneksel hümanistler arasında ayırım yapmaya çalışmıştı. "Gerçek hümanist" terimi, ilk olarak, Marx'ın *Die heilige Familie*'sinde [*Kutsal Aile*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2003], 1845'te Feuerbach'ın soyut, tarihdışı hümanist anlayışına karşı olarak ortaya çıkmıştı. Adorno'nun kendisi "anti-hümanist" olarak adlandırılmayı seviyordu. Sadece Schmidt'in alıntılıdığı nedenden dolayı değil aynı zamanda insanın mekezi oluşunun, doğanın aşağılanmasını beraberinde getireceği anlamına gelmesinden korktuğu için. Adorno, insan doğasının değişmez herhangi bir tanımının olumlu çağrışımından hoşlanmıyordu. Schmidt'in bu tartışması için bakınız: "Adorno - ein Philosoph des realen Humanismus", *Neue Rundschau*, LXXX, 4, 1969. Ayrıca benim şu makaleme bakınız: "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism", *Social Research* XXXIX, 2, Yaz, 1972.

46. *Dialektik der Aufklärung*, s. 267.

olarak ele alıyordu. Horkheimer ve Adorno, propaganda üzerine yazılan bir aforizmada, felsefenin ve dilin toplumsal değişimin gerçekleştirilmesi için araçsal kullanımını şiddetle eleştirmişti. *Akıl Tutulması*'nda Horkheimer, benzer bir konuya parmak basıyordu: "O halde eylemcilik, özellikle de politik eylemcilik, tanımlandığı gibi sırf bir gerçekleşme aracı mıdır? Böyle olduğundan kuşkuluyum. Bu çağ, eylemi dürtecek hiçbir ek uyarıcıya gerek duymaz. Felsefe, olası en iyi amaç için dahi propagandaya dönüşmemelidir."<sup>47</sup>

Sonuç olarak, toplumu değiştirme yöntemlerine yönelik program önerisi, Frankfurt Okulu'nun kırklardaki herhangi bir çalışmasında çok da açık değildi. (Bu, böylesi bir şeyin daha öncele-ri olduğu anlamına gelmiyordu; ama en azından *praxis* çağrısı, Enstitü'nün daha evvelki çalışmalarında da sık sık tekrarlanan bir öğeydi.) Doğayla uzlaşım, apaçık hedefti fakat bunun kesin olarak ne anlama geldiği hiçbir zaman tam anlamıyla açık kılınmamıştı. Elbette onun açıkça kastetmediği şey, insanın varlığı kabul edilen doğal güçlere teslimiyetiydi. Frankfurt Okulu, Engels'in doğanın kaba diyalektiğini canlandırmayı istemiyordu. Frankfurt Okulu'nun üyeleri, Löwenthal'ın Knut Hamsun ile ilgili makalesinde etkileyici bir şekilde gerçek yüzünü gösterdiği, doğanın ilahlaştırılmasının, sağ kanat versiyonuna boyun eğmek istemiyordu. Sonuç olarak, Frankfurt Okulu üyeleri, çoğunlukla idealize edilmiş bir "doğa durumunun" nostaljik özleminden öteye geçmeyen, Alman entelektüel tarihi boyunca, Aydınlanma'nın çok sık yapılan bütün eleştirilerinden kendilerini ayrı tutmaya çalışıyordu.

Horkheimer ve Adorno, doğanın kendinde ne iyi ne de kötü olduğunu açık açık anlatıyordu. Üstelik bütünsel özdeşlik anlamında doğayla tam bir uzlaşma, sadece doğrudan durağanlık durumuna gerileme anlamına gelebilirdi. Eleştirel Teori, öznenin nesneye ya da nesnenin özneye indirgenmesinin bir bakıma önüne geçen özdeşsizlik durumuna vurgu yapmaya devam etti. Bu konuda, Eleştirel Teori'nin yaratıcıları, Benjamin ve Ernst Bloch'la hemfikir değildi. Benjamin ve Bloch'un umut felsefeleri, özne ile nesne arasındaki ayrımı bir manada yok etmiş gibi görünen doğal bir öznenin yeniden ortaya çıkışından bahsediyordu.<sup>48</sup> Horkheimer ve Adorno, yansıtma üzerine irdelemele-

47. *Eclipse of Reason*, s. 184.

48. Bu konu üzerinde duran Bloch ile ilgili önemli bir eleştirel literatür söz konusu-

rinde, uzlaşma ütopyasının, algı ve nesnenin birliğinde değil de, daha çok bunların yansıtıcı karşıtlığında korunduğu kanaatindeydi.<sup>49</sup> Başka bir yerde, tahakkümün düşmanının doğanın kendisi değil de doğanın *belleği* olduğunu yazmışlardı.<sup>50</sup>

Bellek gerçekten de, Frankfurt Okulu'nun, modern uygarlığın krizini anlamasında önemli bir rol oynuyordu. Burada, Eleştirel Teori'nin Freudcu bileşeni gündeme geliyordu.<sup>51</sup> Horkheimer ve Adorno, aforizmalarından birinde, ilerlemenin en büyük bedellerinden birinin, doğanın hâkimiyetinin neden olduğu acı ve ıstı-  
rabın baskılanması olduğunu yazmıştı. Doğa sadece insana dışsal bir şey olarak anlaşılmalı, aynı zamanda içsel bir gerçeklik olarak görülmeliydi. "Her şeyleştirme bir unutma durumudur" diye ifade etmişlerdi bunu.<sup>52</sup> Daha önce belirtildiği gibi, geçmişin entegre olmuş yeniden ele geçirilmesinde özgürleşmiş bir geleceği arama, Walter Benjamin'in çalışmalarının başlıca temalarından biriydi. Benjamin'in deneyim teorisi ve çocuklukla ilgili hatırlanmaya değer şeylere dair kaygısı<sup>53</sup>, bu ilginin yansımalarıydı. Aslında, 1940'ta Benjamin'e yazılan bir mektupta Adorno ilk defa, "bütün şeyleşme bir unutma durumudur" ifadesini kullanmıştı.<sup>54</sup> Onu bu ifadeyi kullanmaya teşvik eden şey, Benjamin'in, *Erfahrung* (bütünleşmiş deneyim) kavramını ve Proustçu *memoire involontaire* (istem dışı bellek) anlayışını tartıştığı, *Zeitschrift*'te yer alan Baudelaire üzerine makalesiydi.

Özgürleşme süreci, kısmen öz-bilincin gelişmesi ve kısmen de kaybolan geçmişin yeniden canlanması olarak anlaşılıyordu.

---

dur. Örneğin bakınız: Jürgen Habermas, "Ernst Bloch – A Marxist Romantic", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, Güz, 1969-Kış, 1970.

49. *Dialektik der Aufklärung*, s. 223.

50. A.g.e., s. 305.

51. *Eros ve Uygarlık*'ta Marcuse, "Özgürleşmenin bir aracı olarak onun haklarına yönelik belleğin restore edilmesi, düşüncenin en soylu görevlerinden biridir. Bu görevde, bellek (*Erinnerung*), Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonunda ortaya çıkar: Bu görevde, bellek, Freud'un teorisinde görünür" diye yazmıştı (s. 212). Marcuse'nin çalışmasında, parçalar halinde ayrılmış olan şeyi "hatırlamanın" önemi, hiçbir zaman tamamen terk etmediği özdeşlik teorisıyla yakından ilişkiliydi. Habermas, aynı zamanda, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1968, s. 262 ve sonraki sayfa) çalışmasında, psikanaliz üzerine yazdığı harikulade bir bölümde belleğin özgürleştirici işlevine de vurgu yapıyordu.

52. *Dialektik der Aufklärung*, s. 274.

53. Benjamin; *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, Frankfurt, 1950.

54. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı, 29 Şubat 1940 tarihli mektup: *Über Walter Benjamin*, s. 159.

Burada elbette Eleştirel Teori'nin Hegelci kökenleri göze çarpıyordu. Hegel'e göre tarih süreci, kendi yabancılaşmış nesneleştirilmelerinin bilincine varan tinin yolculuğuydu. Horkheimer ve Adorno'nun Hegel'den ayrıldığı yer ise, ilk olarak, bireylerin ötesinde aşkın bir gerçeklik olarak öznelğin varlığını kabul etmeyi ve ikinci olarak da bu öznelliği nesnel gerçekliğin tek bir kaynağı olarak ele almayı reddetmeleriydi. Frankfurt Okulu, dünyanın bilincin ürünü olduğunu ileri süren idealist anlayışa asla dönmedi. Adorno'nun 29 Şubat 1940'ta Benjamin'e yazdığı mektupta belirttiği gibi, belli ölçüde unutmaları ve buna bağlı olarak belli ölçüde şeyleşme kaçınılmazdı. Yansıtan öznenin ve bu öznenin yansıttığı nesnesinin tam özdeşliği imkânsızdı.<sup>55</sup>

Bekleneceği gibi, Frankfurt Okulu, idealistlerin bilince yaptıkları vurgunun özünde fark ettikleri antropolojik merkezci dürtüye güvenmiyordu (bu bilinç teorik olarak "nesnel" olsa bile). 1945'te Horkheimer, kitaplarının konularıyla ilgili bir dizi ders vermek üzere Columbia'ya geri döndü. Bu derslerden birinde,<sup>56</sup> sistemlerine şeytani olanın dahil edilmesine yol açan bir arzu olarak gördüğü insan ile Tanrı arasındaki düalizmi aşmayı istemesinden dolayı klasik Alman felsefesini suçluyordu. Bu durum pasif uygulamalarıyla birlikte, Leibniz ve Hegel'de olduğu gibi teodiseler\* yaratıyordu. Klasik filozofların çalışmalarının hiçbirinde, inayet fikri yoktu; bu onların doğuştan gelen kibrinin bir göstergesiydi. Bundan kaçınmak için Frankfurt Okulu, insan öz-

---

55. Adorno'nun bütün kültürün gerekli bir ögesi olarak kimi şeyleşmeleri savunması, Huxley üzerine yazdığı makalede görülüyordu. Bu kitabın [İngilizce orijinalinin] 6. Bölümü'ne bakınız (s. 178). Başka bir bağlamda, Horkheimer, Dilthey'i ve onun destekçilerini tarihi, geçmiş olayların *Nacherleben*'a, yani yeniden yaşanmasına indirgedikleri için eleştirmişti. Onun akıl yürütmesi benzerdi: özne olarak tarihinin tam kimliği ve nesne olarak tarihsel olay, erişilemezdi. Elinizdeki kitabın [İngilizce orijinalinin] 2. Bölümü'ne bakınız (s. 49).

56. Columbia Üniversitesi'nde 17 Nisan 1945 tarihinde verdiği dersler. Daha sonraki haftalarda üç ders daha vermişti. Bu dersler de benzerdi ancak *Akıl Tutulması*'na dayanan 1944'te verdiği derslerin aynısı değildi (Löwenthal derlemesi).

\* *Theodicy*: Teodise (felsefe tanrı bilim): En yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek, Tanrı'nın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe. Bu terim, görünüşe göre, felsefeci Gottfried Leibniz (1646-1716) tarafından icat edilmiştir ve Yunanca Tanrı (*theos*) anlamındaki kelime ile adalet (*dikē*) anlamındaki sözcükten oluşmuştur. Teodise, Tanrı'nın adaletini ve gücünü acının karşısında savunma çabası olarak düşünülebilir. Teodiseler, şu çabanın sonucudurlar: Onlar, ahlaki olarak iyi bir tanrının yönettiğine inanılan bir dünyada, acının açıklamaları ve gerekçeleridir. (ç.n.)

nesiyle dolayimli etkileşimini göz ardı etmesi kadar olmasa da, doğal nesnenin özerk bütünlüğünün korunmak zorunda olduğuna işaret ediyordu. Marx'ın "doğanın insanlaşması" ve "insanın doğalaşması" olarak adlandırdığı şey<sup>57</sup> gerekliydi; ancak bu, doğanın ve insanın içkin farklılıklarını ortadan kaldırma pahasına yapılamazdı.

Dikkat edilmesi gereken nokta, Enstitü'nün kırklarda yaptığı vurgunun elbette, farklılıkları koruma zorunluluğundan daha çok uzlaşımın gerekliliği yönünde olduğuydu. Programlarında örtük olarak varolan şey, Dilthey ve destekçilerinin on dokuzuncu yüz yılın sonunda kurmaya fazlasıyla gayret ettikleri doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki uçuruma son köprüyü kurmaktı. Bunun, 1920'lerde yavaş yavaş Marksist teorinin içine giren bir ikilik olduğu söylenebilir.<sup>58</sup> Lukács onu, İkinci Enternasyonal'de Engels, Kautsky ve onların destekçilerinin Marksizmi bir doğa bilimine indirgenmesine karşı verdiği mücadelede kabul etmişti. Genç Marcuse, Enstitü'ye katılmadan önceki dönemde, tarih ile doğa arasındaki aşılabilir farklılığa vurgu yapmıştı. 1930'da Marcuse, "Tarihsellik [*historicity*] ile tarihsel olmayışlık [*nonhistoricity*] arasındaki sınır, ontolojik bir sınırdır"<sup>59</sup> diye yazmıştı. Descartes'a karşı Vico ile ilgili olumlu karşılaştırmasında Horkheimer bile, insan ve doğayla ilgili çalışmaların tam olarak aynı olmadığı görüşünü destekliyordu.

Bu görüş hiçbir zaman açık bir şekilde reddedilmese de, Frankfurt Okulu kırklarda, insan ile doğa arasındaki farkın sürekliliğine saldırarak, bu görüşün doğruluğunu sorgulamıştı. Elbette bu, "bilimsel" bir tarih yaklaşımına geri dönüldüğü anlamına gelmiyordu (bu tartışma Louis Althusser<sup>60</sup> ve onun destekçileri olan daha sonraki Marksistlere bırakıldı); ancak *Geisteswissenschaften* (kültür bilimleri) ile *Naturwissenschaften* (doğa bilimleri) arasındaki katı ikiliğin değiştirilmesine işaret ediyordu. İnsan ve doğa-

57. *Karl Marx: Early Writings*, Çev. ve Der. T. B. Bottomore, New York, 1963, s. 155.

58. Marx, bir bilim umut etmişti: "Doğa bilimleri, bir gün insan bilimleri ile birleşecek, tıpkı insan bilimlerinin doğa bilimleri ile birleşmesi gibi; o zaman sadece *tek* bir bilim olacaktır" (*Early Writings*, s. 164). Onun selefleri, onun bu cümlesinin ikinci bölümünü unutmuşlardı ve aynı zamanda Marx'ın "bir gün" doğa ve insan bilimleri bir birlik olacak dediğini de görmezden gelmişlerdi.

59. Marcuse, "Zum Problem der Dialektik", *Die Gesellschaft* VII, I, Ocak 1930, s. 26.

60. Örneğin bakınız: Louis Althusser, *For Marx*, Çev. Ben Brewster, New York, 1969. Frankfurt Okulu'yla ilgili makalesinden yukarıda bahsettiğim Göran Therborn, Althusserciydi.

nın uzlaşımının gerekliliğinden söz etmek, bu özdeşlik anlamına gelmese de, tarihsellik ile tarihsel olmayışlık arasındaki "ontolojik sınıra" dair kanaatle kötü bir şekilde örtüşüyordu. Bununla beraber, açıkçası, bunun gelecek insan bilimi için ne anlama geldiği, Enstitü'nün yazılarında hiçbir zaman tam anlamıyla ayrıntılarıyla dile getirilmedi.

Aynı şekilde, uzlaşımın gerçekleşmesi gereken psikolojik düzey de sorunluydu. Burada Frankfurt Okulu, kendi oluşturduğu sözlüğe yeni bir kelime daha ekledi: *mimesis*. Hiç kuşkusuz, sosyal davranışın bir açıklaması olarak taklit, bazı sosyal teorisyenlerinin sürekli tercih ettikleri şeydi. Örneğin Durkheim, *Suicide*' adlı çalışmasının bütün bir bölümünü, *mimesisi* kullandıkları için Gabriel Tarde gibi seleflerini eleştirmeye ayırmıştı.<sup>61</sup> Freud da, *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*'nde Tarde'nin çalışmasını ele almıştı; ancak o, taklidi Le Bon'un kullandığı daha genel "telkin" [*suggestion*]" kategorisi altında ele alıyordu.<sup>62</sup> Bu teorisyenlerin ortaya koyduğu kullanım, öncelikli olarak grup davranışlarının, özellikle de kitle ya da kalabalığın davranışının bazı türlerinin bir ifadesi olarak veriliyordu. Enstitü de bu niyetle *mimesis* terimini kullanmıştı; ancak Enstitü, bu kavramı başka bir bağlamda da geliştirdi.

1941'de, Enstitü'nün anti-semitizm üzerine bir projenin tanıtım broşüründe, çocukluğun *mimesis* özelliğinin önemi, kalıtsal ırka dayalı özelliklerle ilgili Nazi teorilerini çürütmek için kullanılmıştı.<sup>63</sup> Columbia'da verdiği sonraki derslerinde ve *Akıl Tutulması*'nda Horkheimer, başlangıçtaki bu öneriyi ayrıntılı biçimde açıklamıştı. Horkheimer, taklidin ilk çocukluk dönemi boyunca öğrenmenin ilk araçlarından biri olduğunu savunuyordu. Bununla birlikte, sonradan ortaya çıkan toplumsallaşma, çocuğa, rasyonel hedefe yönelik davranıştan yana taklidi bırakmayı öğre-

<sup>61</sup> *İntihar*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2011. (ç.n.)

61. Emile Durkheim, *Suicide*, Çev. John A. Spaulding ve George Simpson, New York, 1951, s. 123-142. Tarde'nin *Les Lois de L'imitation*, Paris, 1890 çalışmasıydı.

<sup>62</sup> Le Bon "Kalabalığı" yaratan üç anahtar süreci ayrıntılarıyla anlatır: anonimlik, yayılma (etkilenme) ve telkine açıklık. Telkine açıklık yayılmanın gerçekleştirildiği bir mekanizmadır. Kalabalık tek bir akılda yekvücut olduğu için, kalabalıktaki güçlü seslerin telkinleri, ön plana çıkan ve kalabalığın davranışını yönlendiren "ırka dayanan bilinçsizlik" için bir alan yaratır. Bu aşamada "Kalabalık" homojen bir hale gelir ve en güçlü üyelerinden gelen telkinlere karşı yumuşak başlı olur. (ç.n.)

62. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Çev. James Strachey, New York, 1960, s. 27.

63. "Research Project on Anti-Semitism", *SPSS IX*, I, 1941, s. 139.

tiyordu. Bu ontogenetiğin\* [bireyoluş] filogenetik [türoluşsal] ilişkisi, Aydınlanma'nın önemli motiflerinden biriydi. Horkheimer'a göre, Batı "uygarlığı" *mimesis*le başlamış ancak sonunda onun ötesine geçmişti. "Bilinçli adaptasyon ve en sonunda tahakküm, *mimesis*in çeşitli biçimlerinin yerine geçti. Bilimin ilerlemesi, bu değişikliğin teorik dışavurumuydu: Formül imgeyi, hesap makinesi ritüel dansları gölgede bıraktı. Kendi kendini adapte etmek, kendini koruma adına kendini nesnelere dünyası gibi yapmak anlamına geliyordu."<sup>64</sup> Ancak *mimesis*in, tam olarak Batı uygarlığında üstesinden gelinmiş değildi. Horkheimer şu uyarıda bulunuyordu:

Eğer öykünmeci [mimetik] dürtüden son vazgeçiş, insanın gizilgüçlerinin gerçekleştirilmesine yol açacağına söz vermiyorsa, bu dürtü, yıkıcı bir güç olarak ortaya çıkmaya hazır bir şekilde her zaman pusuda bekliyor olacaktır. Yani, eğer statükodan başka bir norm yoksa, eğer aklın önerdiği bütün mutluluk umutları, bu umudun olduğu gibi varolanı koruduğu ve hatta baskısını artırdığı durumsa, öykünmeci dürtü hiçbir zaman gerçek anlamda aşılmayacaktır. İnsanlar bu öykünmeci dürtüye, geriletici ve çarpık bir formda geri dönerler.<sup>65</sup>

Modern zorbalar çoğunlukla, ağlarına düşürdükleri kurbanlarının acınacak jestlerini taklit ederler; demagoglar, çoğu zaman kendilerine hedef aldıkları kesimlerin karikatürleri gibi görünerek ortaya çıkarlar.<sup>66</sup> Kitle kültürünün daha az tehlikeli formları bile, statükoyu tekrarlarken belirli bir sadist öğeyi dile getirir. Bu, Adorno'nun caz çalışmasında yaptığı bir gözlemdi.

Bununla beraber *mimesis*, kendi başına kötülüğün bir kaynağı değildi. Tersine Horkheimer, doğanın (yani anne sıcaklığının ve korumanın) yaşamı-onaylayan yönlerinin taklidi anlamına geldiğinde *mimesis*in sağlıklı olduğuna işaret ediyordu. Columbia'da verdiği derslerinden birinde<sup>67</sup> Horkheimer, felsefenin görevinin, sonraki toplumsallaşma süreciyle karanlığa gömülen çocukluk

\* Bir bireyin organizmasının embriyodan olgun formuna ulaşıncaya kadarki gelişimi. Ayrıca ontogenez ya da bireyoluş olarak adlandırılır. (ç.n.)

64. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 115.

65. *A.g.e.*, s. 116.

66. Leo Löwenthal ve Norbert Guterman, *Prophets of Deceit* (New York, 1949) adlı çalışmalarında, Yahudi aleyhtarları provokatörlerin, Yahudileri taklit ettiklerinden sık sık bahsediyordu (s. 79).

67. 24 Nisan 1945 (Löwenthal derlemesi).

dönemindeki *mimesise* ait belleği tekrar uyandırmak olduğunu ileri sürüyordu. Ailenin çöküşü bu yüzden tersyüz edilmeli ya da en azından, aile-dışı kurumlara sabitlenmiş çocuğun taklit dürtüsü ailedeki asıl nesnesine geri döndürülmelidir. Bu amacın, saf dilde deneyimlenen sözcük ile şeyin birliğiyle yakından ilişkili olduğunu eklemeliyiz. Horkheimer'ın ileri sürdüğü gibi, "dil ezilenlerin özelemlerini ve doğanın güç durumunu yansıtır; dil öykünmeci dürtüyü serbest bırakır. Bu dürtünün yıkıcı eylemden ziyade dilin evrensel aracına dönüşmesi, potansiyel olarak nihilist enerjilerin uzlaşım için çalıştığı anlamına gelir".<sup>68</sup> Ontogenetik olarak bu durum, bütün isimlerin bir anlamda özel isim olduğu, iki yaşındaki bir çocuğun bilicinde mevcuttur.

Eğer hedef, insani gelişmenin bu aşamasının ya da en azından onun bazı iyi özelliklerinin eski durumuna getirilmesiye, Freud'un sonraki bir dönemde geliştiğini iddia ettiği egoya ne olacaktı? Horkheimer ve Adorno 1940'lardaki teorik çalışmalarında ego meselesini tartışırken, *Studies in Prejudice*'da bariz bir şekilde ortaya koydukları tavrıdan çok farklı bir tavır sergilemişti. Şimdi ise, günah keçisi olan azınlık üzerindeki egoya yabancı özelliklerin izdüşümleriyle mücadele etmek için bütünleşmiş bir egonun gerekliliğine vurgu yapmak yerine, egonun gelişimini doğanın tahakkümüyle ilişkilendiriyorlardı. *Akıl Tutulması*'nda Horkheimer şunları ileri sürüyordu:

Genel olarak doğaya, özel olarak başka insanlara ve kendi dürtülerine karşı savaşta kazanma çabasındaki benliğin [*self*] ilkesi olarak egonun, tahakkümün, emretmenin ve örgütün işlevleriyle ilişkili olduğu hissedilir... Patriarkal çağda egonun tahakkümü apaçık meydandıydı... Batı uygarlığının tarihi, egonun yükselişi açısından yazılabilirdi çünkü başkasının emrindeki kimse, öz-disiplin bakımından ondan önce gelen efendisinin emirlerini bilinçaltına yerleştirir, yani içselleştirir... Ego kavramı, toplumsal tahakküm sisteminde menşeiyle ilgili kusurlara hiçbir zaman ışık tutmamıştır.<sup>69</sup>

Üstelik, öznel olarak rasyonel egonun doğaya karşı, hem içsel hem de dışsal olarak verdiği mücadele, sonuçta tam olarak zarar vericiydi. Horkheimer, "Ahlaki olan şatafatsızdır; egonun tanrılaştırılması ve benliğin kendini koruma ilkesi, bu haliyle bireyin

68. *Eclipse of Reason*, s. 179.

69. *A.g.e.*, s. 105-107.



güvensiz kalmasına ve nihayet tamamen olumsuzlanmasına yol açar" diyerek sözlerini noktalyordu.<sup>70</sup>

Burada egodan kasıt, kısmen felsefi terimlerdi (Descartes'tan Husserl'e kadar gelen *ego cogito*, başından beri Enstitü'nün hedefiydi)<sup>71</sup>; ancak elbette psikolojik anlamı da vardı. Marcuse'nin sonraki kavramı olan, Batı toplumunun özel gerçeklik ilkesi olarak "performans ilkesi" kavramı, tahakkümün aracı olarak ego-nun daha evvelki bu eleştirisine dayanıyordu. Ancak *Eros ve Uygarlık*'ta Marcuse, yeni bir gerçeklik ilkesinin çerçevesini ana hatlarıyla vermeye çabalıyordu; oysa Horkheimer ve Adorno, Jürgen Habermas gibi Frankfurt Okulu'na sadık sonrakileri endişelendiren bir kusur olarak, tam anlamıyla işe yarayan bir alternatif önermeksizin, geleneksel egonun temelini çürütmekten memnundu.<sup>72</sup>

Savlarının potansiyel olarak ilkelci etkilerine rağmen, Horkheimer ve Adorno, doğal basitliğe geri dönüşü ima eden herhangi bir şeyi reddetmeye dikkat ediyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, muhafazakâr kültür eleştirilenleri arasında ortaya çıktığında, nostalji kıyasıya eleştirilmişti; benzer şekilde insanlığın kayıp gençliğine duyulan nostalji, gerçekte Frankfurt Okulu'nun baskın duygusu değildi. Bu durum, *Akıl Tutulması*'nda, Horkheimer'in akıl ile doğa arasındaki ilişkiyle ilgili karmaşık tartışmasında açıkça gösterilmişti. Sık sık gözlemlediğimiz gibi, Enstitü, modern dünyada akıl olarak kabul edilen şeye karşı son derece eleştireldi. Enstitü üyeleri, araçsal, öznel ve manipülatif aklın teknolojik tahakkümün beslemesi olduğunu ileri sürüyordu. Rasyonel hedefler olmaksızın, bütün etkileşim sonunda güç ilişkisine indirgenmişti. Dünyanın büyüünün bozulması, çok ileri gitmiş ve aklın kendisi başlangıçtaki içeriğinden yoksun bırakılmıştı.

Bu akıl yürütmelerinde Horkheimer ve meslektaşları elbette, hiçbir surette yalnız değildi. Aslına bakılırsa, başka meseleler konusunda nadiren mutabık oldukları düşünürlerle aynı yelpazede yer almışlardı. Fritz Ringer'in işaret ettiği gibi, Weimar

70. A.g.e., s.122.

\* Descartes, 1644'te *Felsefenin İlkeleri*'nde "*ego cogito, ergo sum*", yani "düşünüyorum öyleyse varım" ifadesini kullanmıştır. (ç.n.)

71. Örneğin bakınız: Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968, s. 32, 47.

72. Habermas ile görüşme, Frankfurt, Mart 1969.

Dönemi'nin akademik "Mandarinleri" dünyanın rasyonelleştirilmesi ve onun sonuçları konusunda endişeliydi.<sup>73</sup> Örneğin Max Scheler, 1926 gibi erken bir tarihte, doğa üzerindeki rasyonel tahakkümü eleştirmişti.<sup>74</sup> Benzer duyarlılıklar, Martin Heidegger gibi taban tabana zıt oldukları başka bir düşünürün kaleminden de akıyordu. İlk dönemlerinde Marcuse'de olduğu iddia edilen teknoloji karşıtı eğilimlerin müsebbibi olarak da Martin Heidegger gösteriliyordu.<sup>75</sup> Kırklarda tamamen farklı geleneklerden muhafazakâr yazarlar da, araçsal rasyonelliğe ve onun etkilerine karşı saldırgan bir tutum içerisine girdi. Michael Oakeshott'ın etkili makalesi "Rationalism in Politics" [Rasyonalizm ve Politika]<sup>76</sup>, *Aydınlanmanın Diyalektiği ve Akıl Tutulması*'yla aynı zamanda yayımlandı.

Frankfurt Okulu'nu bu yazarların bazılarından uzaklaştıran şey, daha önce gördüğümüz gibi, Okul'un üyelerinin aklın çeşitlerinde ısrarlı olmasıydı; bunlardan biri, doğayla çatışmaktan sakınan akıldı. Onların görüşlerini diğerlerinden ayıran şey, bu tarz içeriksel bir aklın toplumsal düzlemde yakın bir zamanda gerçekleşme olanağını kabul etmemeleriydi. Antagonistik-olmayan akıl, daima bir umudun ifadesiydi; ancak statükonun olumsuzlanması yoluyla da olsa, varoluşunun doğanın eleştiriden uzak bir biçimde tanrılaştırılmasını engellediği bir umuttu. *Akıl Tutulması*'nda Horkheimer, bir bölümü doğaya sözde "geri dönüşler" ile araçsal rasyonellik arasında varolan yakın ilişkinin gösterilmesine ayırmıştı. Burada ileri sürülen tez, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde de Sade ile ilgili tartışmada geliştirilen tezle aynıydı. Horkheimer'a göre:

Doğal insanın, nüfusun geri kalmış tabakası anlamında, rasyonelliğin büyümesine karşı başkaldırısı, aslına bakılırsa aklın biçimlendirmesini kolaylaştırmış ve doğayı özgür bırakmak yerine onu zincire vurmuştu. Bu bilgiler ışığında, faşizmi aklın ve doğanın şeytani sentezi olarak ta-

73. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass., 1969.

74. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, s. 234-235.

75. Bu konunun en geniş son savunmaları şunlardır: Rolf Ahlers, "Is Technology Intrinsically Repressive?", *Continuum* VIII, 112, Bahar-Yaz, 1970; Paul Piccone ve Alexander Delfino, "Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos* 6, Güz, 1970.

76. Bu makale, şu çalışmada yeniden yayımlandı: Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londra, 1962. Oakeshott, rasyonelliği onun araçsal değişkeniyle özdeşleştirmişti ve böylece şunları yazmıştı: "Politikanın mühendislik yönündeki bu asimilasyonu, aslında rasyonalist politika miti diyebileceğimiz bir şeydir" (s. 4).

nımlayabiliriz; ki bu, felsefenin her zaman hayalini süsleyen iki kutbu uzlaştırma fikrinin tam karşıtıydı.<sup>77</sup>

Doğanın başkaldırısı ile tahakkümü arasındaki ilişkinin belirtisi, en azından toplumsal biçimi açısından Darwincilikti. Horkheimer'a göre Sosyal Darwincilik, Darwin'in insanın doğayla birliğine ilişkin baştaki görüşüne özgü potansiyel uzlaşımı tersyüz etmişti. Bunun yerine, "en güçlünün hayatta kalması anlayışı, sırf biçimlendirilmiş aklın kavramlarının doğa tarihinin diline dönüştürülmesiydi".<sup>78</sup> Darwinciliğin, bir yan ürünü olarak sürekli *bêtes noires*'lerden [nefret edilen] biri olan pragmatizme işaret etmesi hiç de şaşırtıcı olmayacaktı.<sup>79</sup> Benjamin, Eduard Fuchs ile ilgili makalesinde, Darwinci evrimcilik ile Bernsteinci sosyalistlerin sığ iyimserlikleri arasında daha önce bir ilişki kurmuştu.<sup>80</sup> Aklı gerçekten doğanın bir organına indirgeyen, aklın ve doğanın bu tarz uzlaşımı, çözüm değildi. Aydınlanma-öncesi "natüralizme" gerileme, uğursuz sonuçları olan apaçık bir yanılgıydı. Horkheimer şunu ileri sürüyordu: "Doğaya yardım etmenin tek yolu, görünüşteki karşıtı, bağımsız düşüncüyü serbest bırakmak olacaktır."<sup>81</sup>

"Bağımsız düşünce" elbette, tümüyle özerk kuramsal düşüncenin Marksizm-öncesi kavramlarına bir geri dönüş demek değildi. *Akl Tutulması*'nda Horkheimer, daha önceki metafizik sistemleri yeniden canlandırma girişimlerini açık bir şekilde reddediyordu. Kırkların sonunda, ani bir şekilde yükselişe geçen ilginin tadını çıkaran Neo-Thomasçı anlayış, eleştirisinin asıl hedefi olmuştu. Horkheimer, mutlak dogmalara yönelik Neo-Thomasçı arayışı, rölativizmi buyruk aracılığıyla aşma çabası olarak reddediyordu. Neo-Thomasçı anlayışın savunucularının Aquinas'ın doktrinini modern dünyayla ilişkili hale getirme arzusunu, konformist ve olumlayıcı bir yaklaşım olarak gülünç buluyordu. Horkheimer'a göre Neo-Thomasçılık, temel olarak, olumsuzlamayı ihmal etmesiyle pragmatizme yakındı. Horkheimer, Thomasçılığa şu şekil-

77. *Eclipse of Reason*, s. 122-123.

78. *A.g.e.*, s. 125.

79. *A.g.e.*, s. 123. Bu kitap, Sidney Hook ve John Dewey'in çalışmasının kapsamlı bir eleştirisini içermektedir.

80. Benjamin, "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *ZFS* VI, 2, 1937, s. 364.

81. *Eclipse of Reason*, s. 127.

de saldırmıştı: "Thomasçılığın başarısızlığı, uygulanabilirlikten mahrum olmasından çok pragmatik amaçları kabul etmeye hazır olmasında yatıyor. Bir öğreti, olumsuzlamayı dışlayan izole edilmiş bir ilkenin varlığını kabul ettiğinde, paradoksal olarak konformizme zemin hazırlar."<sup>82</sup> Thomasçılığın doğuştan gelen kusuru, bütün pozitivist sitemlerde olduğu gibi, "doğruluğu ve iyiliği gerçeklikle özdeşleştirmesinde yatıyordu".<sup>83</sup>

Savaşın ardından ortaya çıkan "bağımsız düşüncedeki" bir diğer popüler girişim, varoluşçu hareketti. Gelip geçici başarısının öncesinde Enstitü, daha sonra önde gelen temsilcileri olarak itibar göstereceği düşünürlere karşı düşmanca bir tavır içindeydi. Adorno'nun Kierkegaard eleştirisi, en kapsamlı eleştirisiydi ancak Horkheimer da, olumsuz bir biçimde Jaspers<sup>84</sup> hakkında yazılar yazdı ve Enstitü'ye katılmasının ardından Marcuse, hem Heidegger'in çalışmasını<sup>85</sup> hem de Carl Schmitt'in politik varoluşçuluğunu<sup>86</sup> eleştirmeye başladı. Savaşın sonra bu hareketin en önemli ifadesi, Sartre'in *L'Être et le Néant*'iydi.\* Sartre'in bu çalışması 1946'da dikkatini çektiğinde, Horkheimer Löwenthal'a şöyle yazmıştı:

Sartre'in güzel üslubunu tattıktan sonra, bir an önce kendi kitabımızı basmanın görevimiz olduğuna daha çok ikna oldum. İç direncime rağmen, Sartre'in büyük bir kısmını okudum... Bu, felsefi kitle edebiyatının yeni bir tarzıdır... Felsefi açıdan bakıldığında, en şaşırtıcı fenomen, aslında diyalektik kavramların naif şeyleştirilmesidir. Düşüncenin diyalektik inceliği ve karmaşıklığı, ışıltılı metal makinelere dönüştürülmüştü. "*L'etre-en-soi*" [kendinde varlık] ve "*l'etre-pour-soi*" [kendisi için varlık] gibi sözcükler, pistonların türleri olarak iş görüyordu. Kategorilerin fetişist biçimde işleme tarzı, italiklerin zayıflatıcı ve dayanılmaz kullanımı yüzünden baskı formunda bile ortaya çıkıyordu. Bütün kavramlar, kelimenin tam anlamıyla *termini technici*'ydi [teknik terimlerdi].<sup>87</sup>

82. A.g.e., s. 87.

83. A.g.e., s. 90.

84. Horkheimer, "Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'", *ZFS* VI, 2, 1937. Löwenthal'a yazılan, 2 Mayıs 1946 tarihli bir mektupta, Jaspers ile ilgili başka küçümseyici açıklamalarda bulunmuştu (Löwenthal derlemesi).

85. Marcuse, *Negations*, s. 41.

86. A.g.e., s. 31-42.

\* *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009. (ç.n.)

87. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 19 Ağustos 1949 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

Bununla birlikte *Akıl Tutulması*'nda Horkheimer, varoluşçuluktan hiç bahsetmemişti. Onu yıkma görevi, savaştan sonra Dışişleri Bakanlığı'ndaki görevi sırasında yayımladığı tek makalesinde Marcuse'ye bırakılmıştı.<sup>88</sup> Marcuse'nin *Varlık ve Hiçlik* ile ilgili değerlendirmesi, Horkheimer'inkisinden pek de az eleştirel değildi. Pek çok açılardan onun tezleri, Sartre'ın sonraki yıllarda yaptığı kendi öz-eleştirisini önceliyordu.<sup>89</sup> Marcuse'ye göre, Sartre hatalı bir biçimde, saçmalığı tarihsel bir koşuldan ziyade ontolojik bir koşul haline getirmişti. Sonuç olarak, Sartre, dışarıya, heteronom bir dünyaya karşı bir şey olarak özgürlüğü idealist bir şekilde içselleştirme yanlısına düştü. Açıkça beyan edilmiş devrimci niyetlerine rağmen, Sartre'ın politikası ve felsefesi, tam olarak bir çelişkiler yumağıydı. Özgürlüğü *pour-soi* (kendisi-için-varlık, Hegel'in *für sich* versiyonu) içerisine yerleştirerek ve *pour-soi, en-soi* (kendi-için-varlık ya da *an sich*) haline gelebileceğini reddederek, Sartre, ütopyacı bir olasılık olarak bile uzlaşımı bir bakıma kabul etmeyen özneliği nesnellikten ayırıyordu. Üstelik öznenin özgürlüğüne aşırı derecede vurgu yaparak ve bu öznenin tarihsel koşulunun neden olduğu kısıtlamaları görmezlikten gelecek, Sartre farkında olmadan statükonun savunucusu haline gelmişti. Sartre'ın yaptığı gibi, insanın kendi kaderini seçtiğini (kötü bir seçim de olsa) iddia etmek korkunçtu:

Eğer felsefe, insanla ya da özgürlükle ilgili varoluşsal-ontolojik kavramlara dayanarak, zulme uğramış Yahudi ile celladın kurbanının kesinlikle özgür olduğunu ve kendi-sorumlu seçimlerinin efendileri olduklarını gösterebiliyorsa, o zaman bu felsefi kavramlar, zulmedenlerin ve cellatların en kullanışlı gerekçesi olarak kendini sunan salt bir ideolojinin seviyesine inmiş olacaktır.<sup>90</sup>

Marcuse'ye göre, *a priori* öz fikrine yer verilmezse, bir "varoluşçu" felsefenin bütün projesi imkânsız olacaktı. Sartre'ın kendi çalışması onun niyetlerine karşı çıkışı sergiliyordu: Tam özgürlük anlayışıyla *pour-soi*, insanın, ampirik koşulu içerisinde değil de,

88. Marcuse, "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le néant", *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3, Mart, 1948.

89. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris, 1960) çalışmasında *Varlık ve Hiçlik*'in çoğunu reddediyordu. Marcuse'nin bu çalışmayı değerlendirmesi çok daha olumluydu; *Kultur und Gesellschaft*'ta (c. II, Frankfurt, 1965, s. 83-84) *Varlık ve Hiçlik* ile ilgili makalesinin Almanca versiyonuna eklediği paragrafa bakınız.

90. Marcuse, "Existentialism", s. 322.

türsel durumu içerisinde normatif bir tanıımıydı. Olumsuzlamayı insan doğasının bu olumlayıcı bakış açısının içine alarak Sartre, özcülük felsefelerinin diyalektik gerilimini ortadan kaldırıyordu. Gerçeği söylemek gerekirse, durağan eylem ve kendi-kendini yaratma olarak bu *pour-soi* kavramı, burjuva toplumunda özellikle olumlayıcı bir işleve sahipti. Marcuse, "Varoluşçuluğun nihilistik dilinin ardında serbest rekabet, serbest girişim ve fırsat eşitliği ideolojisi gizleniyor"<sup>91</sup> diyerek uyarıda bulunuyordu. Stirner'in anarşist egosuna benzeyen Sartre'in öznesi, doğa üzerindeki tahakkümün Aydınlanma geleneğinde çok fazla yer alıyordu.<sup>92</sup>

Marcuse'nin gönülsüz onay verdiği, *Varlık ve Hiçlik*'in tek bir ögesi vardı ve o da, Sartre'in cinsellik tartışmasıydı. Paul Robinson'un işaret ettiği gibi<sup>93</sup>, Marcuse'nin bu meseleye ilgisi, onun daha sonra Freud ile kuracağı ilişkisi için ara-istasyon görevi görüyordu. Bu ilgi aynı zamanda, on yıl önce *Zeitschrift*'te yaptığı tartışmalara işaret ediyordu.<sup>94</sup> Marcuse'yi Sartre'in cinselliği ele alışında heyecanlandıran şey, aşırıya kaçtığına *pour-soi*'nin etkinliğini olumsuzlayan cinsel arzuda örtük olan "olumsuzlaşmanın olumsuzlanmasıydı". Cinsellikte beden, baskın gerçeklik ilkesinden ziyade sırf Haz ilkesinin kontrolünde olan, tamamen şeyleşmiş, pasif bir nesne haline gelme eğilimdedeydi. 1937'de Marcuse şöyle yazmıştı:

Beden tamamıyla bir nesne, güzel bir şey haline geldiğinde, yeni bir mutluluğun belirtisi olabilir. En aşırı şeyleşmeye katlanarak insan, bu şeyleşmeye karşı zafer kazanır. Güzel bir bedenin sanatsal niteliği, bugün sadece sirkte, varyetede [taşlamalı güldürü] ve bürleskte [vodvil tiyatrosu] gösterilebilen zahmetsiz çevikliği ve rahatlığı, gerçek bir özne olan insanoğlu maddenin efendisi olmayı başarır başarmaz, insanların ideal olandan kurtulduğunda ulaştığı zevkin habercisiydi.<sup>95</sup>

Sonraları "maddenin efendiliği"nden artık söz etmese de, Marcuse, bütün cinsel şeyleşmenin pasif özgürlüğünün, özgürlüğün saldırgan *pour-soi*'nin etkinliğine varoluşçu indirgenmesini olumsuzladığını düşünmeye devam ediyordu. Aslında bu, toplu-

91. A.g.e., s. 323.

92. Varoluşçuluğun doğadan yabancılaşmayla ilgili daha sonraki bir tartışması için bakınız: Albert William Levi, "The Concept of Nature", *The Origins of Modern Consciousness*, Der John Weiss, Detroit, 1965, s. 57 ve sonraki sayfa.

93. Paul Robinson, *The Freudian Left*, New York, 1969, s. 192 ve sonraki sayfa.

94. Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", *Negations*, s. 116.

95. A.g.e.,

mun potansiyel dönüşümüne, Sartre'ın radikal politikayı felsefesinden türeten beceriksiz girişiminden daha büyük bir kavrayış öneriyordu.<sup>96</sup> (Marcuse'nin daha sonra "performans ilkesi"<sup>97</sup> olarak adlandıracağı şeye göre işliyormuş gibi görünen) *Pour-soi*'nin olumsuzlanması, bu yönde elbette sadece kısmi bir adım olsa da, doğayla bir tarz uzlaşım öneriyordu. Bütünüyle şeyleşme, sadece egonun hükmedici yanlarının olumsuzlanması değil, aynı zamanda hükmedici olmayan yanlarının da olumsuzlanması anlamına geliyordu. Bu, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bedenın şeyleşmesini ele aldıklarında ilgilendikleri bir olguydu.<sup>98</sup>

Frankfurt Okulu'nun savaş sonrası dönemde en baskın çıkan korkusunun, öznelliğın sadece bu öğelerinin yok edilmesi olduğunu ileri sürebiliriz. Enstitü'nün kitle kültürünü ele alışı ve otoriter kişiliklerle ilgili ampirik çalışmalarını incelerken gördüğümüz gibi, gerçek bireyselliğın varoluşu endişe verici derecede düşüştüydü. Elbette Enstitü eski burjuva bireyini hükmedici egosuyla birlikte yeniden canlandırma niyetinde değildi; ancak bazı bakımlardan, bireyin manipüle edilmiş kitle bireyleriyle yer değiştirmesinin özgürlüğün yitirilmesi anlamına geldiğini düşünüyordu. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı gibi<sup>99</sup>, "birey" mitleştirilerek uzaklaştırılabilecek bir şey değil, aksine daha yüksek bir sentezde korunması gereken bir *Durchgangsinstrument*, yani bir geçit aracıydı. Bütünlüğün karşıtı olarak tanımlanan burjuva birey, tamamen özgür değildi. Önceki vesilelerle belirttiğimiz gibi, Frankfurt Okulu'nun örtük olarak canlı tuttuğu pozitif özgürlüğün amacı, özel ve genel çıkarların birliğine dayanıyordu. Diğer yandan negatif özgürlük, diyalektik bütünlükte bir uğraktı. Dolayısıyla burjuva öznesi aynı anda hem özgür hem de özgür değildi. Bununla beraber, kitle insanının toplumsal bütünlükle zorunlu özdeşliğinde zerre kadar özgürlük yoktu. En azından erken burjuva toplumu, baskın eğilimlerinin olumsuzlanmalarını sürdüren somut çelişkileri içeriyordu. Hatırlanacağı gibi egoizm, çelişki-

96. Bu, *Varlık ve Hiçlik*'te yoktu ancak "Materialisme et revolution" adlı ayrı bir makalede yer alıyordu (*Les Temps modernes* I, 1 ve 2, 1946). Bu makalede Sartre, Marksizmin materyalist öncüllerini reddetmeye çalışıyordu ancak gene de bir devrimci olma çabasındaydı.

97. Marcuse, *Eros and Civilization*, s. 40 ve sonraki sayfa.

98. *Dialektik der Aufklärung*, s. 280-281.

99. Benjamin, *Briefe*, c. II, s. 681-682.

rin gerçek uzlaşımında içerilen bireysel mutluluk anını tanıdığı için Horkheimer tarafından savunulmuştu. Marcuse, hazcı felsefelerle uygunluk içerisindeki savunmasında buna benzer tartışmalar yürütüyordu.

Şimdi ise öyle görünüyor ki, çelişkilerin bizatihi varlığı ya da en azından var oldukları bilinci, kapitalizmin yerini sosyalizm almamış bile olsa, tehlikedeydi.<sup>100</sup> Marcuse'nin daha sonra "tek-boyutlu" toplum olarak ünlü yapacağı şeyde, olumsuzlamanın kurtarıcı gücü neredeyse hiç yoktu. Onun yerine kalan şey, pozitif özgürlük hayalinin zalim bir parodisiydi. İnsanı özgürleştirmeye çabalayan Aydınlanma, ironik bir şekilde, etkili araçlarla, daha önce hiç olmadığı kadar, insanı köleleştirmeye hizmet ediyordu. Eylem için açık bir alternatif ortaya çıkmadığı sürece, kültür endüstrisinin hissizleştiren gücünden hâlâ kaçabilecekler için tek yol, geride kalan olumsuzlamanın kalıntılarını korumak ve geliştirmektir. Horkheimer, "Felsefi teorinin kendisi, ya barbar eğilimin ya da hümanist bakışın gelecekte baskın çıkması gerektiği görüşüne yol açmamalıdır" diyerek uyarıda bulunuyordu. "Bununla beraber, verili bir zamanda mutlak rolünde gerçekliğe hükmeden (örneğin, burjuva çağına egemen olan birey fikri) ve tarih boyunca yerinden edilen bu imge ve fikirlere hakkını vererek felsefe, tabiri caizse, tarihin düzelticisi olarak iş görebilir."<sup>101</sup>

Bu, Adorno'nun, en kişisel ve nevi şahsına münhasır kitabı olan *Minima Moralia*'da kendine biçtiği bir görevdi. Bu kitap, kırklar boyunca parçalar halinde yazılmış ve 1951'de yayımlanmıştı. Kitabın parçalı ve aforizmalar tarzında yazılması hiç de rastlantı değildi: Adorno'ya göre, olumsuzlama ve bu olumsuzlukta güvençsiz bir biçimde korunan doğruluk, sadece deneysel ve tamamlanmamış biçimlerde ifade edilebilirdi. Burada, Eleştirel Teori'nin sistemleştirmeye duyduğu derin kuşku konusunda aşırıya gidilmişti. Felsefi kavrayışın mekânı, tıpkı Hegel'in zamanında olduğu gibi artık soyut, tutarlı ve mimari sistemlerde değil de, daha ziyade öznel ve özel olan derinlemesine düşüncede bulunuyordu. Giriş kısmında Adorno, en cömert zamanlarında "söyleşi" olarak aforizmalara hoşgörülü davranan Hegel'den beri gelen felsefeye ne

100. Frankfurt Okulu'nun daha ortodoks Marksist eleştirmenleri, daima kapitalizm yönetimi altındaki çelişkilerin sürekliliğine işaret ediyordu. Örneğin bakınız: Paul Mattick, "The Limits of Integration", *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Der. Kurt-H. Wolff ve Barrington Moore, Jr., Boston, 1967.

101. *Eclipse of Reason*, s. 186.



kadar uzak düşüldüğüne vurgu yapıyordu.<sup>102</sup> Hegel durmadan, yetersiz olarak gördüğü öznelliğin *für-sich Sein* [kendisi için varlık] kavrayışına saldırarak büyük bir hata işliyordu. Hegel, kendi zamanının burjuva bireyinin ve sivil toplumun varlığını indirgenemez gerçeklikler olarak kabul ediyordu. Bu onun bütünlüğe bu kadar önem vermesine imkân sağlıyordu. Fakat onun zamanından beri, bireyin ve sivil toplumun zayıf noktaları yeterince gösterilmişti. Yirminci yüzyılın ortasında toplumsal bütünün güçleri o kadar büyüktü ki, burjuva ya da başka bir anlamda öznellik, ölümcül bir tehlikeyle karşı karşıyaydı. Adorno, "Çılgılık çılgılığa farklılıkların tasfiye edilmesini doğrudan amaç edinen [*welche die Ausmerzungen der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit*] totaliter birliğin karşısında, özgürleştirici toplumsal gücün bir kısmı bireysel alana dahi çekilmiş olabilir. Eleştirel teori orada oyalanıyorsa bunu suçlu bir vicdanla yapmıyordur" diye yazmıştı.<sup>103</sup> Kısacası, Adorno'nun en sık alıntılanan deyişlerinden birinde belirttiği gibi, "*Das Ganze ist das Unwahre*"<sup>104</sup>, yani "bütün, doğru değildir".

Dolayısıyla, *Minima Moralia*'nın esas kısmı, Adorno'nun kitabında alt başlık olarak belirttiği gibi, "sakatlanmış bir yaşam" ile ilgili kendi deneyimlerinin ve düşüncelerinin dolaylı damıtılmasını içeriyordu. Frankfurt Okulu'nun bütün çalışmalarında olduğu gibi, epistemoloji ya da etik gibi geleneksel felsefi sınıflandırmalar aşılmıştı. Adorno, hemen hemen aynı zamanda başka bir yerde şöyle yazmıştı: "Anlak [*intelligence*] ahlaki bir kategoridir. Ahmak olan bir kimsenin özgürce ve keyifli bir şekilde konuşmasını sağlayan anlama yetisinden duyguyu ayırma, insanlar arasında tarihsel olarak fonksiyona göre yaratılmış ayrımın varlığını kabul eder."<sup>105</sup> Böylece felsefe, kendi asıl yönelimine geri dönmeliydi: "doğru yaşamın öğretilmesi."<sup>106</sup> Ancak mevcut koşullar altında, felsefe, başarılı olma olasılığı düşük olduğundan, Nietzsche'nin umut ettiği gibi "neşeli" bir bilim olmak yerine "melankolik bir bilim" olarak kalmalıdır. Hepsinden önemlisi, teselli etmekten çok rahatsız etmelidir: "Gözlerindeki kıymık, en iyi büyüteçtir."<sup>107</sup>

102. Adorno, *Minima Moralia*, s. 10.

103. *A.g.e.*, s. 13.

104. *A.g.e.*, s. 80. Aynı ruhla, Adorno, "Sanatın görevi bugün, kaosu düzene sokmaktır" diye yazmıştı (s. 428).

105. Adorno, "Reflexionen", *Aufklärung* IV, I, Haziran, 1951, s. 86.

106. *Minima Moralia*, s. 7.

107. *A.g.e.*, s. 80.

Kitabın son aforizmasında Adorno, çabasının sonunda, son uzlaşma umudunun gerçekleşme olasılığına duyulan inançtan ne denli uzak olduğunu göstermişti. Onun kullanmayı seçtiği terimler şimdi bilinçli olarak teolojikti. Adorno şunları ileri sürecekti: Felsefe, bir kez daha "bütün her şeyi, kurtuluş (*Erlösung*) açısından kendilerini sunacak biçimde ele alma çabası" yüzünden sorumlu tutulabilir. "Bilginin, kurtuluşun dünyaya saçtığı ışıktan başka bir ışığı yoktur; bunun dışındakiler, *post facto* [sonradan gelen] yapı içerisinde kendilerini tüketir ve teknolojinin bir parçası olarak kalırlar."<sup>108</sup> Adorno, kurtuluşun ya da kurtarmanın aslında başarılabilirliğini söylemekten kaçınıyordu. Başka bir ifadeyle Adorno, sınırlı ve olası gerçekliği aynı anda olumsuzlamadan mutlak olanın gerçekleşme olasılığını kabul etmiyordu. Adorno paradoksal olarak, düşüncenin aslında mümkün olabilecek şey adına bu imkânsızlığı kavraması gerektiğini ileri sürüyordu: "Bu gerçekleşmenin ortaya çıkardığı zorluğa karşın, kurtarılmanın gerçekliği ya da gerçektışılığı neredeyse tamamen maddi olmayan bir meseledir."<sup>109</sup>

Ölümünden kısa bir süre önce Benjamin, "Mutluluk imge-miz, kefaretni ödeyerek kurtuluş imgesiyle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır... Bizden önceki bütün kuşaklar gibi, *zayıf* bir mesihçi güçle donatılmışız" diye yazmıştı.<sup>110</sup> *Minima Moralia*'da Adorno, öyle görünüyor ki, kurtuluş ile mutluluk arasındaki ilişkiye katılıyor ancak zayıflatılmış bile olsa mesihçi bir gücü kendi çağı için reddediyordu. Pozitif özgürlük ve bu özgürlüğün vaat ettiği gerçek uzlaşımın, dünyevi gerçekleşmesinin mümkün olmadığı daima ütopyacı umutlar olduğunu ima ediyordu. Hem Hegel'i hem de Marx'ı harekete geçiren kendine geri dönen yabancılaşma hayali, yani olumsuzlamanın olumsuzlanması, amacına ulaşmamış olarak kalmıştı. Sonraki kitaplarından birinin başlığının gösterdiği gibi, diyalektik sadece negatif olabilirdi.<sup>111</sup> Horkheimer'in Schopenhauer'a duyduğu sonraki ilgisinin ifadesi, Eleştirel Teori'nin odak noktasında bu dönüşü onaylıyordu. Horkheimer, "Acımasız ebediliğe karşı geçici olanı desteklemek, Schopenhauer'un anladığı anlamda ahlaktır"<sup>112</sup> diye yazdığında,

108. A.g.e., s. 480.

109. A.g.e., s. 481.

110. Benjamin, *Illuminations*, s. 256.

111. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966.

112. Horkheimer, "Schopenhauer Today", *The Critical Spirit*, s. 70.

sadece Adorno'nun *Minima Moralia*'da, bütünlük taleplerinin sınırlı ve bağlı olanın yıkımı olmadan karşılanamayacağı yönündeki gözlemini destekliyordu.

Aynı şekilde elbette, Frankfurt Okulu, ütopyacı umutların, hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşebilir olmasa da, muhafaza edilmesi gerektiğini ileri sürmeye devam etti. Paradoksal olarak sadece böylesi umutlar tarihin mitolojiye geri dönmesini engelleyebilirdi. Horkheimer 1943'te Löwenthal'a, Nazilerin tarih algısına ilişkin şunları yazmıştı:

Onların tarih kavramı, anıtlara duydukları derin saygıdan ibarettir. Sizin de işaret ettiğiniz gibi, onların mahrum oldukları bu ütopyacı öge olmadan tarih diye bir şey söz konusu olamaz. Faşizm geçmişi fazlasıyla yüceltiğinden tarih-karşıtı bir özellik sergiler. Nazilerin tarihle ilişkileri sadece şu anlama gelir: Güçlü olanın yönetmek zorunda olduğu ve insanlığı yönlendiren ebedi kanunlardan hiçbir şekilde kurtuluş yoktur. Onlar tarih dediklerinde, tam karşıtını kastetmiş oluyorlar: mitolojiyi.<sup>113</sup>

Bu şekilde tartışarak Frankfurt Okulu kendisini, ütopyacı görüşleri ayrıntılı eylem önerilerinden ziyade, hâkim gerçekliğin çekim gücü karşısında eleştirel mesafe koyan kaynaklar olan düşünürlerin çizgisine yerleştirmiş oluyordu.<sup>114</sup>

Enstitü'nün kırklardaki teorik planlarının incelikli ancak çok önemli bu dönüşümü, daha önce bahsettiğimiz ikinci kopuşun bellibaşlı nedeniydi. Enstitü'nün, sınıf vurgusundan insan ile doğa arasındaki çatışmaya kayması yüzünden, yeni bir devrimci çağın müjdecisi olabilecek tarihsel bir özne olanağı da ortadan kalkmış oldu. Bazılarının, Enstitü'nün kahramanlık dönemi olarak adlandırdığı şeyin bir parçası olan *praxis* buyruğu, artık düşüncesinin bütünlüğü bir parçası değildi. Adorno'nun 1969'daki ölümünden kısa bir süre önce çok fazla alıntılanan düşüncesi şöyleydi: "Kendi teorik modelimi yarattığımda, insanların onu molotof kokteyliyle gerçekleştirmeye çalışacaklarını tahmin edememiştim."<sup>115</sup> Onun bu görüşü, düşüncesinin pratik etkilerine yanlış değer biçilmiş

113. Horkheimer'dan Löwenthal'a yazılan, 2 Aralık 1943 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

114. Ütopyacıların ve Rousseau'nun öğrencisi Judith N. Shklar bu konudan şu çalışmasında bahsetti: *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, 1969, s. 2.

115. Alıntı şu çalışmadan yapılmıştır: *Die Süddeutsche Zeitung*, 26-27 Nisan 1969, s. 10.

bir insanın şikâyeti değildi. Daha çok, Adorno'nun bu sözü, teo-  
rinin kendisinin temel sonucunu yansıtıyordu: Olumsuzlama, asla  
gerçek anlamıyla olumsuzlanmaz. *Minima Moralia*'da ve belki de  
daha önce, Adorno, "bir zamanlar modası geçmiş olarak görülen  
felsefe şimdilerde, gerçekleşme anı kaçırıldığı için hayattadır" şek-  
lindeki melankolik gerçekliği kabul ediyordu.<sup>116</sup>

Gene de hâlâ ne tarz bir *praksisin* peşinden gidildiği hiçbir şe-  
kilde açık değildi. Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'nda uyarıda bu-  
lunduğu gibi, rasyonellik, politik eylemcilik için bir çerçeve sun-  
mamıştı. Eleştirel Teori'nin radikalleşmesi, genelde radikal *prak-  
sis* olarak kabul edilen şeyden giderek uzaklaşmasıydı. Gene de  
Frankfurt Okulu, kendisini hiçbir zaman gerçekten mecburi bir  
alternatif olarak liberalizmin ya da muhafazakârlığın içine çek-  
memişti. Öyle görünüyor ki özdeşsizliği ve olumsuzlamayı koru-  
mak liberal çoğulculuğa işaret ediyordu; fakat Enstitü, kitle toplu-  
munda rekabet eden grupların gerçekliğine güvenmiyordu. Başka  
biçimlerde de, Enstitü'nün durumu, Aydınlanma'nın ürünü olan  
liberalizmle anlaşmazlık içindeydi. Kademeli ilerleme, doğa üze-  
rinde teknik egemenlik, kendinde amaç olarak hoşgörü; kısaca-  
sı bütün liberal inançlar, Horkheimer ve meslektaşları açısından  
kabul edilemezdi. Aynı şekilde, Michael Oakeshott gibi, Burkeci  
muhafazakârlığın modern savunucularının bazıları aynı coşkuyla  
araçsal rasyonalizme saldırırsa da, Burkeci muhafazakârlığın irras-  
yonel öncülleri de kabul edilebilir değildi. Ne de, varolan dünya-  
nın içkin rasyonelliğine duydukları inanç yüzünden, çok çekici  
de olsa, sağ kanat Hegelci muhafazakârların olumlayıcı beylik  
laflarını kabul ediyorlardı. Aslında Eleştirel Teori, artık ciddi bir  
*praksis* öneremiyordu. Pozitif özgürlük kavramındaki asıl gerilim,  
görmezden gelinemeyecek kadar güçlü bir hal almıştı. Akıl ve  
kendini gerçekleştiren eylem olarak özgürlüğün birliği kopmuştu.  
Başlangıçtaki içgüdülerini takip ederek Frankfurt Okulu, yirmin-  
ci yüzyılda insan eliyle yaratılmış kâbusunda bulunabilen türden  
zayıf, negatif biçimiyle olsa bile, sadece aklı seçebilirdi. Horkhe-  
imer ve diğerleri şunu söyleyecektir: Teori, hâlâ dürüst insanlara  
açık olan *praksisin* tek biçimidir.<sup>117</sup>

116. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 13.

117. Son zamanlardaki, Adorno eleştirmenleri, bu temayı ayrıntılarıyla tartışmışlar-  
dır. Örneğin bakınız: Manfred Clemenz, "Theorie als Praxis?", *Neue politische Lite-  
ratur* XIII, 2, 1968.

## Sonsöz

**L**öwenthal, 1946 baharında Horkheimer'a Almanya'ya dair bazı ümit verici havadisler verdi:

Josef Maier (Enstitü'nün eski öğrencilerinden ve Alice Maier'in eşi; o zamanki New York bürosunun idari işler başkanı), eşine yazdığı bir mektupta, Almanya'daki iyi öğrencilerin ve entelektüellerin, ekmek almakla ilgilenmektense bizim eserlerimizi almakla daha çok ilgilendiklerini belirtmiş. Bunun ne anlama geldiğini elbette biliyorsunuz. Maier, eğer alabilselerdi bütün üniversitelerin *Zeitschrift*'i alabileceklerini düşünüyor.<sup>1</sup>

Frankfurt Okulu'nun uzun süre Almanca yazmakta ısrar ettiği okur kitlesi gerçeğe dönüşmeye başlamıştı. Maier'in mektubundan birkaç ay sonra, Frankfurt şehrinin temsilcileri; Başkanlık Danışmanı Klingelhofer, Üniversite Rektörü Hallstein ve Dekan Saueremann, Enstitü'nün doğduğu şehre geri dönmesine yönelik ilk somut öneriyi sunarak onlarla görüşmelere başladı.<sup>2</sup>

Ancak Horkheimer bu öneriye çekinceli yaklaşıyordu. *Studies in Prejudice* hâlâ tamamlanmamıştı ve Enstitü'nün gelecek birkaç yıla yönelik Amerika'daki yükümlülükleri, acilen verilmesi gereken bir kararı erteleyecek kadar çoktu. Bununla birlikte Nisan 1947'de, Horkheimer bu konuda direncinin azalmaya başladı-

1. Leo Löwenthal'ın Max Horkheimer'a yazdığı, 12 Mayıs 1946 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

2. İlk görüşme, Felix Weil ve Friedrich Pollock ile mektuplar aracılığıyla yapılmıştı; bu yüzden Löwenthal, bunu bir mektupta Horkheimer'a bildirdi (19 Ekim 1946, Löwenthal derlemesi).

ği yönünde sinyaller veriyordu. Horkheimer, Löwenthal'a<sup>3</sup> şöyle yazacaktı: Eğer Amerikan önyargı karşıtı programların Almanlar üzerindeki etkileriyle ilgili bir çalışma olsaydı, bu konuda Frankfurt'ta bir şube faydalı olabilirdi. Üstelik Enstitü, Amerikan sosyal bilimler tekniklerini Alman öğrencilere öğretebilir ve böylelikle, geleneksel Alman akademisyenlerin aşırı teori eğilimiyle de baş edebilirdi. Bu arada, Enstitü'nün yeniden asıl merkezine taşınmasından hiç bahsedilmiyordu. Daha çok, Los Angeles bölgesindeki üniversitelerle mümkün olabilecek ortaklıklar, Ağustos 1947 gibi geç bir tarihte değerlendirilmişti.<sup>4</sup>

Ertesi bahar Horkheimer, Almanya'ya 1933'ten sonraki ilk ziyaretini yaptı. 1933'te Almanya'dan apar topar ayrıldı. Frankfurt Parlamentosu'nun yüzüncü yıldönümü anısına düzenlenen törenlere davet edilen Horkheimer, şehrin misafiri olarak sıcak bir şekilde karşılandı ve üniversitede, olumlu tepkiler aldığı bir dizi ders verdi. Frankfurt'taki resmi makamların, Enstitü'yü geri gelmeye ikna ederek şehre Nazi-öncesi entelektüel saygınlığını yeniden kazandırmak konusundaki sabırsızlığı dikkat çekiciydi. Nihayetinde, onların bu çabası başarıyla sonuçlandı. İleri Düzey Temsilci John J. McCloy'ın da dahil olduğu, Amerikan işgal makamlarının cesaretlendirmesiyle, şehir, Horkheimer'in reddedemeyeceği bir çaba içerisine girdi. Eylül'de, Horkheimer geri dönmeye kararlıydı, Klingelhöfer'e bu kararını bildirdi ve hemen kabul edildi. On altı yıl önce kaldırılan üniversite kürsüsü, 13 Temmuz 1949'da, sosyal felsefe olan ismi küçük bir değişiklikle sosyoloji ve felsefe yapılarak yeniden açıldı. Elbette Horkheimer'in yanı sıra Enstitü de kendi geliriyle ve kütüphanesiyle birlikte geri dönmüştü. Horkheimer daha sonra<sup>5</sup>, Enstitü'nün yeniden kurulmasının, pişman olmuş bir devletin *Wiedergutmachung*'unun [yaptıklarının telafi edilmesi] kabulü olarak anlaşılması gerektiğini anımsatacaktı; çünkü hiçbir şey Almanya'nın yaptığını telafi edemezdi. Bu geri dönüş, aslında Yahudilere yardım ederek Hitler'e direnen Almanları onurlandıracak bir jest anlamına geliyordu.

3. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı 12 Nisan 1947 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

4. Paul Lazarsfeld'e yazdığı, 4 Ağustos 1947 tarihli bir mektupta, Horkheimer şu olasılıklardan bahsediyordu: Los Angeles'ta California Üniversitesi, Güney California Üniversitesi ve Occidental College (Löwenthal derlemesi).

5. Horkheimer ile yapılan görüşme, Montagnola, İsviçre, 12 Mart 1969.

Horkheimer, Alman öğrencilerinin karşısına çıkar çıkmaz, aldığı kararın ne kadar doğru olduğunu anladı. Şubat'ta Löwenthal'a şöyle yazacaktı: "1933'e kadar birçok Avrupalı entelektüelin zihninde Enstitü'nün böylesi derin ve kalıcı deneyim yaratmış olması hayret verici doğrusu. Bu deneyim, Üçüncü Reich Dönemi'nin yaptıklarıyla silinememiş. Bu deneyimi gelecekte güçlendirmek ve derinleştirmek şimdi bizim görevimiz olmalı."<sup>6</sup> Öğrencilerin büyük bir şevkle derslere katılmaları onda coşkulu bir tepki uyandırmıştı. Nisan'da, "Geçen iki ay boyunca gece gündüz demeden çalıştım" diye yazmıştı. "En güzeli hâlâ öğretebilmektir. Tatil boyunca da, öğrencilerle iletişim halinde olmaya devam ettik."<sup>7</sup> Bu yıllarda Frankfurt'ta misafir profesör olan Everett Hughes, şimdiye kadar dinlediği en iyi Alman konuşmacı olarak hatırlıyordu onu<sup>8</sup>; derslerdeki ustalığı ve seminerlerdeki sıcaklığı, Horkheimer'a oldukça büyük bir öğrenci kitlesi kazandırmıştı. Oraya yerleştikten sonra, Horkheimer ve onunla birlikte gidenler, yeniden Almanya'ya dönmüş olmaktan hiçbir zaman pişmanlık duymamıştı; [ama öte yandan bu geri dönüşte] onları sadece bazı göçmenler takip etmişti.

Horkheimer'in başarıyla sonuçlanacak bir şeyi yapmadan önce neden bunca yıl taşınmakta tereddüt ettiğini anlamak zor olmasa gerek. İnsanlar, toplum dışına itilmekten ve işkenceden mustarip oldukları bir yere geri dönmeye çok nadiren isteklidirler. Buna ilaveten, Enstitü'nün geri dönüşünden sonraki özel statüsü, uzun bir süre belirsizliğini korudu; UNESCO'nun mali desteğini alma girişimi, en nihayetinde kişisel düşmanlıklar denizinde başarısızlığa uğramıştı. Üstelik Enstitü Amerika üzerine son derece eleştirel bir tonda yazmasına rağmen, üyelerinin kişisel deneyimleri genel olarak olumluydu. 1934'te<sup>9</sup> Nicholas Murray Butler'dan tutun da on yıl sonraki John Slawson'a kadar, Enstitü, geniş bir yelpazede farklı Amerikan kaynaklarından yardım ve teşvik aldı.

6. Horkheimer'in Löwenthal'a 18 Şubat 1950'de yazdığı mektup (Löwenthal derlemesi).

7. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 8 Nisan 1950 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

8. Everett Hughes ile görüşme, Cambridge, Mass., 21 Temmuz 1971.

9. Ondan bana gelen, 22 Kasım 1968 tarihli ilk mektupta Horkheimer, Butler'ın "büyük iyiliğinden ve anlayışından" bahsediyordu ve sözlerine şunları ekliyordu; "New York'a varmamdan birkaç hafta sonra ilk kez onunla tanıştım ve ona neler borçlu olduğumuzu hiçbir zaman unutamam."

Diğer mülteciler gibi Frankfurt Okulu'nun üyeleri de, Amerika Birleşik Devletleri'nde karşılaştıkları "iyi niyetli insanların"<sup>10</sup> sayısı karşısında hoş bir şaşkınlık içindeydi. Amerika'nın Hitler'e karşı ortak mücadeleyle dayanışma duygusundan dolayı, savaş boyunca pek çok durumda gönüllü olarak devlet hizmetinde bulunmuşlardı. Sonuç olarak Horkheimer ve diğerleri, on beş yıl boyunca onlara ev sahipliği yapmış olan ülkeyle bağlarını koparmaya pek de niyetli değillerdi. Aslına bakılırsa Horkheimer, ancak sonradan kabul edilen vatandaşlığını sürdürmeyi garantiledikten sonra Almanya'da kalmayı kabul etmişti. McCloy'un desteklediği ve Başkan Truman'ın Temmuz 1952'de imzaladığı özel mevzuat sayesinde Horkheimer, kendi ülkesine geri dönmesine rağmen<sup>11</sup> Amerikan vatandaşlığını garantilemişti.

Belki de, yeniden iskânla ilgili zorluklardan daha üzücü olanı, Enstitü'nün bütün üyelerinin Almanya'ya geri dönüşte ona eşlik etmeyecek olmaları ihtimaliydi. Bunların arasında sadece Adorno gerçekten dönmeye istekliydi. Daha sonraki yıllarda Adorno, şu ifadelerle arzusunu dile getirmişti:

Almanya'ya geri dönme kararı, sadece öyle basit, reddedemeyeceğim kadar az öznel ihtiyaçlar dolayısıyla, vatan hasreti yüzünden verilmedi. Bunun aynı zamanda nesnel sebepleri de vardı. Bu da dilin kendisidir. Sadece, yeni bir dilde bütün farklılıkları ve düşünce zincirinin ritimleriyle birlikte ne demek istediğimizi tam olarak ifade edemeyeceğimizden dolayı da değil. Aksine, Almanca'nın felsefeye ve elbette felsefenin spekülatif uğrağına özel bir seçmeci yakınlığı [*Wahlverwandtschaft*] vardır.<sup>12</sup>

Pollock da, Amerika'yı sevmemesinden ötürü değil de, büyük ölçüde Horkheimer'a ve Enstitü'ye sadakatinden dolayı dönmeye istekliydi.

Ancak bu durum Enstitü'nün iç çevresinin diğer üyeleri için geçerli değildi, özellikle de üniversitedeki profesörlükleri garanti altı-

10. Bu, Pollock'un, Lugano'da Mart 1969'da yaptığımız bir görüşme boyunca kullandığı bir ifadeydi.

11. Bu, aynı zamanda Werner Richter'e kadar genişlemişti. Tasarının açıklaması, bir gazete kupüründe, Horkheimer'in kupürler albümünde vardı; Horkheimer, büyük bir hoşgörülle Montagnola'da kaldığım süre boyunca, bu albümü görmeme izin verdi.

12. Theodor W. Adorno, "Alf die Frage: Was ist deutsch", *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Frankfurt, 1969, s. 110. Makalenin başka bir yerinde Adorno şunları söylüyordu: "Göç boyunca hiçbir zaman geri dönme umudunu kaybetmedim" (s. 107).



na alınmamışken. 8 Şubat 1946'da Löwenthal, Horkheimer'a şöyle yazacaktı: "Gülünç bir diyalektik duruma düştüm. 1938'de, örgütsel yapımıza son vermeyi öneren en güçlü savunucuydum. Bugün ise olası riskleri her zamankinden daha iyi görüyorum." Fakat Almanya'ya gerçekten dönmek için harekete geçildiğinde, Löwenthal bu konuda ne düşündüğünü söyleyemedi. Amerikalı psikolog Marjorie Fiske ile yakında evlenecek oluşu, elbette tereddütte kalmasına yol açıyordu. 1949'da, Voice of Amerika'nın [Amerika'nın Sesi] araştırma bölümünde kendisine teklif edilen müdürlük görevini kabul etti; böylece Enstitü'deki yirmi üç yıllık görev süresine son vermişti. Yedi yıl sonra, California Üniversitesi'nin Berkeley kampüsünde, sosyoloji fakültesine katıldı.

Kırklar boyunca, Marcuse'nin Enstitü'yle ilişkisi giderek daha da zayıfladı; 1950'ye kadar Dışişleri Bakanlığı'nda kaldıktan sonra, Columbia'ya Sosyoloji Bölümü'ne öğretim üyesi ve Russian Institute'e kıdemli akademisyen olarak geri döndü. Sonraki iki yıl boyunca Marcuse, aynı zamanda Harvard'da Russian Research Center'da [Rusya Araştırma Merkezi] *Soviet Marxism* [Sovyet Marksizmi] çalışmasıyla sonuçlanan bir araştırma yaptı.<sup>13</sup> 1954'te Marcuse, *Eros ve Uygarlık* ve *Tek-Boyutlu İnsan*'a dayalı gizli şöretinin durmadan arttığı, on bir yıl kaldığı Brandeis'de düşünce tarihi programına katıldı. 1965'te San Diego'daki California Üniversitesi için Waltham, Massachusetts'ten ayrıldığı zaman, Marcuse, oluşum halindeki *New Left*'in [Yeni Sol] dünyaca tanınan hocası haline gelmek üzereydi.

Otto Kirchheimer da savaştan sonra, ilk Dışişleri Bakanlığı'nın Avrupa Araştırma Bölümü'nde araştırma analisti ve daha sonra 1950'den 1955'e kadar bölümün merkez Avrupa şubesinin amiri olarak devletle çalışmaya devam etti. Daha sonraki yedi yıl boyunca Kirchheimer, Enstitü'nün New York'taki eski rakibi olan New School for Social Research'ün lisansüstü öğretim kadrosunda yer aldı. 1961'de *Political Justice* [Siyasi Adalet] adlı büyük çalışmasını yayımladı. Ertesi yıl, altmışıncı doğum gününden birkaç gün önce, 1965'teki ölümüne kadar ders verdiği, Columbia Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'ne katıldı. Enstitü'nün diğer eski üyeleri de, Amerika'daki üniversitelerde kadro bulabilmişti: Neumann Columbia'da, Gerhard Me-

13. Herbert Marcuse, *Soviet Marxism*, New York, 1958.

yer Chicago Üniversitesi'nde ve Massing, Joseph Maier ve M. I. Finley'in de öğretim kadrosuna katıldığı Rutgers'ta kendine yer bulmuştu. Adını Martin olarak değiştiren Kurt Mandelbaum, en sonunda İngiltere'de, Manchester'da ekonomist oldu. Daha önce bahsettiğimiz gibi Henryk Grossman, Enstitü'yle birlikte olmasa da Almanya'ya geri döndü. Bunun yerine Grossman, 1950'deki ölümüne kadar, Leipzig'de mutsuz birkaç yıl geçirdiği Sovyet Bölgesi'ne gitti. Gurland da 1950'de, önce Berlin'deki Hochschule für Politik'te [Siyaset Bilimi Yüksekokulu], daha sonra Darmstadt'taki Technische Hochschule'de [Teknoloji Yüksekokulu] ders vermek üzere Almanya'ya geri döndü.

Wittfogel'in o zamanlardaki kariyerinde burada incelenmeyi hak eden önemli bir değişim yaşandı. 1947'de Wittfogel, Enstitü'den ayrılmasının son adımı olan, Washington ve Columbia Üniversitesi'nin desteklediği Chinese History Project'i [Çin Tarihi Projesi] başlatmıştı. Dört yıl sonra, hükümet ve akademik kurumlara Komünizmin sızdığına dair büyük sansasyon yaratan olay sırasında Wittfogel, Senatör Pat McCarran'ın Internal Security Subcommittee of the Senate Judiciary Committee'sinin [Senato Adalet Komitesi İç Güvenlik Alt Komitesi]' karşısına çıkmak üzere mahkemeye çağrılmıştı.<sup>14</sup> Wittfogel daha sonra, istemeye istemeye gittiğini ve 7 Ağustos 1951'de verdiği ifadenin, bu yıllardaki Komünizm karşıtı histeriye katkıda bulunmaktan öteye gitmediğini ileri sürmüştü.<sup>15</sup> Enstitü'den sadece Institute of Pacific Relations ile olan teması dolayısıyla bahsetmiş; Institute of Pacific Relations içine sızmalar konusunda ise ayrıntılı olarak bilgi vermişti. Beş yıl önce, Hede Massing'in verdiği ifadede Parti üyesi olarak gösterilen Julian Gumperz'in aracı kişi olduğu tespit edilmişti. Wittfogel'in açıklamalarında adı geçen ve Enstitü'yle dışarıdan ilişkilenecek diğer kişi M. I. Findley'di. Findley, elbette Wittfogel'in suçlamalarının sonuçlarından etkilendiği için sonradan Amerika'dan İngiltere'ye gitmeye karar vermişti. Parantez

\* (1951-77) Daha çok Senate Internal Security Subcommittee (SISS) ve bazen de McCarran Committee olarak biliniyordu. 21 Aralık 1950'de, İç Güvenlik Yasası'nı yönetmek, işletmek ve uygulamak; casusluk, sabotaj ve Amerika Birleşik Devletleri'nin iç güvenliğinin korunmasıyla ilgili diğer kanunları incelemek ve araştırmak için yetkili kılındı. (ç.n.)

14. Senato Adalet Komitesi'nin kayıtları, 82. Kongre, 1951-1952, c. III.

15. Wittfogel ile New York'ta yapılan, 21 Haziran 1971 tarihli görüşme.

içinde şunu eklemek gerekir ki, Findley'in taşınması, en nihayetinde büyük bir başarının göstergesi olacaktı; çünkü 1960'larda Cambridge'te İlkçağ Tarihi'nde kürsü sahibi olmuştu.

Wittfogel açıkça, anti-komünist olduğu zaman bilimsel temalarının iyice köreldiğini iddia ederek, verdiği ifadeye aynı zamanda hüzünlü bir not da eklemişti. Şundan kesinlikle hiç şüphe yok ki, Enstitü'deki eski meslektaşları onun yeni konumunu iğrenç buluyordu; özellikle de onun önceki siyasi bağlılıkları hakkındaki kişisel ifşaatlarını. Wittfogel her ne kadar öfke saçarak ortaya attığı iddialarıyla durumu kabul etmese de, meslektaşları onun cadı avı hareketi içerisinde yer alanlarla işbirliğinin, McCarran'ın Committee'sinin karşısındaki bir günlük ifadesinden daha da ileriye gittiğine kesinlikle ikna olmuşlardı. Gerçek ne olursa olsun, bu ülkedeki birçok liberal akademisyen gibi Wittfogel da, o zamandan itibaren Frankfurt Okulu için *persona non grata*, yani istenmeyen insan oldu. Horkheimer bazı Enstitü üyelerinin Amerika'da kalma kararından ötürü üzüntü duyuyorken, Wittfogel'in seçimi konusunda aynı şeyleri hissetmiyordu.

Dolayısıyla Enstitü Frankfurt'a kadrosu azalarak geri döndü. Yine de onun [yeni başlangıç için] aldığı destek oldukça büyüktü. Haziran 1949'da, Enstitü'nün yeniden açılmasını hızlandırmak için bir imza kampanyasına başlandı. İmzalayanların listesi son derece etkileyiciydi; bu, Enstitü'nün akademisyen birçok meslektaş tarafından itibar gördüğünün bir göstergesiydi. Bu akademisyenler arasında şu isimler vardı: Gordon Allport, Raymond Aron, G. D. H. Cole, G. P. Gooch, Morris Ginsberg, Eugen Kogon, Paul Lazarsfeld, Robert Lynd, Talcott Parsons, Paul Tillich, Robert MacIver ve James T. Shotwell. İmza dilekçesinde kısmen şunlar yazılıydı: "Yeniden açılan Frankfurt Enstitüsü'nün işlevi iki yönlü olacaktı: Araştırma projelerinin planlanması ve yürütülmesi ve belki de daha da önemlisi, sosyal bilimlerde modern gelişmelerle yeni kuşak Alman öğrencilerin eğitimi."<sup>16</sup> Birçok kaynaktan mali destek geliyordu. McCloy Funds, Enstitü'nün yeniden kurulması için gerekli miktarın yarısı kadar –236,000 marklık– bir yardımda bulundu. Enstitü'nün gelirini sağlayan vasisi, Gesellschaft für Sozialforschung, elindekilerin hepsini verdi, ki bu gerekli miktarın üçte birini karşılıyordu. Geri kalanı ise Frankfurt şehrinden ve bireysel yardımlardan karşılandı. Parantez içinde şunu söylemek-

16. İmzalar Löwenthal'ın derlemesinde.

te fayda var: Felix Weil, Arjantin'deki yüksek enflasyon yüzünden yardımda bulunamıyordu.<sup>17</sup>

Ağustos 1950'de, Müdür Muavini Adorno'yla birlikte (beş yıl sonra Adorno Horkheimer'la eş müdürlük konumuna kadar yükselecekti) Enstitü, Senckenberganlage üzerinde yer alan *Kuratorium*'daki odalarda ve Enstitü'nün asıl yeri olan, bitişikteki bombalanmış binanın kurtarılmış kalıntılarında çalışmaya başladı.<sup>18</sup> Ertesi yılın 14 Kasım'ında, aynı sokakta önceki yerinden çok uzak olmayan yeni bir bina tahsis edildi. Mimarı Alois Geifer, Franz Rockle'nin önceki çalışmasının *Neue Sachlichkeit* [Yeni Nesnellik] tarzını andıran sade, işlevsel bir bina tasarladı. Tanınmış sosyologlar René König ve Leopold von Wiese de Felix Weil'in yanı sıra açılış töreninde birer konuşma yaptı. Sunulan bildirileri başlatan müzik gereğine uygun olarak Schönberg'in müziği idi. Enstitü'ye yeni öğrencilerinin verdiği isimle "Café Max" bir kez daha tam faal hale gelmişti. Bu yeni takma ad sadece Max Horkheimer'a atıfta bulunmuyor, aynı zamanda Enstitü'nün savaş öncesi ününe de işaret ediyordu. "Marx"tan "r"nin düşürülmesi, Enstitü'nün Amerika'daki dönemi boyunca radikallikten uzaklaşmasını simgeliyordu. Onun ilk görevleri arasında en kapsamlı olanı, *Studies in Prejudice* çalışmasının büyük bir kısmının Almanca'ya çevrilmesiydi. *Zeitschrift* yeniden yayımlanmamasına rağmen, Enstitü, ilk cildi altmışıncı doğum günü için bir *Festschrift* [Armağan Kitap] olarak Horkheimer'a adanan *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* yayın serisini kısa süre içinde yayımlamaya başladı.<sup>19</sup>

Geri döndükten sonra ilk birkaç yıl boyunca Horkheimer, büyük ölçüde Enstitü'nün yeniden organize edilmesi ve üniversitedeki akademik işlerle meşgul oldu.<sup>20</sup> 1950'de Edebiyat Fakültesi'nin dekanı seçildi ve ertesi yıl Kasım ayında elli altı yaşında üniversite rektörü oldu.<sup>21</sup> Bir hafta önce Bonn'un rektörü seçilen Werner Richter, bir Alman üniversitesinin başına geçen, Amerikan vatandaşı olmuş ilk kişiydi; Horkheimer ise ikincisiy-

17. Weil'dan bana gelen, 30 Mart 1971 tarihli mektup.

18. Enstitü'nün geri dönmesiyle ilgili betimleme, Horkheimer'in kupürler albümündeki gazete kupürlerinden çıkmıştır.

19. *Sociologica I*, Frankfurt, 1955.

20. Akademik konulardaki konuşmaları şu çalışmada yayımlandı: Horkheimer, "Gegenwärtige Probleme der Universität", *Frankfurt Universitätsreden VIII*, Frankfurt, 1953.

21. Horkheimer'in rektörlük konuşması şu başlıkla yayımlandı: "Zum Begriff der Vernunft", *Frankfurt Universitätsreden VII*, Frankfurt, 1952.

di. Belki daha da sembolik olan durum, Horkheimer'in, savaşın ardından bu makama gelen ilk Yahudi olmasıydı. 1952'de Horkheimer, başka bir on aylık dönem için de seçildi. Görev süresi bittiğinde, Frankfurt şehrinin verdiği en yüksek onur ödülü olan Goethe Ödülü kendisine takdim edildi. Yedi yıl sonra, İsviçre'deki emekliliğinin ardından, Frankfurt şehri onu yaşam boyu fahri vatandaş ilan edecekti.

Ancak Horkheimer, Amerika ile bağlarını korumaya devam etti. Enstitü'nün New York'taki bürosu, sonraki yirmi yıl boyunca aktif olmamasına rağmen, Alice Maier'in gözetiminde varlığını sürdürdü. Horkheimer, *Survey of the Social Sciences in Western Germany* [Batı Almanya'da Sosyal Bilimler Üzerine Bir İnceleme] çalışmasını hazırladığı Kongre Kütüphanesi için yabancı danışman olarak hizmet verdi.<sup>22</sup> 1954'te, belirli aralıklarla sonraki beş yıl boyunca gidip geleceği Chicago Üniversitesi'nde, yarı zamanlı öğretim üyesi olmak için Amerika Birleşik Devletleri'ne kısa süreliğine geri döndü. Bununla birlikte, Adorno Frankfurt'ta kaldı ve 1953'te Los Angeles'taki Hacker Foundation'la kısa süreli çalışmasından sonra asla Amerika'ya geri dönmedi. Horkheimer ve Pollock 1958'de, Lugano Gölü'nü gören yan yana evler inşa ettikleri İsviçre'nin Montagnola şehrinde emekli olduklarında, Adorno, Enstitü'nün müdürlüğünü üstlenmişti. Hem Horkheimer hem de Pollock, Enstitü'nün istatistiksel çalışmalarını yöneten Rudolf Gunzert ve ampirik çalışmalardan sorumlu Ludwig von Friedeburg gibi yeni kişilerin daha çok idari görevleri üstlenmeye başlamalarından sonra bile, 1960'lara kadar Enstitü'nün işleriyle aktif olarak ilgilenmeye devam etti. Horkheimer, biraz hız kesmiş olsa da yazmaya devam etti. Alfred Schmidt'in *Akıl Tutulması* çevirisinin yanı sıra yeni makaleleri, 1967'de yayımlanan *Kritik der instrumentellen Vernunft*'ta yer buluyordu. Ancak *Zeitschrift*'teki makalelerini yeniden yayımlamaya onu ikna etme çabaları başarısızlıkla sonuçlandı. Haziran 1965'te, S. Fischer Yayınevi'ne makaleleri yazdığı koşulların artık değiştiğini ve bu yüzden yayımlamak istemediğini açıklayan bir mektup yazdı; sonuç olarak bu makalelerin içeriğinin o gün itibarıyla yanlış anlaşılabileceğini ileri sürüyordu.<sup>23</sup> Ancak 1968'de sonunda yumuşamıştı ve uzun

22. Horkheimer, *Survey of the Social Sciences in Western Germany*, Washington, D.C., 1952.

23. Alman basınında da yayımlanan açık bir mektup olan bu mektup, Horkheimer'in *Kritische Theorie*'sinde (Frankfurt, 198, c. II) yer alıyordu.

süre bekleyen yeniden basım, iki cilt halinde *Kritische Theorie* olarak raflarda yerini aldı. Bu makalelerin ortaya çıkması, sonuçları arasında elinizdeki çalışmanın da olduğu, Enstitü tarihinin ilk dönemlerine duyulan ilginin bellibaşlı uyarıcılarından biriydi.

Enstitü'nün tarihinin ve Almanya'ya geri döndükten sonra önde gelen üyelerinin son derece şematik bir özetinden daha fazlasını sunmak şu anda mümkün değil. Benzer şekilde, ellilerin başından 1969 yazında ölümüne kadar, Adorno'nun yayımladığı çalışmaların geniş bir külliyyatıyla ilgili ciddi bir tartışma yürütmek başka bir zaman ancak mümkün olacaktır.<sup>24</sup> Marcuse'nin, Frankfurt Okulu'nun çalışmalarını 1960'larda Amerikalı yeni okur kitlesine etkileyici aktarımıyla ilgili analiz de aynı biçimde şimdi yapılacak iş değil.<sup>25</sup> Kendimizi 1950'den önceki dönemle sınırlandırdığımızdan, ne yazık ki, etkisinin en büyük olduğu zamanı göz ardı etmek zorundayız. Bunun yerine, Amerika'da sürgünde yaşadığı ve yaratıcılığının doruklarında olduğu yıllara odaklanmayı seçtik.

Aslında, bu yaratıcı üretkenliğin koşullarından birinin sürgün yılları boyunca Frankfurt Okulu'nun göreceli izolasyonu olduğu ileri sürülebilir. Ellilerin başında, yeniden Almanya'ya yerleşmesinden sonra, Weimar kültürünün hayatta kalan temsilcilerinden birinin geri kazanılmış olmasından dolayı, Frankfurt şehri ileri gelenleri Horkheimer'i yerlere göklere sığdıramıyordu. Konrad Adenauer ile tanışıyordu ve radyoda, televizyonda ve basında sık sık görünmeye başlamıştı.<sup>26</sup> Löwenthal'a şunları yazdığı günler, açıkça görülüyor ki, geçmişte kalmıştı: "Üç ya da dört kişi olan bizlerin dışında kesinlikle bizim gibi hisseden kalpler ve zihinler de var ancak onları göremiyoruz. Belki de kendilerini ifade etmeleri engellenmiştir."<sup>27</sup>

24. Adorno'nun yirmi ciltlik toplu eserlerinin, Suhrkamp Verlag tarafından basılması planlanıyor. Bu çalışmada, VII. ciltte, *Ästhetische Theorie* üzerine ölümünden sonra yayımlanan bir fragman (Frankfurt 1970) V. cilt şeklinde, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Frankfurt 1971) olarak yayımlandı.

25. Bu alıntıyla ilgili bir yaklaşım için bakınız: Paul Breines, "Marcuse and the New Left in America", *Antworten auf Herbert Marcuse*, Der. Jürgen Habermas, Frankfurt, 1968. Amerika'da Enstitü'nün 1950'den sonraki etkisiyle ilgili daha kapsamlı bir analizde bulunduğum şu çalışmama bakınız: "The Frankfurt School in Exile", *Perspectives in American History*, c. VI, Cambridge, 1972.

26. Horkheimer'in kupürler albümü, onun medyada görünmesiyle ilgili birçok makaleyi içeriyordu.

27. Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 2 Şubat 1943 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi).

Daha önceki dışlanmış durumunun güçlendirdiği, Enstitü'nün eleştirel keskinliği, itibar görmesi ve kamu beğenisinin artmasıyla birlikte yavaş yavaş erozyona uğramaya başlamıştı. Somut bir çerçevesi çizilmiş katılığıyla, farklı bir "Frankfurt Okulu" kendini gösteriyordu. Adorno, "Schönberg'e sadık kalmak, bütün oniki-ton okullarına karşı uyarılmaktır" diye yazmıştı.<sup>28</sup> Enstitü'nün eleştirmenleri<sup>29</sup>, Eleştirel Teori'nin asıl ruhuna sadık kalmak için, "Frankfurt Okulu"nun şeyleştirilmesine karşı dikkatli olmak gerektiğini ileri sürecekti. Buna ek olarak, Enstitü'nün daha genç ve radikal yandaşlarını korkutan başka bir şey de, bu değişimin ideolojik yankılarıydı. Kırklarda Horkheimer ve diğerlerinin savaşmak için çok mücadele verdikleri Soğuk Savaş ruhu, ellilerde ve altmışlarda yavaş yavaş kendi açıklamalarında ortaya çıkmaya başlamıştı.<sup>30</sup> Derinleşen bir uçurum, Horkheimer ve Adorno'yu, kesin olarak sol politik eğilimde olmayı sürdüren Marcuse'den ayırmaya başlamıştı. Hâlâ süregelen kişisel bağlardan dolayı, bu anlaşmazlık resmi olarak açık kılınmamıştı; ancak kişisel düşünce farklılıkları oldukça keskindi. Marcuse'nin herkesçe tanınmasının nedeni, büyük bir Amerikan üniversitesinin başına geçmiş olması ve Devlet Başkanı'yla yan yana görünmesi değildi. Aslında, onun Frankfurt Okulu'yla bağlantısı küçük bir akademik çevrenin dışında pek bilinen bir şey değildi. Birçok Amerikan üniversitesiyle fakülte üyesi olmanın dışında herhangi bir kurumsal bağı bulunmayan Marcuse, ümitle bekleyen bir halka karşı "sorumlu" bir tavır ortaya koyma fikrinden etkilenmemişti. Marcuse'nin, eski meslektaşlarıyla arasındaki fikir ayrılığını sadece ya da öncelikli olarak bu faktöre bağlamak elbette abartılı olacaktır; ancak muhtemelen bazı etkileri olmuştur.

28. Adorno, *Prisms*, Çev. Samuel ve Shierry Weber, Londra, 1967, s. 166.

29. Örneğin bakınız: Claus Grossner, "Frankfurter Schule am Ende", *Die Zeit*, Hamburg, 12 Mayıs 1970, s. 5.

30. 1966'da Horkheimer, II. Kaiser Wilhelm'in "sarı ırk tehdidi hakkındaki uyarısının bugün ciddiye alınması gerektiğini" söyleyerek Çin Komünist tehlikesi hakkındaki uyarısını dile getirmişti: "On the Concept of Freedom", *Diogenes*, 53, Paris, 1966. Ertesi yıl, Horkheimer, Vietnam Savaşı karşıtı öğrencilerin, Amerikan politikasıyla ilişkisini kesmeye ikna etmek için "Horkheimer defol!" diye bağırmalarına neden olan, Frankfurt'ta Romerplatz üzerinde düzenlenen, Almanya-Amerika Dostluk Haftası'nın bir kutlamasında yer alıyordu. Ancak başarısız oldular.

\* Burada Marcuse ile Horkheimer arasında örtük bir karşılaştırma söz konusu olabilir. Horkheimer büyük bir Alman üniversitesinin rektörü olarak sık sık Alman devlet başkanıyla görüşen biriydi. (y.h.n.)

1950'den sonra, Frankfurt Okulu'nun kurumsal tutarlılığına işaret etmek, onun kendi tarihi boyunca böylesi bir tutarlılıktan yoksun olduğu anlamına gelmez. Edward Shils'in belirttiği gibi<sup>31</sup>, Enstitü'nün artan etkisini destekleyen temel faktörlerden biri, en azından Karl Mannheim gibi daha soyutlanmış kişilerle karşılaştırıldığında, neredeyse yarım yüzyıldan beri bozulmamış kurumsal devamlılığıydı. Horkheimer, idarenin sıkıcı görevlerine karşı açık antipatisine rağmen, insanları kurnazca idare eden ve mali desteği güvenceye alan yetenekli bir idareciydi. Enstitü'nün idari işlerini yürüten eğitimli ekonomist Pollock'un, şakayla karışık, idarecilikte filozof Horkheimer'a göre o kadar da becerikli olmadığı dile getirilmişti.<sup>32</sup> "Yöneticilik konusunda son derece bilgili"<sup>33</sup> ve yetenekli eski bir meslektaş olan Paul Lazarsfeld, Horkheimer için, bu kadar doğrudan olmasa da benzer bir yakıştırmada bulunmuştu.<sup>34</sup> Enstitü'nün art arda gelen bir dizi yer değiştirme sırasında kolektif kimliğini devam ettirme inatçılığı, büyük oranda Horkheimer'ın karmaşık kişiliğine, entelektüel gücüne ve pratik örgütsel içgüdülerine mal ediliyordu. Pollock bir keresinde, "Enstitü tarihinde ne kadar çok şeyin ve üyelerinin çalışmalarının Horkheimer'dan kaynaklandığını tahmin bile edemezsiniz. Horkheimer olmadan, hepimiz muhtemelen farklı bir yolda ilerleyecektik" diye belirtmişti.<sup>35</sup> Fromm ve Neumann'ın durumunda olduğu gibi, ikna süreci başarısız olunca, Horkheimer, sürekli bir fikir ayrılığının var olmasına izin vermektense, uzlaşmaz rakibin Enstitü'nün işlerinden elini eteğini çektiğini görmeye razıydı. Paul Massing, Enstitü'nün diğer bir üyesinin Horkheimer'a sadakatini betimlerken, Schiller'in *Wallenstein*'ından mealen şu şekilde çevrilebilecek satırlar alıntılıyordu: "Onun eşiti olmak bana nasip olmadığından, sınırsız olarak onu sevmeye karar verdim."<sup>36</sup> Enstitü'nün iç çevresinin diğer üyelerini Horkheimer'ın etrafın-

31. Edward Shils, "Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology", *Daedalus* LXXXIX, 4, Güz, 1970.

32. Marcuse ile görüşme, Cambridge, Mass., 18 Haziran 1968.

33. Bu terim, Lazarsfeld tarafından kullanıldı. Bakınız: Lazarsfeld, "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969, s. 286.

34. Lazarsfeld ile görüşme, New York, 3 Ocak 1971.

35. Pollock ile görüşme, Montagnola, İsviçre, 14 Mart 1969.

36. Paul Massing ile görüşme, New York, 25 Kasım 1970.



daki uydulara indirgemek kesinlikle haksız bir tutum olacaksa da, genel olarak onun hâkimiyeti tartışmasıydı. Meslektaşları içinde yalnızca Adorno'dan etkilenmiş ama aynı oranda Adorno'yu da etkilemişti.

Amerika'daki Enstitü'yü ikinci kere Frankfurt'ta yeniden canlanan Enstitü'den ayıran şey, genelde sergilediği örgütsel dayanışma ruhu değildi. Aksine, bu örgütlenmenin Enstitü'nün sosyal ve entelektüel ortamıyla etkileşimde oynadığı roldü farklı olan. Birleşik Devletler'de bu örgütlenme, Horkheimer ve meslektaşlarını dış dünyadan önemli derecede yalıtıyordu. En azından teorik çalışmaları açısından, mali yönden bağımsızdı ve 117. Street'teki binaya çekilerek Enstitü, dışarıdan gelebilecek baskılara ya da müdahalelere karşı durarak kendi üretimine devam edebiliyordu. Ölçülüp biçilerek verilen Almanca yazma kararı, her şeyden önce, kendilerini takip edecek geniş bir Amerikalı okur kitlesi bulmanın ne denli olanaksız olduğu anlamına geliyordu. Benjamin Nelson ve M. I. Finley gibi doğma büyüme oralı birkaç öğrenci, Morningside Heights'ta Enstitü tarafından eğitilmiş olsa da, gerçek "Frankfurt Okulu" bu kıyılarda gelişmedi. Columbia Üniversitesi ve American Jewish Committee gibi prestijli hayırseverlerle bağlantısına rağmen, Enstitü'nün dışlanmış statüsü bu yüzden güvendediydi.

Bunun için ödenen bedel ortadaydı. Columbia'daki akademik kadroyla sık sık ilişki içinde olmasına rağmen, Frankfurt Okulu, Amerika'daki akademik çevrenin hâkim eğiliminin genel olarak dışında kalmıştı. Bu durum, Frankfurt Okulu'na, örneğin pragmatizmi pozitivizmle denk gören ve tam bir geçerlilikten yoksun olan varsayımlarda bulunma konusunda imkân vermişti. Aynı zamanda bu durum, Enstitü'nün, Amerikan entelektüel geleneğindeki George Herbert Mead gibi<sup>37</sup> olası müttefikleriyle olan ilişkisini de koparmıştı. Sonuç olarak bu durum, istemeden, Amerikan kamuoyunda, İngilizce yayımlanan verdiğimiz bu örneklerle dayanan çalışmalarıyla ilgili dengesiz fikirler oluşmasına neden oldu.

Diğer birçok siyasi mülteci hevesle isterken, Enstitü'nün asimilasyonu bilinçli olarak reddetme nedenleri karmaşıktı. Enstitü'nün

37. 12 Kasım 1943'te, Löwenthal Horkheimer'a, "Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'ne bakarsanız, bu (George Herbert) Mead'in görünüşte gerçek sorunlarla ilgilenen bir filozof ve sosyolog olduğunu göreceksiniz" diye yazmıştı. Ancak bu, benim Enstitü'nün yazılarında Mead ile ilgili bulduğum tek şeydi (Löwenthal derlemesi).

kadrosunun siyasi tercihlerinin, farklı durumlarda farklı derecelerde olmasına rağmen, Weimar radikalizminin sınırlarında gezindiğini hatırlamak gerekiyor. Enstitü'nün ilk birkaç destekçisinin Parti üyeliğine rağmen, bir bütün olarak Enstitü, düzenli bir politik örgütlenmeyle herhangi bir bağlantıdan uzaktı. Buna ek olarak, başından beri, Frankfurt Üniversitesi'yle gevşek bir ilişki içerisinde olmasına rağmen, Alman akademik çevresindeki hiyerarşiye bilinçli olarak mesafeliydi. Son olarak, üyeleri çoğunlukla asimile olmuş Yahudi ailelerinden gelse de (burada daha ortodoks olan geçmişle Fromm, en önemli istisnayı), Alman toplumunda marjinalikleri asla tam olarak aşamayan Yahudilerdiler hâlâ. Kısacası, Amerika'ya sürgün edilen diğerlerinin tersine Frankfurt Okulu, Almanya'dan ayrılmaya mecbur bırakılmadan önce bir şekilde dışlanmış bir gruptu.

Nazilerin yönetimi devralmasının yol açtığı travmanın, Enstitü'nün yabancılaşmış statüsünün güçlendirilmesine hizmet etmiş olması bizi hiç de şaşırtmayacaktır. Simgesel olarak, zaman zaman Enstitü üyelerinin birçoğu takma ad kullanmaya mecbur bırakılmıştı: Horkheimer "Heinrich Regius"; Adorno, "Hektor Rottweiler"; Benjamin, "Detlef Holz" ve "C. Conrad"; Wittfogel, "Klaus Hinrichs" ya da "Carl Peterson"; Kirchheimer, "Heinrich Seitz"; Massing, "Karl Billinger"; Borkenau, "Fritz Jungmann" ve Kurt Mandelbaum, "Kurt Baumann" takma adını kullanmıştı. Daha da vahimi, Naziler, Enstitü'yle çeşitli biçimlerde bağlantılı insanların yaşamlarına son vermişti. Bu kayıpların arasında Andries Sternheim, Karl Landauer, Paul Ludwig Landsberg ve dolaylı olarak Walter Benjamin vardı. Wittfogel ve Massing gibi diğerleri, toplama kamplarının içini görmüşlerdi ancak şükürler olsun ki, bu kamplar ya da benzerleri birer imha merkezine dönüşmeden buralardan kaçabilmişlerdi. Bu yüzden, Amerika'ya göç ettikten sonra birkaç yıl boyunca, güvenlikleri konusunda Enstitü üyelerinin devam eden tereddütlerinin asıl kaynağını sorgulamak için pek bir neden yoktu. Yaşanan bu tereddüt yüzünden Enstitü içine kapanmaya başladı. 1946 gibi geç bir tarihte, Horkheimer, Löwenthal'a yazdığı bir mektupta Edgar Allan Poe'dan aşağıdaki alıntıyı yapmıştı:

Benzer bir şekilde, hiçbir şey, (herkesin yanlış aksettirilmiş nedenleri açıkça söylediği ve kaçınılmaz olarak her yönden kendini yanlış anlaşılmış bulduğu şeyi *gerçekten* hisseden) şu çok cömert ruhtan daha açık

olamaz. Nasıl ki zekânın aşırısı ahmaklık olarak düşünülüyorsa, kahramanlığın aşırısı da alçaklık olarak görülmüştür ve bu, diğer erdemler için de geçerlidir. Bu konu, aslında acı veren bir konudur. Bireylerin kendi türlerinin düzlemini fazlasıyla aşması neredeyse hiç sorgulanmıyor; ancak varoluşlarının izlerini tarihe bakıp arayarak, hapishanede, Bedlam'da [tımarhanede]' ya da darağacında ölen biçare kimselerin önemsenmeyen kayıtlarını dikkatlice araştırırken, bütün "iyi ve büyük olanların" biyografilerinin ötesine geçmeliyiz.

Daha sonra şunları ekliyordu: "Geçen yıllar boyunca, bizim düşüncemize bu cümlelerden daha yakın başka bir cümle okumadım."<sup>38</sup>

Ancak Frankfurt'a döndükten sonra bütün bunlar değişti. Bu kararın alınma nedenlerinden biri, Enstitü'nün yeni kuşak Alman öğrenciler üzerindeki varsayılan etkisiydi. Bu, bulunduğu üniversite topluluğunun normal akademik yaşamına daha çok katılım anlamına geliyordu. Göreceli bir yalıtılmışlık içerisinde gelişmek yerine, Frankfurt Okulu şimdi, Alman sosyoloji ve felsefi düşüncesinin ana akımlarından biri olmuştu. Bırakın görmezden gelinmeyi, teorik çalışmaları yoğun bir tartışma odağı oluşturuyordu; böyle bir tartışma, daha önce sözünü ettiğimiz, yarım yüzyıl önce Alman düşünce dünyasını bölen *Methodenstreit* (yöntem tartışması) zamanında olmuştu ancak. Enstitü'nün fikirlerinin geniş bir şekilde yayılmasını önleyen bir dil engeli olmadan, teşvik edici etkileri hiç olmadığı kadar hissediliyordu. Tarih disiplini gibi en muhafazakâr sosyal bilimler dahi, Eleştirel Teori'den etkilenmişti.<sup>39</sup> Savaş sonrası Almanya'nın boş entelektüel manzarasına karşı, Frankfurt Okulu daha çarpıcı bir biçimde kendini gösteriyordu, ki eğer koşullar Weimar Dönemi'ndeki hâkim koşullar gibi olsaydı bu durum hiç de böyle olmayacaktı. Kısacası, 1950'den sonra Frankfurt Okulu'nun kurumsal şekillenmesi, üyelerinin fikirleri ile genel olarak toplum arasında pozitif arabulucu işlevi görecekti. Yeni gelişen bağlam, Eleştirel Teori'ye tecrit yerine, yayılması için bir platform sunuyordu.

<sup>38</sup> St. Mary of Bethlehem Hastanesi, Londra'nın ilk akıl hastanesiydi. Genellikle karışıklık ya da tımarhane, çok gürültülü ve kargaşalı bir yer anlamında kullanılır. (ç.n.)  
<sup>39</sup> Horkheimer'in Löwenthal'a yazdığı, 17 Temmuz 1946 tarihli mektup (Löwenthal derlemesi). Bu alıntının bir kısmı, Horkheimer'in *Eclipse of Reason* (New York, 1970, s. 160) çalışmasında yeniden yayımlanmıştır.

<sup>39</sup> Hans Mommsen, "Historical Scholarship in Transition: The Situation in the Federal Republic of Germany", *Daedalus*, C, 2, Bahar, 1971, s. 498.

Buradaki amacımız, Frankfurt'a geri döndükten sonra Enstitü'nün kısmi yeniden entegrasyonu üzerinde durmak değil, buradaki mevcut durumu ile Amerika'daki izole olmuş durumu arasındaki karşıtlığı göstermektir. Eleştirel Teori'nin içeriği ile yaratıcılarının deneyimleri arasında boş yere doğrudan bağlantı kurmadan, Frankfurt Okulu'nun olumsuzlama, özdeşlik kavramlarına ve yaygın ifadesiyle *nicht mitzumachen* (katılmama) gerekliliğine yaptığı vurgunun hâlâ o deneyimlerle uyumlu olduğuna dikkat edilmelidir.

Ancak maskelerini düşürmek amacıyla bunu önermek, beyhude bir çalışma olacaktır; çünkü Frankfurt Okulu, görünüşe bakılırsa aynı sonuca varmıştı. Felsefeyi "sakatlanmış bir yaşam üzerine derin düşüncelere" indirgeyen Adorno'nun *Minima Moralia*'sı, bunu tartışmasız bir şekilde ifade ediyordu. Enstitü hiçbir zaman, Mannheim'ın, "yüzer gezer entelijensiyaya" yaptığı övgüleri kabul etmedi. Adorno, "Mannheim'ın 'yüzer gezer' bir özellik sergileyen entelijensiya karşısındaki saygısına verilebilecek cevap, entelijensiyanın 'Varlıkta kök salması' şeklindeki gerici varsayımda değil, özgürce yüzüyormuş gibi yapan entelijensiyanın, dönüştürülmesi gereken ve onun sadece eleştiriyormuş gibi yaptığı, aynı varlığın içinde tümüyle kök saldığını hatırlatmakta bulunacaktır" diye yazmıştı.<sup>40</sup>

Enstitü'nün dışarıklı statüsünü gayretle korumak istemesi şöyle bir kabule dayanıyordu: Böylesi bir tutum, teorik çalışmalarda doğru eleştirel duruşun sürdürülmesinin bir nevi önkoşuluydu. Bununla birlikte bu, sadece sıradan politikadan, akademik kurumlardan ve kitle kültüründen özerk olmak demek değil, aynı zamanda olumsuzlamayı somutlaştırma iddiasında olan toplumsal güçlerden de özerk olmak demektir. Daha ortodoks olan Marksistlerin tersine, Frankfurt Okulu, işçilerin ve entelektüellerin kişisel etkileşiminin her ikisi için de yararlı olacağını hiçbir zaman düşünmemişti. 1937 gibi erken bir tarihte Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram'da" radikal teori ile proletarya arasındaki zorunlu ilişkiyi reddetmişti; bunun yerine, "doğru neyse onu söylemeye" istekli bütün "ilerici" güçlerle bir ittifak kurma yanlısıydı.<sup>41</sup> 1951'de Adorno, doğrunun safında yer alan herhangi bir kolektiflik ihtimalini reddediyor ve ilerici toplumsal güçlerde

40. Adorno, *Prisms*, s. 48.

41. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *ZFS* VI, 2, 1937, s. 269.

bir cevher varsa bu cevherin eleştirel bireyde olduğunu savunuyordu. Daha sonraki yıllarda bu durum, radikal öğrencilerin ya da yeni oluşan "negatif" grupların, gerçek dönüşümün tarafında yer alan meşru toplumsal güçler olduklarının reddedilmesine neden olmuştu. 1950'den sonra Enstitü, yeniden entegre olmuş olabilirdi fakat üyelerinin ilk evrelerinde kendilerini özdeşleştirdikleri bu gruplarla ya da kendinden menkul halefleriyle değil. Mannheim'in başına buyruk entelektüel hakkındaki fikirlerini küçümsemelerine rağmen, Frankfurt Okulu'nun üyeleri gittikçe onun modeline benzemeye başlamıştı.

Enstitü'nün çalışmalarını sadece üyelerinin yabancılaşmayla ilgili deneyimleri açısından açıklamak elbette yetersiz olacaktır. Çünkü her ne kadar Frankfurt Okulu mevcut kültürel çevreden yabancılaştıysa da, özel tarihsel gelenekle hayati bağları vardı. 1938'de Benjamin şöyle yazacaktı: "Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün çalışmaları, burjuva bilincinin eleştirisine yakındır. Bu eleştiri dıştan yapılmaz; ancak öz-eleştiri olarak gerçekleşir."<sup>42</sup> Horkheimer ve arkadaşları ilk zamanlar sosyalizmi coşkuyla karşılamış olmalarına rağmen, yadsınmayacak bir şekilde üst burjuva ailelerinin çocuklarıydı. Belli bir anlamda çoğu, orta-sınıf çağdaşlarının burjuva-karşıtı duygularını paylaşıyordu. Bununla beraber, en açık biçimiyle ifadesini Mann'ın *Buddenbrooks*' çalışmasında bulan klasik soygelim anlayışını takip etmek yerine – para kazanan ilk kuşak, sosyal durumu güçlendiren ikinci kuşak ve estetik rahatsızlık duyan üçüncü kuşak– bir şekilde farklı bir yol izlemişti. Onların durumunda, servet edinimini, doğrudan toplumsal sorumluluk duygusuyla birleşmiş, yerleşik geleneklere ve kurumlara entelektüel karşı çıkış izlemişti. Toplumsal saygınlığın müdahaleci bu ara kuşağı olamadığı için, Frankfurt Okulu üyeleri burjuvazinin diğer anti-burjuva evlatları gibi isyankâr hayat tarzları sergileyerek bağımsızlıklarını ortaya koymak zorunda kalmamıştı. Tarihsel olarak Frankfurt Okulu'ndan hemen önce gelen dışavurumcu kuşağın aşırılıklarından kaçınan Horkheimer ve diğerleri, bütün eleştirel enerjilerini sosyal düşüncenin

42. Walter Benjamin, "Zeitschrift für Sozialforschung", *Mass und Wert* I, 5, Mayıs-Haziran 1938, s. 820

\* Thomas Mann'ın 1901'de yayımladığı ve 1929'da Nobel Edebiyat Ödülü'nü aldığı ilk romanı. Bu romanda Mann, varlıklı Kuzey Almanya tüccar ailesinin yaşam biçimini ve 1835-1877 yılları arasında Hansa (ortaçağ Alman kentlerinin oluşturduğu siyasi ve ticari birlik) burjuvalarının dört kuşak boyunca düşüşünü anlatmaktadır.

nispeten kişisel olamayan alanına aktarmıştı. Fromm ve Löwenthal açısından, eski dini değerlerin yitilmesi dışında, onlar daha sonra kimlik bunalımı olarak adlandırılan şeyden kurtulmuş gibi görünüyordu. Ernst Toller'in aynı adlı oyununda en açık şekliyle gösterilen dışavurumculuğun özelliği olan *Wandlung* (dönüşüm), onların geçtiği bir safha değildi. Weimar Dönemi'nin ve sonrasında Amerikan yaşamının günlük anlamsızlıklarından uzak durarak, Frankfurt Okulu aynı zamanda, bu oluşumlara daha yakın Kurt Tucholsky gibi sol entelektüelleri karakterize eden kırgınlık ve öfkeden kaçınmış oluyordu. Dışlananlar olarak Frankfurt Okulu üyeleri, tüm entelektüel seyahatleri boyunca göreceli bir rahatlık içinde yaşadılar. En bahtsız Enstitü üyesi Benjamin, eğer yaratılışına özgü tuhaf özelliği, hayatıyla çalışmalarını kesinlikle birbirine karıştırmama huyu olmasaydı, hıncını yazılarında pekâlâ ifade edebilirdi.<sup>43</sup> Diğerleri, güvensizliklerine karşı tepkiyi, içine doğdukları büyük burjuva yaşam tarzına daha sıkı sarılarak göstermişti.

Enstitü üyeleri, bu yaşam-tarzını sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda bir dereceye kadar bunlara paralel kültürel değerlere sadık kalmışlardı. Aslına bakılırsa, onların duruşu ile Fritz Ringer'in o dönemlerde *The Decline of the German Mandarins* [Alman Mandarinlerin Düşüşü] çalışmasında yazgılarının izini sürdüğü, eğitilmiş Alman elitinin duruşu arasında göze çarpan bazı benzerlikler vardı.<sup>44</sup> Elbette Enstitü, Grünberg'in *Mandarinanstalten* [Mandarin kurumları] diye adlandırdığı şeyin etkilerine karşı savaşmak için kurulmuştu.<sup>45</sup> Ancak Grünberg ve Ringer, "Mandarinleri" çok farklı şekilde tanımlıyordu. Grünberg'e göre, Mandarinler yeteneklerini statükonun hizmetine sunan teknik entelektüellerdi; Ringer için ise Mandarinler, Marx Weber'in çalıştığı Çin edebiyatçılarına benziyordu: "Statüsünü öncelikli olarak kalıtsal haklardan ya da zenginlikten ziyade eğitimle ilgili

43. Adorno, buna Benjamin üzerine yazdığı bir makalesinde dikkat çekmişti: "Tinin üstünlüğü, onu ruhsal, hatta psikolojik varoluşuna fazlasıyla yabancılaştırıyordu... Benjamin hayvansal sıcaklığı tabu olarak görüyordu; bir arkadaşının cesaret edip onun omzuna el sürmesi oldukça zordu" (*Über Walter Benjamin*, Frankfurt, 1970, s. 50).

44. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass., 1969.

45. Carl Grünberg, "Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924", *Frankfurter Universitätsreden*, XX, Frankfurt, 1924, s. 4.

niteliklerine borçlu olan sosyal ve kültürel elit."<sup>46</sup> On dokuzuncu yüzyılın sonunda Ringer'ın kastettiği "Mandarinler", toprak sahibi elitin düşüşüyle ve hâlâ tamamlanmamış sanayi burjuvazisinin yükselişiyle ortaya çıkan denge dönemi boyunca kısa dönemli bir egemenliğe kavuşmuştu. Yaklaşık olarak 1890'da bu Mandarinler, kendilerini sanayi burjuvazisinin toprak sahibi elit karşısında yaklaşan zaferiyle tehdit edilmiş hissediyordu; çünkü *Industriestaat* (sanayi devleti) *Agrarstaat*'ı (tarım devleti) gölgede bırakmaya başlamıştı. Sonuç olarak bu Mandarinler, modernliğin ve kitle toplumunun yükselişine karşı gittikçe savunmacı ve sert bir duruş takınmıştı.

Bazı yönlerden Frankfurt Okulu, Ringer'ın modeline benzetilebilir. Daha ortodoks sosyalistlerin tersine, Mandarinler gibi, beklenti ve umuttan çok kayıp ve düşüş duygusunun içine işlediği çalışmalar yapmıştı. Aynı zamanda Frankfurt Okulu, Mandarinlerin kitle toplumuna ve kitle toplumunun beslediği faydacı, pozitivist değerlere karşı hoşnutsuzluğunu paylaşıyordu. Benzer biçimde, modern entelektüel yaşama yayılan uzmanlaşma ruhuna karşı çıkıyordu. Ringer, Mandarinler hakkında, Enstitü'ye kolayca uygulanabilecek bir cümlede şunları yazmıştı: "Mandarinleri gerçekten endişelendiren şey, disiplinlerin *birbirinden* soyutlanmış olması değil, disiplinler içerisinde bilim ile belli bir tür felsefe arasında büyüyen ayrımdı."<sup>47</sup> Frankfurt Okulu'nun Aydınlanma karşısındaki güvensizliği, aynı zamanda, geleneksel Alman *Kultur*'unun Mandarinler tarafından savunulmasında da temel bir öğeydi. Sürgündeyken Frankfurt Okulu kendisini, savaş durumuna geçmiş *Kulturträger* (kültür taşıyıcısı) olarak görüyordu; bu Mandarinlerin kesinlikle kabul edecekleri türden bir imgeydi. Son olarak doğalarındaki apolitik tutum, *praksisin* yazılarında bir buyruk olduğu dönemde bile, Mandarinlerin çıkar politikalarının küçük çekişmelerine karşı takındığı küçümseyici tutumla karşılaştırılabilir.

Yine de bu benzerliklere rağmen Frankfurt Okulu'nun üyeleri, sürgündeki modern Mandarinler olarak basit sınıflandırmaya karşı çıkıyordu. İlk olarak Ringer'ın Mandarinleri, temel olarak akademik üyelerdi; varolan entelektüel elitin liderleriydiler. Birçok vesileyle belirttiğimiz gibi, Enstitü, kendini beğenmişliğini ve

46. Ringer, *Decline of the German Mandarins*, s. 5.

47. *A.g.e.*, s. 106.

elitizmini ciddi bir şekilde eleştirdiği geleneksel üniversite çevresinden kendini ayırmaya çabalıyordu. İkinci olarak, Frankfurt Okulu'nun değerlerinin tarihsel kaynağı, Mandarinleriyle tam olarak aynı değildi. Ringer'ın belirttiği gibi, "Mandarinlerin bilimsel mirasındaki en önemli biçimsel öğeler, Kantçı eleştiri, İdealizm teorileri ve Alman tarih geleneğiydi".<sup>48</sup> Diğer yandan Frankfurt Okulu, 1840'lardaki Sol Hegelci bakış açısına çok daha yakındı. Bu yüzden birçok Mandarinin tersine, kaba-materyalizme karşı bir panzehir olarak kaba-idealizmi savunmaya karşı çıkıyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, Eleştirel Teori, geleneksel idealizm-materyalizm ikiliğinin diyalektik bir yolla aşılmasına dayanıyordu. Materyalizm ve pozitivistimin, birçok Mandarinin sandığı gibi, eşanlamlı olması gerekmez. Üçüncü olarak, Frankfurt Okulu'nun eski kültürel değerleri savunması hiçbir zaman, maddi çıkarlardan ayrı ve maddi çıkarlardan üstün bir şey olarak bu değerlerin cisimleştirilmesi anlamına gelmiyordu. Bu tam da "olumlayıcı kültür" olarak Enstitü'nün kıyasıya eleştirdiği şeyi karakterize eden bölünmeydi. Enstitü'nün bedensel, duyumsal mutluluk kaygısı, Mandarinlerde nadiren bulunan bir şeydi. Onların idealizminin çileci bir yanı vardı. Bekleneceği üzere Mandarinler, Horkheimer ve meslektaşlarının Eleştirel Teori'yle bütünleştirmeyi istedikleri psikanalizi hiç kullanmamıştı.<sup>49</sup>

Frankfurt Okulu'nun modern toplum eleştirisini farklı kılan şey, Mandarinlerin değerlerini tümünden reddetmeksizin, Horkheimer ve diğerlerinin, mutlaklaştırılan bu değerlerin bir bakıma kaçınılmaz olarak bu değerlere ihanete yol açtığını göstermeleriydi. Adorno'nun savunduğu gibi:

Eğer kültür eleştirisi, en iyi biçimiyle Valéry'de bile muhafazakârlıkla aynı taraftaysa, bunun nedeni, kültür eleştirisinin geç kapitalizm dönemi boyunca sabit ve borsa dalgalanmalarından bağımsız bir mülkiyet biçimi hedefleyen kültür kavramına bilinçsizce bağlı olmasıdır. Bu kültür fikri sistemle arasına bir mesafe koyar; adeta, evrensel bir dinamiğin ortasında evrensel güvenlik sunacaktır.<sup>50</sup>

48. *A.g.e.*, s. 90.

49. "Bu dönemin akademik literatüründe Freud'un çalışmaları hakkında sadece bir olumlu yorumla karşılaştım ve bu, radikal eleştirmen Ernst von Aster tarafından kaleme alınmıştı" diye yazmıştı Ringer (*a.g.e.*, s. 383).

50. Adorno, *Prisms*, s. 22.



Nihayetinde, Frankfurt Okulu, üyelerinin modern toplumun çelişkilerinin tümüne deva olabilecek acil bir çare aramasını reddederek Mandarinlerden ayrılıyordu. Topluluk ve "bir halka [*peoplehood*] ait olma duygusuna" aşırı hassasiyet göstermek yerine, Enstitü, böylesi zamansız uzlaşılara özgü tehlikeleri açığa çıkarmaya çabalıyordu. Hem Nazi *Volks-gemeinschaft* (halk topluluğu) hem de savaş sonrası Amerika'ya özgü "tek-boyutlu toplum", gayri meşru ve ideolojik fikir birliği [*consensus*] adına, özneliğin yok edilmesi anlamına geliyordu.

Kısacası, Enstitü üyeleri, içine doğdukları Mandarin geleneğinden çok şey almış olsalar da, Freud'la ve daha da önemlisi Marx'la olan ilişkilerinin etkisi her zaman daha güçlü oldu. Yirminci yüzyıl Marksizm tarihinde Enstitü'nün rolü hiç kuşkusuz sorunluymdu. Enstitü her ne kadar Marksist teorinin temel ilkelere (işçi sınıfının devrimci potansiyeli, tarihin motoru olarak sınıf mücadelesi<sup>51</sup>, bütün sosyal analizlerin merkezi olarak ekonomik altyapı gibi) pek çoğunu nihai olarak terk etmişse de, ilk yıllarında, Frankfurt Okulu'nun Marksizme bir hayli katkısı olmuştur. Stalinciliğin en sınır tanımaz olduğu bir dönemde, Marx'ın özgürlükçü itici gücünün bütünlüğünü korumaya yardım ederek, Horkheimer ve meslektaşları, daha sonraki yıllarda Stalin sonrası radikaller tarafından bu itici gücün tekrar canlandırılmasında önemli bir rol oynadı. Marksist teorinin felsefi kabullerini ısrarla sorgulayarak, Marksist çevrelerde tartışma seviyesini önemli oranda yükselttiler ve onların dışında Marksizmin meşru bir araştırma nesnesi yapılmasına yardımcı oldular. Geçerli doğrulukların bir sisteminden ziyade açık uçlu eleştiri olarak tarihsel materyalizmi tutarlı bir şekilde kullanarak, Frankfurt Okulu, hastalıklı bir dogmatizm haline gelme tehlikesiyle karşı karşıya olan şeyin yaşama gücünü yenilemesine yardım etti. Yeni zeminler kurmak isteyen Enstitü, psikanaliz ve Marksizm gibi görünüşte birbirlerine uzak şeyler gibi duran sistemlerin verimli bir yorumunu mümkün kıldı. Son olarak, Marx'taki örtük tartışmaları yaratıcı bir şekilde kültür fenomenlerine ustaca uygulayan Frank-

51. Bu, Frankfurt Okulu'nun, sınıf mücadelesinin devam eden varlığını bütünüyle reddettiği anlamına gelmiyor. "Toplum, bugün sınıf mücadelesini sürdürüyor, tıpkı bu kavramın ortaya çıktığı dönemdeki gibi" diye yazmıştı daha sonra: "Society", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, *Salmagundi* 10/11, Güz, 1969-Kış, 1970, s. 149. Ancak bu, artık onların analizinin odak noktası olmadı.

furt Okulu, materyalist kültür eleştirisini sosyalist gerçekçiliğin kısır aslına uygunluk anlayışından kurtarmaya yardımcı oldu.

Yine de sonuçta Enstitü, Marksizmin birçok dalları arasında yer alma hakkını kaybedecek denli önemli olan, Marksizmin yeniden gözden geçirilmesini temsil ediyordu. Rasyonel bir toplumu gerçekleştirme yeteneğine sahip tarihsel bir öznenin fiili ya da gizil varlığını sorgulayarak, Enstitü, Marx'ın çalışmasının esas öncülü olan teori ve *praksisin* birliğini sonunda başından savmıştı. Üyelerinin 1960'larda Almanya'daki Yeni Sol ile çatışmaları, sadece daha önceki bu dönüşümün sonucuydu. Marcuse'nin "Büyük Reddedişi" dahi, birçok ortodoks Marksiste, siyasal eylemi harekete geçiren belirsiz ve özensiz bir dürtü gibi geliyordu; yani anarşist gelenekte statükonun "belirsiz olumsuzlanmasından" fazla bir şey değildi.<sup>52</sup> 1962'de Lukács, "Grand Hotel *Abgrund*" (Büyük Uçurum Oteli) diye adlandırarak kendisinin ve diğer Marksistlerin Frankfurt Okulu'nu küçümsemelerine tercüman oluyordu.<sup>53</sup> Sonraki yıllarda Marcuse'nin artan popülerliği dolayısıyla, Eleştirel Teori'ye dair onun daha radikal biçimi bile, ortodoks Marksist hareketlerin hedefi olarak kaldı. Bu elbette hiç de öyle yeni bir tartışma değildi. Örneğin Felix Weil, yaptığı bir şeyden dolayı KPD'nin merkez komitesinin bir üyesinin sert karşılık vermesine neden olan, 1929'daki şu hadiseyi hatırlıyordu: "Felix, Parti'ye hiç katılmamış olman ne yazık! Yoksa seni şimdi defedebilirdik."<sup>54</sup> (Parantez içinde eklemekte fayda var: Bu ifadeler, Kurt Tucholsky'nin 1932'de duyduğu sözlerin aynısıydı)<sup>55</sup> Frankfurt Okulu için yeni olan şey, 1950'den sonra artan görünürlüğüydü. Bu görünürlük, onun dönem materyalizmini, daha geleneksel Marksistler için büyük bir tehdit ve sonuç olarak büyük bir küçümseme konusu yapmıştı.

Amerika'daki kolektif etkileri son derece büyük olan entelektüel göçte Enstitü'nün rolü aynı şekilde sorunluydu. Bilfiil desteklediği kişilerin isimlerini duyurana kadar bunların kesin boyutları bilinemez olduğu halde, Enstitü'nün Amerika'ya gelmeleri

52. Örneğin bakınız: Hans Heinz Holz, *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln, 1968, s. 60 ve sonraki sayfa.

53. Bu yorum, Horkheimer'in kupür albümündeki gazete kupürlerinin birinde yapıyordu.

54. Alıntı Weil'dan bana 31 Ocak 1971'de gelen mektuptan alıntılanmıştır.

55. Harold Poor, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany, 1914-1935*, New York, 1968, s. 137.

için siyasi mültecilere yardım çabaları, görünüşe bakılırsa azımsanacak gibi değildi. Kapısından yaklaşık olarak elli genç bilim insanı geçmişti ve bunlar en nihayetinde Amerikalı profesörler<sup>56</sup> olmuşlardı; bunların arasında Paul Honigsheim, Hans Gerth ve Paul Baran gibi etkili isimler yer alıyordu. Berkeley Public Opinion Study Group [Berkeley Kamuoyu Çalışma Grubu] gibi diğerleriyle birlikte çalışmalarının da muhakkak ki etkisi vardı.

Yine de Enstitü'nün entelektüel etkisi, [ağırlığına oranla] en iyi ihtimalle inişli çıkışlı olarak değerlendirilmelidir. Onun kırkılarıdaki ampirik çalışmalarının ve aynı şekilde kitle kültürü eleştirisinin dikkate değer etkisi olmuştu ve bu zaten biliniyordu. Fakat genel olarak teorik çalışmaları dikkate alınmamıştı. Enstitü'nün, felsefenin pozitivist bir sosyal bilim haline dönüşmesini engelleme çabası gerçek bir başarı kazanamadı. Bir dereceye kadar bu durum, Enstitü'nün en uç açılardan teorik eleştirilerine biçim verme eğiliminin bir yansımasıydı. Adorno, "Psikanalizde sadece abartılar doğrudur"<sup>57</sup> diye yazmıştı. Eleştirel Teori'de, zaman zaman görüldüğü kadarıyla, aynı ilkenin peşinden gidiliyordu. Dolayısıyla, örneğin Frankfurt Okulu'nun Amerikan toplumu eleştirisi, Nazi baskı rejimi ile "kültür endüstrisi" arasında gerçek hiçbir ayırım olmadığını telkin ediyor gibi görünüyordu. Aslına bakılırsa, bazı eleştirmenlerin onlara yönelttikleri suçlamaydı bu. Enstitü üyeleri için Nazi deneyimi, onların sadece faşist potansiyeli açısından Amerikan toplumunu yargılamalarına yol açacak denli travmatikti.<sup>58</sup> Yapabildikleri ölçüde kendilerini Amerikan yaşamından yalıtmaları, Amerika'ya özgü gelişmiş kapitalizmi ve kitle kültürünü Avrupa'dakinden farklı kılan özgün tarihsel faktörleri gözden kaçırmalarına neden olmuştu. Enstitü ısrarla, totalitarizmin liberalizmin doğal sonucu olduğunu, onun tersi olmadığını vurguluyordu; ancak Amerika'da böylesi bir dönüşüme direnen

56. Bu, Pollock'un, Mart 1969'da, Montagnola'daki sohbetlerimizin birinde bahsettiği figürdü.

57. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 1951, s. 98.

58. Göran Therborn, "Anlaşılır biçimde Frankfurt Okulu için faşizm, Medusa'nın başı haline gelmişti. Bilimsel bir analiz halinde gelişmek ve devrimci siyasal pratiğe katılmak yerine, ilk uzaklaşma tavrının *donmuş* olduğu bir sonuçtu" diye yazmıştı ("Frankfurt Marxism: A Critique", *New Left Review*, 63, Eylül-Ekim, 1970, s. 94). Bu eleştiri, sol tarafından yapılmıştı; ancak liberaller, aynı zamanda Enstitü'nün faşizme karşı olan saplantısına işaret ediyordu. Örneğin bakınız: Leon Bramson, *The Political Context of Sociology*, Princeton, 1961, s. 129 ve David Riesman, *Individualism Reconsidered and Other Essays*, Glencoe, III., 1954, s. 477.

liberal bir burjuva toplumu vardı. Bunun neden böyle olduğunu, Enstitü hiçbir zaman etraflıca incelememi. Üyelerinin Avrupa ile Amerika arasında titizlikle tespit ettiği benzerlikler açık ve netken, farklar aynı şekilde verilmiyordu.

Bunu ileri sürmek şuna işaret eder: Enstitü'nün Amerika'daki teorik çalışmalarının karmaşık başarısı büyük ölçüde onun kendi sorumluluğundaydı. Bununla beraber, bir şekilde gerçek daha karmaşıktı. Frankfurt Okulu'nun, Amerikan sosyal bilimlerdeki geleneksel bilgeliğine meydan okuyuşunun önemini de gözden kaçırmamak gerekir. Başka bir yerde tartıştığımız gibi<sup>59</sup>, kabul etmenin seçici bir örneği, Amerika'nın Orta Avrupalı mültecileri kabul etmesinde görülebilir. Hiçbir istisna olmadığı söylenemezse de, en sıcak karşılımlar, düşünsel anlamda Weimar Dönemi'nin ortalarında egemen olan *Neue Sachlichkeit* ruhuna en yakın Avrupalı düşünürlere ayrılmıştı. Bauhaus\* ile mimarlıkta, Viyana Çevresi'yle\*\* felsefede yahut Paul Lazarsfeld'in nicel araştırma tarzıyla sosyolojide olsun ya da olmasın, ölçülü nesnellik etiği ve teknolojik ilerleme, Amerikan entelektüel yaşamında karşılık buluyordu. Orijinal binasının tasarımına rağmen, Enstitü başından beri *Neue Sachlichkeit* akımına karşı eleştirel olmuştu.<sup>60</sup> Horkheimer ve diğerlerine göre *Neue Sachlichkeit*, özneliğin tasfiyesinin ve çelişkilerin vaktinden erken aşılmasının modern yaşamdaki stilistik uzantısını temsil ediyordu. Aslında stil üzerinde artık durmasalar da, *Neue Sachlichkeit* ruhuyla çalışanları kıyası-

59. Martin Jay, *The Intellectual Migration* ile ilgili inceleme, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn; *The Bauhaus*, Hans Wingler, *Commentary*, XXXIX, 3, Mart 1970.

\* Almanya'da güzel sanatlar ile el sanatlarını bir araya getiren ve tasarıma getirdiği yaklaşımlarla tanınan okul. 1919-1933 yılları arasında faaliyet gösterdi. Walter Gropius tarafından Weimar'da kurulmuştu. Bauhaus "Yapım Okulu"nun yerine "Yapım Evi" olarak geçmişti. Kurucusu mimar olmasına rağmen Bauhaus'un ilk yıllarında bir mimarlık bölümü yoktu. Zaten Bauhaus'un kurulma amacı, mimarlığı da içerecek şekilde bütün sanat dallarını bir araya getirebilmektir. Böylece modern mimaride ve modern tasarımda büyük etkisi oldu. Nazi baskısıyla, okul kendi yöneticileri tarafından kapatıldı. Naziler Bauhaus'un komünist entelektüel gelişmenin merkezi olduğunu ileri sürmüştü. (ç.n.)

\*\* 1922'de Viyana Üniversitesi etrafında toplanan filozoflar birliğiydi. Viyana Çevresi'nin bir üyesi olabilmek için felsefeye karşı genel bir yaklaşım içerisinde olmak gerekiyordu ve bu yaklaşım da mantıksal pozitivizmdi ve Ludwig Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus* çalışması grubun temel felsefesini oluşturuyordu. (ç.n.)

60. Horkheimer [Heinrich Regius], *Dämmerung*, Zürich, 1934, s. 216.

ya eleştirmeye devam ettiler. Ancak otuzlarda ve kırklarda, açıkça bu akıma karşı çıktılar. Modernliğin dezavantajları konusundaki eleştirileri, epey bir süre geçtikten sonra Amerikan okur kitlesi için anlam kazanmaya başlayacaktı. Ekoloji, araçsal akıl ve kadın özgürlüğü gibi meseleler konusunda, on yıl önce yaygın bir endişe baş gösterdi. Frankfurt Okulu, bu meseleleri bir kuşak önce yetkin bir şekilde [*sophistication*] ele almıştı.

Amerika'da kalmış olsaydı, Enstitü'nün Amerika'nın entelektüel yaşamında büyük bir güç olmayı başarıp başaramayacağı tartışmalı bir konu. Hiç kuşkusuz, orada kalmayı seçen üyeler, Enstitü'nün bunu başaracağını düşünüyordu.<sup>61</sup> Marcuse'nin 1960'lardaki ani başarısı, bu üyelerin pekâlâ haklı olabileceklerini gösteriyordu (Marcuse'nin bu ani başarısı, genel yönelimini Frankfurt Okulu'nun daha önceki çalışmalarında gösterdiği yazılarına dayanıyordu). Bunun yerine ne oldu peki: Horkheimer, savaş sonrası Amerika'da pek de tanınmayan bir kişi olarak kalırken, Enstitü'nün tarihinde o kadar da ön planda olmayan Fromm, Neumann ve Wittfogel gibi isimler, şaşırtıcı derecede yandaş kazandı.

Ne olabileceğine dair tahminler yürütmek elbette tarihçinin görevi değildir; onun görevi daha çok, gerçekte olmuş olan şeyden anlam çıkarmaya çalışmaktır. Enstitü, yakın Batı tarihinde eşi benzeri olmayan, sıra dışı bir unsurdu. Enstitü, ortak bir teorik temelden hareketle farklı sorunlar üzerinde çalışan, modern zamanlarda bir araya gelen akademisyenlerin tek disiplinler-arası topluluğuydu. Üstelik çoğu zaman sürgün edilme dağılmaya yol açarken, Enstitü bir arada kalmayı başarabilmişti. Ayrıca Weimar kültürünün, sürgünde hayatta kalabilen tek kolektif temsilcisiydi ve Almanya'nın kültürel geçmişi ile Nazi-sonrası mevcut durumu arasında yeniden köprü görevi görüyordu. Frankfurt'ta yeniden bir oluşum içerisine girerken, Enstitü sadece Amerika'da edindiği teknikleri öğretmekle kalmadı, aynı zamanda Hitler'in yok etmeye çabaladığı zengin mirasla devamlılığı yeniden sağladı. Alman kültürünün, Amerika'ya taşınarak [kurtarılmasında] katkısı olan Enstitü, daha sonra onu Almanya'ya geri götürmeye yardım etti. 1970'lerdeki kurumsal varlığı eski yöneticilerinin pek çoğunun ölümüyle ve öğrencileri arasında artmış olan radikal hengeyle

61. Marcuse bunu, yaptığımız bir görüşmede söylemişti (Cambridge, Mass., 18 Haziran 1968).

gölgelenmiş gibi görünse de, Jürgen Habermas, (Adorno'nun halefi olarak Enstitü'nün yöneticisi seçilen) Alfred Schmidt, Oskar Negt ve Albrecht Wellmer gibi öğrencilerle birlikte, Enstitü'nün devam eden etkisi önemli olacağına benziyor.

Frankfurt Okulu'nun coğrafi açıdan eve dönüşüyle gerçek yabancılaşmasının sona ermediği önemli bir olgu olarak ortada dursa da, Hegel'in kendisine geri dönen tin kavramını akla getiren zoraki metafor sanırım tam da buraya uymaktadır. Daha önce vurgulanan, Enstitü'nün yeniden entegrasyonu, her zaman kısmi ve tamamlanmamış bir süreç olmuştur. Çok kötü anlarından birinde Adorno, "Auschwitz'ten sonra şiir yazmak barbarlıktır" demişti.<sup>62</sup> Sosyal teori ve bilimsel araştırma yapmak ancak eleştirel, negatif dürtü korunduğunda kabul edilebilir bir şeydir. Çünkü Frankfurt Okulu'nun ısrarla vurguladığı gibi, ancak şimdiyi kutlamayı reddederek şiir yazmanın artık bir barbarlık edimi anlamına gelmediği bir gelecek olasılığını koruyabiliriz.

---

62. Adorno, *Prisms*, s. 34.

## Kaynakça

Metin içerisinde aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

Grünberg Arşivi: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*

SPSS: *Studies in Philosophy and Social Sciences*

ZFS: *Zeitschrift für Sozialforschung*

### ENSTITÜ'NÜN YAYINLARI

\* Enstitü aşağıdaki dergileri yayımlamıştır:

*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, c. I-XV, 1910-1930.

*Zeitschrift für Sozialforschung*, c. I-VIII, 2, 1932-1939.

*Studies in Philosophy and Social Science*, c. VIII, 3-IX, 3, 1939-1941.

*Beihefte of Grünbergs Archiv* (Grünberg Arşivi'ne yapılan bireysel katkılar) aşağıda yazarların isimleriyle yan yana listelenmiştir.

\* Enstitü'nün kolektif çalışmaları aşağıda yer almaktadır:

*Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936.

"Anti-Semitism within American Labor: A Report to the Jewish Labor Committee"

[Amerikan İşçi Sınıfı İçerisinde Anti-Semitizm: Yahudi İşçi Sınıfı Komitesine Bir Rapor], 4 cilt, (basılmadı), 1945; Pollock'un derlemesinden.

\* Enstitü'nün kendi tarihi şunları içermektedir:

*Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main*, Frankfurt, 1925.

*International Institute of Social Research: A Short Description of its History and Aims*, New York, 1935.

*International Institute of Social Research: A Report on Its History and Activities, 1933-1938*, New York, 1938.

"Institute of Social Research (Columbia University), Supplementary Memorandum on the Activities of the Institute from 1939 to 1941" [Toplumsal Araştırma Enstitüsü (Columbia Üniversitesi), 1939'dan 1941'e Kadar Enstitü'nün Faaliyetlerine Dair Ek Önrapor] (yayımlanmadı), 1941; Pollock'un derlemesinden.

"Supplement to the History of the Institute of Social Research" [Toplumsal Araştırmalar Tarihine Katkı] (yayımlanmadı), 1942; Pollock'un derlemesinde.

"Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934 to 1944" [Morningside Heights'ta On Yıl: 1934'ten 1944'e Kadar Enstitünün Tarihiyle İlgili Bir Rapor] (yayımlanmadı), 1944; Löwenthal'ın ve Pollock'un derlemesinden.

*Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main; Ein Bericht über die Feier seiner Wiederöffnung, seiner Geschichte, und seine Arbeiten*, Frankfurt, 1952.

Leo Löwenthal, Friedrich Pollock ve Paul Lazarsfeld'e ait belgelerin, mektupların, yayımlanmamış makalelerin, önraporların ve derslerin derlemeleri de kullanıldı. Marx Horkheimer'in ilk olarak 1950'den sonra toplanan kupürler albümünden, birçok kupür de kullanıldı. Onları incelediğim zamandan bu yana, Löwenthal'ın derlemesindeki mektuplar, Harvard'daki Houghton Library'de bulunuyor.

#### ENSTİTÜ TARİHİNDEKİ KİŞİLERİN TEK TEK ÇALIŞMALARI

NATHAN W. ACKERMAN ve MARIE JAHODA

*Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation*, New York, 1950.

THEODOR W. ADORNO

Bu yazıda Adorno'nun *Gesammelte Schriften*'i, Suhrkamp Verlag tarafından derlenmiştir. VII. Cilt *Asthetische Theorie* (Frankfurt, 1970) ve V. Cilt, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Frankfurt, 1971) zaten yayımlanmıştı. (*Zur Metakritik* [Stuttgart, 1956] çalışmasının daha önceki versiyonu metinde alıntılıdır.)

Başvurulan özel çalışmalar şunlardır:

*Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs*, Viyana, 1968.

"Auf die Frage: Was ist deutsch", *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Frankfurt, 1969.

*Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt, 1970.

*The Authoritarian Personality*, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford ile birlikte, New York, 1950.

"Der Begriff der Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre" (yayımlanmadı), 1927, Frankfurt Üniversitesi Kütüphanesi.

"Contemporary German Sociology", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, c. I, Londra, 1959.

"Currents of Music: Elements of a Radio Theory" (yayımlanmadı), 1939; Lazarsfeld'in derlemesinden.

*Dialektik der Aufklärung*, Max Horkheimer ile birlikte, Amsterdam, 1947.

*Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt*, Frankfurt, 1956.

"Erpresste Versöhnung", *Noten zur Literatur II*, Frankfurt, 1961.

"Fragmente über Wagner", *ZFS VIII*, 1/2, 1939.

"Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, Der. Geza Roheim, New York, 1951.

*Der getreue Korrepetitor*, Frankfurt, 1963.

"How to Look at Television", Bernice T. Eiduson ile birlikte. Makale, Los Angeles'ta, 13 Nisan 1953'te Hacker Foundation'da okundu; Löwenthal derlemesinden.



- Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, Tübingen, 1933; gözden geçirilmiş yayını, Frankfurt, 1966.
- Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, 1951.
- Moments Musicaux*, Frankfurt, 1964.
- Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966.
- Ohne Leitbild*, Frankfurt, 1967.
- "On Kierkegaard's Doctrine of Love", *SPSS VIII*, 3, 1939.
- "On Popular Music", George Simpson'ın yardımıyla, *SPSS IX*, 1, 1941.
- Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt, 1949.
- Prismen*, Frankfurt, 1955; İngilizce versiyonu *Prisms*, Çev. Samuel ve Shierry Weber, Londra, 1967.
- "Reftexionen", *Aufklärung IV*, I, Haziran, 1951.
- "Scientific Experiences of a European Scholar in America", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969.
- "A Social Critique of Radio Music", *Kenyon Review VII*, 2, İlkbahar, 1945.
- "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis" (yayımlanmadı), Los Angeles, 27 Nisan 1946; Löwenthal derlemesinden.
- "Sociology and Psychology", *New Left Review*, 46 (Kasım-Aralık 1967) ve 47 (Ocak-Şubat 1968).
- "The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column: A Study in Secondary Superstition", *Jahrbuch für Amerikastudien*, c. II, Heidelberg, 1957.
- "Thesen zur Kunstsoziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIX, I, Mart 1967.
- "Theses upon Art and Religion Today", *Kenyon Review VII*, 4, Güz, 1945.
- "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *ZFS VII*, 3, 1938.
- (Hektor Rottweiler takma adıyla), "Über Jazz", *ZFS V*, 2, 1936.
- Über Walter Benjamin*, Frankfurt, 1970.
- "Veblen's Attack on Culture", *SPSS IX*, 3, 1941.
- Versuch über Wagner*, Frankfurt, 1952.
- "Wagner, Hitler, and Nietzsche", *Kenyon Review IX*, I, 1947.
- "Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland", *Empirische Sozialforschung, Schriftenreihe des Instituts zur Förderung Öffentlichen Angelegenheiten e.v.*, c. IV, Frankfurt, 1952.
- WALTER BENJAMIN
- Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, Frankfurt, 1950.
- Briefe*, Der. Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno. 2 cilt, Frankfurt, 1966.
- Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt, 1969.
- Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefe*, "Detlef Holz" takma adıyla, Lucerne, 1936.
- "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *ZFS VI*, 2, 1937.
- Illuminations: Essays and Reflections*, Der. ve Giriş Yazısı: Hannah Arendt, Çev. Harry Zohn, New York, 1968.
- "L'Oeuvre d'art a l'epoque de sa reproduction mecanisee", *ZFS V*, I, 1936.
- "Paris, Capital of the Nineteenth Century", *Dissent XVII*, 5, Eylül-Ekim 1970.
- "Probleme der Sprachsoziologie", *ZFS IV*, 3, 1935.
- Schriften*, Der. Theodor W. Adorno ve Gershom Scholem, 2 cilt, Frankfurt, 1955.
- Versuche über Brecht*, Der. Rolf Tiedemann, Frankfurt, 1966.

*Diyalektik İmgelem*

"Zeitschrift für Sozialforschung", *Mass und Wert* 1, 5, Mayıs-Haziran 1938.

"Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers", *ZFS* III, 1, 1934.

*Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt, 1965.

BRUNO BETTELHEIM ve MORRIS JANOWITZ

*Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans*, New York, 1950.

*Social Change and Prejudice*, New York, 1964.

FRANZ BORKENAU

*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris, 1934.

"Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes", *ZFS* I, 3, 1932.

ERICH FROMM

*Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, New York, 1962.

"A Counter-Rebuttal", *Dissent* III, 1, Kış, 1956.

*The Crisis of Psychoanalysis*, New York, 1970.

*The Dogma of Christ, and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, New York, 1963.

*Fear of Freedom*, Londra, 1942 (İngilizce versiyonu: *Escape from Freedom*).

"Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie", *ZFS* IV, 3, 1935.

*The Heart of Man*, New York, 1964.

"The Human Implications of Instinctive 'Radicalism' ", *Dissent* II, 4, Güz, 1955.

*Sigmund Freud's Mission*, New York, 1963.

*Man for Himself*, New York, 1947.

*Marx's Concept of Man*, New York, 1961.

"Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", *ZFS* I, 3, 1932.

"Der Sabbath", *Imago* XIII, 2, 3, 4, 1927.

*The Sane Society*, New York, 1955.

*Social Character in a Mexican Village*, Michael Maccoby ile birlikte, Englewood Cliffs, N.J., 1970.

"Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *ZFS* III, 1934.

"Sozialpsychologischer Teil", *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936.

"Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *ZFS* I, 1/2, 1932.

*Zen Buddhism and Psychoanalysis*, D. T. Suzuki ve R. de Martino ile birlikte, New York, 1960.

"Zum Gefühl der Ohnmacht", *ZFS* VI, 1, 1937.

HENRYK GROSSMANN

*Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929.

"Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", *ZFS* IV, 2, 1935.

*Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, Önsöz: Paul Mattick, Frankfurt, 1969.

"Die Wert Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem", *ZFS* I, 1/2, 1932.

CARL GRONBERG

"Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924", *Frankfurter Universitätsreden*, c. XX, Frankfurt, 1924.

JULIAN GUMPERZ

"Zur Soziologie des amerikanischen Pateiensystems", *ZFS* I, 3, 1932.

"Recent Social Trends", *ZFS* II, 1, 1933.

ARCADIUS R. L. GURLAND

"Die Dialektik der Geschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys", *Klassenkampf*, Berlin, 1 Eylül 1929.

*The Fate of Small Business in Nazi Germany*, Franz Neumann ve Otto Kirchheimer ile birlikte, Washington, D.C., 1943.

"Die K.P.D. und die rechte Gefahr", *Klassenkampf*, Berlin, 1 Aralık 1928.

"Technological Trends and Economic Structure under National Socialism", *SPSS*, IX, 2, 1941.

MAX HORKHEIMER

Horkheimer'in *ZFS*'deki birçok makalesi *Kritische Theorie* çalışmasında 2 cilt halinde toplandı (Der. Alfred Schmidt, Frankfurt, 1968).

Diğer çalışmalarını ve bireysel olarak *Zeitschrift*'te yazdığı makaleleri şunlardır:

"Allgemeiner Teil", *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936.

*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930.

"Art and Mass Culture", *SPSS* IX, 2, 1941.

"Auf das Andere Hoffen", *Der Spiegel* çalışmasındaki Görüşme, 5 Ocak 1970.

"Authoritarianism and the Family Today", *The Family: Its Function and Destiny*, Der. Ruth Nanda Anshen, New York, 1949.

"Autoritärer Staat", "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (basılmadı) 1942; Pollock derlemesinden.

"Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *ZFS* I, 1/2, 1932.

"Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche' ", *ZFS* VI, 2, 1937.

"Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *ZFS* IV, 1, 1935.

*Dämmerung*, "Heinrich Regius" takma ismiyle yazıldı, Zürich, 1934.

*Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno ile birlikte, Amsterdam, 1947.

*Eclipse of Reason*, New York, 1947.

"Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZFS* V, 2, 1936.

"Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Frankfurter Universitätsreden*, c. XXVII, Frankfurt, 1931.

"Geschichte und Psychologie", *ZFS* I, 1/2, 1932.

"Hegel und die Metaphysik", *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag*, Leipzig, 1932.

"Die Juden und Europa", *ZFS* VIII, 1/2, 1939.

*Kanis Kritik der Urteilsraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Stuttgart, 1925.

"The Lessons of Fascism", *Tensions That Cause Wars*, Der. Hadley Cantril, Urbana, III., 1950.

"Materialismus und Metaphysik", *ZFS* II, 1, 1933.

"Materialismus und Moral", *Z/S* II, 2, 1933.

## Diyalektik İmgelem

- "Montaigne und die Funktion der Skepsis", Z/S VII, 1, 1938.  
"Ein neuer Ideologiebegriff", *Grünberg Arşivi* XV, 1, 1930.  
"Der neueste Angrif auf die Metaphysik", ZFS VI, 1, 1937.  
"Notes on Institute Activities", SPSS IX, 1, 1941.  
"On the Concept of Freedom", *Diogenes* 53, Paris, 1966.  
"Die Philosophie der absoluten Konzentration", ZFS VII, 3, 1938.  
"Philosophie und kritische Theorie", ZFS VI, 3, 1937.  
Önsöz, SPSS IX, 2, 1941.  
"The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey", SPSS IX, 3, 1939.  
"Schopenhauer Today", *The Critical Spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Der. Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr., Boston, 1967.  
"The Social Function of Philosophy", SPSS VIII, 3, 1939.  
"Sociological Background of the Psychoanalytic Approach", *Anti-Semitism: A Social Disease*, Der. Ernst Simmel, New York, 1946.  
*Survey of the Social Sciences in Western Germany*, Washington, D.C., 1952.  
"Traditionelle und kritische Theorie", ZFS VI, 2, 1937.  
"Vernunft und Selbsterhaltung", "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (basılmadı), 1942; Pollock derlemesi.  
"Zu Bergsons Metaphysik der Zeit", ZFS III, 3, 1934.  
"Zum Begriff der Vernunft", *Frankfurter Universitätsreden*, c. VII, Frankfurt, 1952.  
"Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften", ZFS II, 3, 1933.  
"Zurn Problem der Wahrheit", ZFS IV, 3, 1935.  
"Zurn Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie", ZFS III, 1, 1934.  
*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967.

## OTTO KIRCHHEIMER

- "Criminal Law in National Socialist Germany", SPSS VIII, 3, 1939.  
*The Fate of Small Business in Nazi Germany*, Arcadius R. L. Gurland ve Franz Neumann ile birlikte, Washington, D.C., 1943.  
"Franz Neumann: An Appreciation", *Dissent* IV, 4, Güz, 1957.  
*Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends*, Princeton, 1961.  
*Politics, Law, and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, Der. Frederic S. Burin ve Kurt L. Shell, New York ve Londra, 1969. Seçilmiş bir biyografi içerir.  
*Punishment and Social Structure*, George Rusche ile birlikte, New York, 1939.

## MIRRA KOMAROVSKY

*The Unemployed Man and His Family*, New York, 1940.

## ERNST KRĚNEK

"Bemerkungen zur Rundfunkmusik", ZFS VII, 1/2, 1938.

## OLGA LANG

*Chinese Family and Society*, New Haven, 1946.

## PAUL LAZARFELD

- "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969.  
"Problems in Methodology", *Sociology Today*, Der. Robert K. Merton, Leonard Brom ve Leonard S. Cottrell, Jr., New York, 1959.

- "Remarks on Administrative and Critical Communications Research", *SPSS IX*, 1, 1941.
- "Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research", *ZFS VI*, 1, 1937.
- LEO LÖWENTHAL
- "Die Auffassung Dostojewskis in Vorkriegsdeutschland", *ZFS III*, 3, 1934; İngilizce versiyonu şu çalışmada bulunabilir: *The Arts in Society*, Der. Robert N. Wilson, Englewood Cliffs, N.J., 1964.
- "Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung", *ZFS II*, 1, 1933.
- "Das Damonische", *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag*, Frankfurt, 1921.
- Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Giriş Yazısı: Frederic C. Tubach, Neuwied ve Berlin, 1971.
- "German Popular Biographies: Culture's Bargain Counter", *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Der. Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr., Boston, 1967.
- "Historical Perspectives of Popular Culture", *Mass Culture: The Popular Arts in America*, Der. Bernard Rosenberg ve David Manning White, Glencoe, III ve Londra, 1957.
- Literature and the Image of Man*, Boston, 1957.
- Literature, Popular Culture, and Society*, Englewood Cliffs, N.J., 1961.
- Prophets of Deceit*, Norbert Guterman ile birlikte, New York, 1949.
- "Terror's Atomization of Man", *Commentary*, I, 3, Ocak 1946.
- "Zugtier und Sklaverei", *ZFS II*, 1, 1933.
- "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur", *ZFS I*, 112, 1932.
- RICHARD LÖWENTHAL [PAUL SERING]
- "Zu Marshals neuklassischer Ökonomie", *ZFS VI*, 3, 1937.
- KURT MANDELBAUM
- (Kurt Baumann takma adıyla) "Autarkie und Planwirtschaft", *ZFS II*, 1, 1933.
- (Erich Baumann takma adıyla) "Keynes Revision der liberalistischen liberalistischen Nationalökonomie", *ZFS V*, 3, 1936.
- "Neuere Literatur über technologische Arbeitslosigkeit", *ZFS V*, 1, 1936.
- "Zur Theorie der Planwirtschaft", Gerhard Meyer ile birlikte, *ZFS III*, 2, 1934.
- HERBERT MARCUSE
- Marcuse'nin çalışmalarının tam bir biyografisi için bakınız: *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Der. Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr., Boston, 1967, s. 427-433.
- Bu çalışmada başvuru kaynakları şunlardır:
- "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus", *Philosophische Hefte* 1, 1, 1928.
- "Der Einfluss der deutschen Emigranten auf das amerikanische Geistesleben: Philosophie und Soziologie", *Jahrbuch für Amerikastudien*, c. X, Heidelberg, 1965.
- Eros and Civilization*, Boston, 1955.
- An Essay on Liberation*, Boston, 1969.
- "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le néant", *Philosophy and Phenomenological Research VIII*, 3, Mart 1949.

*Diyalektik İmgelem*

*Five Lectures*, Çev. Jeremy J. Shapiro ve Shierry M. Weber, Boston, 1970.

*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932.

"Ideengeschichtlicher Teil," *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936.

"An Introduction to Hegel's Philosophy", SPSS VIII, 3, 1939.

"Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", ZFS III, 1, 1934.

*Kultur und Gesellschaft*, 2 cilt, Frankfurt, 1965.

*Negations: Essays in Critical Theory*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1968.

"Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus", *Die Gesellschaft* IX, 8, Ağustos 1932.

"The Obsolescence of Marxism", *Marx and the Western World*, Der. Nicholas Lobkowitz, Notre Dame, Indiana, 1967.

*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964.

"Philosophie und kritische Theorie", ZFS VI, 3, 1937.

"Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit," *Die Gesellschaft* VII, 4, Nisan 1931.

*Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt, 1968.

*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, gözden geçirilmiş baskı, Boston, 1960.

"A Reply to Erich Fromm", *Dissent* III, 1, Kış, 1956.

"Repressive Tolerance", *A Critique of Pure Tolerance*, Robert Paul Wolff ve Barrington Moore, Jr. ile birlikte, Boston, 1965.

"Some Social Implications of Modern Technology", SPSS IX, 3, 1941.

*Soviet Marxism: A Critical Analysis*, New York, 1958.

"Über den affirmativen Charakter der Kultur", ZFS VI, 1, 1937.

"Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXIX, 3, Haziran 1933.

"Zum Begriff des Wesens", ZFS V, 1, 1936.

"Zum Problem der Dialektik", *Die Gesellschaft* VII, 1, Ocak 1930.

"Zur Kritik des Hedonismus," ZFS VII, 1, 1938.

"Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode", *Die Gesellschaft* VI, 10, Ekim 1929.

PAUL MASSING

*Rehearsal for Destruction*, New York, 1949.

(Karl Billinger takma adıyla) *Schutzhaftling 880: Aus einem deutschen Konzentrationslager*, Paris, 1935; *Fatherland* adıyla, Lincoln Steffens tarafından, bir Giriş yazısı da eklenmek suretiyle çevrildi, New York, 1935.

GERHARD MEYER

"Krisenpolitik und Planwirtschaft", ZFS IV, 3, 1935.

"Neue englische Literatur zur Planwirtschaft", ZFS II, 2, 1933.

"Neuere Literatur über Planwirtschaft," ZFS I, 3, 1932.

"Zur Theorie der Planwirtschaft" (Kurt Mandelbaum ile birlikte), ZFS, III, 2, 1934.

FRANZ NEUMANN

*Behemoth: The Structure and Practice National Socialism, 1933-1944*, gözden geçirilmiş basım, New York, 1944.

- The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, Önsöz'le birlikte Herbert Marcuse tarafından yayıma hazırlandı, New York, 1957. Seçilmiş bir biyografi içeriyor.
- The Fate of Small Business in Nazi Germany*, Arcadius R. L. Gurland ve Otto Kirchheimer ile birlikte, Washington, 1943.
- "The Social Sciences", *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, Henri Peyre, Erwin Panofsky, Wolfgang Kohler ve Paul Tillich ile birlikte, W. Rexford Crawford'ın Giriş yazısıyla, Philadelphia, 1953.

FRIEDRICH POLLOCK

- The Economic and Social Consequences of Automation*, Çev. W. O. Henderson ve W. H. Chalmer, Oxford, 1957.
- "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *ZFS I*, 1/2, 1933.
- (Der.), *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht; Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, c. II, Frankfurt, 1955.
- "Is National Socialism an Order?", *SPSS IX*, 3, 1941.
- Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion, 1917-1927*, Leipzig, 1929.
- Sombarts "Widerlegung" des Marxismus, Leipzig, 1926.
- "Sozialismus und Landwirtschaft", *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag*, Leipzig, 1932.
- "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", *SPSS IX*, 2, 1941.
- "Zu dem Aufsatz von Hannah Arendt über Walter Benjamin", *Merkur XXII*, 6, 1968.

ERNST SCHACHTEL

- "Zurn Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests' ", *ZFS VI*, 3, 1937.

ANDRIES STERNHEIM

- "Zum Problem der Freizeitgestaltung", *ZFS I*, 3, 1932.

FELIX J. WEIL

- The Argentine Riddle*, New York, 1944.
- "Neuere Literatur zum 'New Deal' ", *ZFS V*, 3, 1936.
- "Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft", *ZFS VII*, 2, 1938.
- Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne)*, Berlin-Fichtenau, 1921.

KARL AUGUST WITTFOGEL

- Das Erwachende China*, Viyana, 1926.
- "The Foundations and Stages of Chinese Economic History", *ZFS IV*, I, 1935.
- Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Viyana, 1924.
- Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Londra ve New York, 1957.
- Internal Security Subcommittee of the Senate Judiciary Committee karşısındaki tanıklık (7 Ağustos 1951), 82. Kongre, 1951-1952, c. III, "Die Theorie der orientalischen Gesellschaft," *ZFS VII*, I, 1938.
- Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig, 1931.
- Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, 1922.

ENSTİTÜ'YLE YA DA ÜYELERİNDEN BİRİYLE  
DOĞRUDAN İLİNTİLİ ÇALIŞMALAR

- Arendt, Hannah, "Giriş", *Illuminations: Essays and Reflections*, New York, 1968); şu çalışmada yeniden basıldı: Hannah Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", *Men in Dark Times*, New York, 1968.
- Axelos, Kostas, "Adorno et l'ecole de Francfort", *Arguments*, III, 14, 1959.
- Bernsdorf, Wilhelm, *Internationalen Soziologen Lexikon*, Stuttgart, 1965.
- Bloch, Ernst, "Erinnerungen an Walter Benjamin", *Der Monat* XVIII, 216, Eylül 1966.
- Boehmer, Konrad, "Adorno, Musik, Gesellschaft", *Die neue Linke nach Adorno*, Der. Wilfried F. Schoeller, Münih, 1969.
- Braeuer, Walter, "Henryk Grossman als Nationalökonom", *Arbeit und Wissenschaft*, VIII, 1954.
- Bramson, Leon, *The Political Context of Sociology*, Princeton, 1961.
- Braunthal, Alfred, "Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie", *Die Gesellschaft* VI, 10, Ekim 1929.
- Brecht, Bertolt, *Gedichte VI*, Frankfurt, 1964.
- Breines, Paul (Der.), *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*, New York, 1970.
- Brenner, Hildegaard, "Die Lesbarkeit der Bilder: Skizzen zum Passagenentwurf", *Alternative* 59/60, Nisan-Haziran 1968.
- , "Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes", *Die neue Linke nach Adorno*, Der. Wilfried F. Schoeller, Münih, 1969.
- Brown, Roger, *Social Psychology*, New York, 1965.
- Christie, Richard ve Marie Jahoda, *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*, Glencoe, 1954.
- Claussen, Detlev, "Zurn emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der kritischen Theorie", *Neue Kritik* 55/56, 1970.
- Clemenz, Manfred, "Theorie als Praxis?", *Neue Politische Literatur* XIII, 2, 1968.
- Cohen, Jerry, "The Philosophy of Marcuse", *New Left Review*, 57, Eylül-Ekim, 1969.
- Colletti, Lucio, "Von Hegel zu Marcuse", *Alternative*, 72/73, Haziran-Ağustos 1970. *Continuum* VIII, 1/2, Bahar-Yaz, 1970.
- Dahrendorf, Ralf, *Society and Democracy in Germany*, Londra, 1968.
- Deakin, F. W. ve G. R. Storry, *The Case of Richard Sorge*, Londra, 1966.
- "Dialectical Methodology; Marx or Weber; the New *Methodenstreit* in Postwar German Philosophy", *The Times Literary Supplement*, Londra, 12 Mart 1970.
- Fermi, Laura, *Illustrious Immigrants*, Chicago, 1968.
- Fetscher, Iring, "Asien im Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie", *Merkur* XX, 3, Mart 1966.
- , "Ein Kämpfer ohne Illusion", *Die Zeit*, Hamburg, 19 Ağustos 1969.
- , "Bertolt Brecht and America", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, Sonbahar, 1969-Kış, 1970.
- Fingarette, Herbert, "Eros and Utopia", *The Review of Metaphysics* X, 4, Haziran 1957.
- Fleming, Donald ve Bernard Bailyn (Der.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Mass., 1969.
- Friedenberg, Edgar, "Neo-Freudianism and Erich Fromm", *Commentary* XXXIV, 4, Ekim 1962.



- "From Historicism to Marxist Humanism", *The Times Literary Supplement*, Londra, 5 Haziran 1969.
- Gay, Peter, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, New York, 1968.
- Giltay, H., "Psychoanalyse und sozial-kulturelle Erneuerung", *Psychoanalytische Bewegung* IV, 5, Eylül-Ekim 1932.
- Glazer, Nathan, "The Authoritarian Personality in Profile: Report on a Major Study of Race Hatred", *Commentary* IV, 6, Haziran 1950.
- Goldmann, Lucien, "La Pensee de Herbert Marcuse", *La Nef*, 36, Ocak-Mart 1969.
- Graubard, Allen, "One-dimensional Pessimism", *Dissent*, XV, 3, Mayıs-Haziran 1968.
- Grossner, Claus, "Frankfurter Schule am Ende", *Die Zeit*, Hamburg, 12 Mayıs 1970.
- Gruchot, Piet, "Konstruktive Sabotage: Walter Benjamin und der bürgerlichen Intellektuelle", *Alternative* 56/57, Ekim-Aralık 1967.
- Habermas, Jurgen (Der.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1968.
- *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971.
- Hammond, Guyton B., *Man in Estrangement*, Nashville, 1965.
- Heise, Rosemarie, "Der Benjamin-Nachlass in Potsdam", Hildegaard Brenner ile görüşme, *Alternative* 56/57, Ekim-Aralık 1967.
- "Nachbemerkungen zu einer Polemik oder Widerlegbare Behauptungen der frankfurter Benjamin-Herausgeber", *Alternative* 59/60, Nisan-Haziran 1968.
- Herz, John H. ve Erich Hula, "Otto Kirchheimer: An Introduction to his Life and Work", *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays by Otto Kirchheimer*, Der. Frederic S. Burin ve Kurt L. Shell, New York ve Londra, 1969.
- , "Otto Kirchheimer", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, *Salmagundi* 10/11, Sonbahar, 1969-Kış, 1970.
- Holz, Hans Heinz, "Philosophie als Interpretation", *Alternative* 56/57, Ekim-Aralık 1967.
- , *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der Kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln, 1968.
- Howard, Dick ve Karl Klare (Der.), *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin*, New York ve Londra, 1972.
- Hughes, H. Stuart, "Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Der. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., 1969.
- Jameson, Fredric, "T. W. Adorno, or Historical Tropes", *Salmagundi* II, I, İkbahar, 1967.
- , "Walter Benjamin, or Nostalgia", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, *Salmagundi*, 10/11, Sonbahar, 1969-Kış, 1970.
- Jay, Martin, "The Frankfurt School in Exile", *Perspectives in American History*, c. VI, Cambridge, 1972.
- , "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism", *Social Research* XXXIX, 2, Yaz, 1972.
- , "The Metapolitics of Utopianism", *Dissent* XVII, 4, Temmuz-Ağustos 1970); yeniden basım: *The Revival of American Socialism*, Der. George Fischer ve diğerleri, New York, 1971.
- , "The Permanent Exile of Theodor W. Adorno", *Midstream* XV, 10, Aralık 1969.
- Kecskemeti, Paul, "The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective", *Commentary* XI, 3, Mart 1951.

- Kettler, David, "Dilemmas of Radicalism", *Dissent* IV, 4, Bahar 1957.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter, "Die 'geschichtsphilosophischen' Thesen", *Alternative* 56/57, Ekim-Aralık 1967.
- Koestler, Arthur, *Arrow in the Blue*, New York, 1952.
- , *The Invisible Writing*, Londra, 1954.
- Konig, Rene, "Soziologie der Familie", *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, c. II, Stuttgart, 1969.
- , "On Some Recent Developments in the Relation Between Theory and Research", *Transactions of the 4th World Congress of Sociology*, c. II, Londra, 1959.
- Laplanche; Jean, "Notes sur Marcuse et le Psychoanalyse", *La Nef* 36, Ocak-Mart, 1969.
- Lefebvre, Henri, "Eros et Logos", *La Nef* 36, Ocak-Mart, 1969.
- Leibowitz, Rene, "Der Komponist Theodor W. Adorno", *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburstag*, Frankfurt, 1963.
- Lethen, Helmut, "Zur materialistischen Kunsttheorie Beajamins", *Alternative* 56/57, Ekim-Aralık 1967.
- Libera, Alain de, "Le Critique de Hegel", *La Nef* 36, Ocak-Mart, 1969.
- Lichtheim, George, "From Marx to Hegel: Reflections on Georg Lukacs, T. W. Adorno, and Herbert Marcuse", *Tri-Quarterly*, 12, İlkbahar, 1968.
- Lipshires, Sidney S., "Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond", doktora tezi, University of Connecticut, 1971.
- Lück, Helmut, "Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Zusammenarbeit mit Hanns Eisler", *Die neue Linke nach Adorno*, Der. Wilfried F. Schoeller, Münih, 1969.
- Macintyre, Alasdair, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, New York, 1970.
- , "Herbert Marcuse", *Survey* 62, Ocak 1967.
- , "Modern Society: An End to Revolt?", *Dissent* XII, 2, İlkbahar, 1965.
- Mann, Thomas, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, Çev. Richard ve Clara Winston, New York, 1961.
- , *Letters of Thomas Mann, 1889-1955*, Çev. Richard ve Clara Winston, Giriş: Richard Winston, New York, 1971.
- Marks, Robert W., *The Meaning of Marcuse*, New York, 1970.
- Massing, Hede, *This Deception*, New York, 1951.
- Mayer, Gustav, *Erinnerungen*, Zürich ve Viyana, 1949.
- Mayer, Hans, *Der Repräsentant und der Mürtyrer: Konstellationen der Literatur*, Frankfurt, 1971.
- Müller-Strömsdörfer, Ilse, "Die 'helfende Kraft bestimmter Negation' ", *Philosophische Rundschau* VIII, 2/3, Ocak 1961.
- Oppens, Kurt vd, *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt, 1968.
- Piccone, Paul ve Alexander Delfini, "Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos* VI, Sonbahar 1970.
- Picht, Georg, "Atonale Philosophie. Theodor W. Adorno zum Gedächtnis," *Merkur* X, 13, Ekim 1969.
- Pross, Helge, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten, 1933-1941*, Berlin, 1955.
- Radkau, Joachim, *Die deutsche Emigration in den USA: Ihr Einfluss auf die amerikanische Europapolitik, 1933-1945*, Düsseldorf, 1971.
- Riesman, David ve Nathan Glazer, *Faces in the Crowd*, New Haven, 1952.
- , *Individualism Reconsidered and Other Essays*, Glencoe, III., 1954.

- , Reuel Denney ve Nathan Glazer, *The Lonely Crowd*, New Haven, 1950.
- Robinson, Paul, *The Freudian Left*, New York, 1969.
- Rosenberg, Bernard ve David Manning White (Der.), *Mass Culture: The Popular Arts in America*, Londra, 1957.
- Rusconi, Gian Enrico, *La Teoria Critica della Societa*, Bologna, 1968.
- Rychner, Max, "Erinnerungen an Walter Benjamin", *Der Monat* XVIII, 216, Eylül 1966.
- Schaar, John H., *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* New York, 1961.
- Schmidt, Alfred, "Adorno: ein Philosoph des realen Humanismus", *Neue Rundschau* LXXX, 4, 1969.
- , "Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie", *Kritische Theorie*, c. II, Frankfurt, 1968.
- , *Die "Zeitschrift für Sozialforschung": Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*, Münih, 1970.
- Scholem, Gershom, "Erinnerungen an Walter Benjamin", *Der Monat* XVIII 216, Eylül 1966.
- , "Walter Benjamin", *The Leo Baeck Institute Yearbook*, New York, 1965.
- Sedgwick, Peter, "Natural Science and Human Theory", *The Socialist Register*, Londra, 1966.
- Shils, Edward, "Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture", *Sewanee Review*, LXV, 4, İlkbahar, 1957.
- , "Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology", *Daedalus* LXXXIX, 4, Sonbahar, 1970.
- Silbermann, Alphons, "Anmerkungen zur Musiksoziologie", *Koiner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* XIX, 3, Eylül 1967.
- Stourzh, Gerald, "Die deutschsprachige Emigration in den Vereinigten Staaten: Geschichtswissenschaft und Politische Wissenschaft", *Jahrbuch für Amerikastudien* X, Heidelberg, 1965.
- Sweezy, Paul, "Paul Alexander Baran: A Personal Memoir", *Monthly Review* XVI, 11, Mart 1965.
- Szondi, Peter, "Hoffnung im Vergangenen", *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt, 1963.
- , "Nachwort", *Städtebilder*, Walter Benjamin, Frankfurt, 1963.
- Therborn, Göran, "Frankfurt Marxism: A Critique", *New Left Review*, 63, Eylül-Ekim 1970.
- "Theodor Adorno", *The Times Literary Supplement*, Londra, 28 Eylül 1967.
- Tiedemann, Rolf, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt, 1965.
- , "Zur 'Beschlagnahme' Walter Benjamins, oder Wie Man mit der Philologie Schlitten fabrt", *Das Argument* X, 1/2, Mart 1968.
- Trottman, Martin, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk.Grossmann*, Zürih, 1956.
- Unsel, Siegfried, "Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins", *Frankfurter Rundschau*, Ocak 1968.
- "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language", *The Times Literary Supplement*, Londra, 8 Ocak 1971.
- Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society*, New York, 1971.

- Werckmeister, O. K., "Das Kunstwerk als Negation; Zur Kunsttheorie Theodor W. Adornos", *Die Neue Rundschau* LXXIII, 1, 1962.
- "When Dogma Bites Dogma, or The Difficult Marriage of Marx and Freud", *The Times Literary Supplement*, Londra, 8 Ocak 1971.
- Wilden, Anthony, "Marcuse and the Freudian Model: Energy, Information, and Phantasie", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, Sonbahar, 1969-Kış, 1970.
- Wolff, Kurt H. ve Barrington Moore, Jr. (Der.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, 1967.

DİĞER ÇALIŞMALAR

- Althusser, Louis, *For Marx*, Çev. Ben Brewster, New York, 1969.
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, Cleveland ve New York, 1961.
- , *The Human Condition*, Chicago, 1958.
- , *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, 1958. Aron, Raymond, *German Sociology*, Glencoe, III., 1964.
- Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.
- Bottomore, T. B. (Çev. ve Der.), *Karl Marx: Early Writings*, New York, 1963.
- Brown, Norman O., *Life Against Death*, New York, 1959.
- Butler, E. M., *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge, 1935.
- Cornelius, Hans, "Leben und Lehre", *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Der. Raymund Schmidt, c. II, Leipzig, 1923.
- Deak, Istvan, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and Its Circle*, Berkeley ve Los Angeles, 1968.
- Dodge, Peter, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man*, Lahey, 1966.
- Duggan, Stephen ve Betty Drury, *The Rescue of Science and Learning*, New York, 1948.
- Erikson, Erik, *Childhood and Society*, New York, 1950.
- Findlay, J. N., *Hegel: A Reexamination*, New York, 1958.
- Friedemann, Adolf, "Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene", *Psychoanalytic Pioneers*, Der. Franz Alexander, Samuel Eisenstein ve Martin Grotjahn, New York ve Londra, 1966.
- Goldmann, Lucien, "The Early Writings of George Lukács", *Tri-Quarterly*, 9, Sonbahar 1967.
- Grossman, Carl M. ve Sylvia Grossman, *The Wild Analyst: The Life and Work of Georg Groddeck*, New York, 1965.
- Hoggart, Richard, *The Uses of Literacy*, Londra, 1957.
- Jahoda, Marie, Paul F. Lazarsfeld ve Hans Zeisel, *Die Arbeitslosen von Marienthal*, Leipzig, 1932.
- Jahoda, Marie, Morton Deutsch ve Stuart W. Cook, *Research Methods in Social Relations*, c. I, New York, 1951.
- Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1971.
- , *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968.
- , *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963.
- , *Toward a Rational Society*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1970.

- Honigsheim, Paul, "Reminiscences of the Durkheim School", *Emile Durkheim, 1858-1917*, Der. Kurt H. Wolff, Columbus, Ohio, 1960.
- Hughes, H. Stuart, *Consciousness and Society*, New York, 1958.
- Kockelmans, Joseph J. (Der.), *Phenomenology*, New York, 1967.
- Kornhauser, William, *The Politics of Mass Society*, Glencoe, III., 1959.
- Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*, Der. ve Giriş Yazısı: Erich Gerlach, Frankfurt, 1966.
- Kracauer, Siegfried, *From Caligari to Hitler*, Princeton, 1947.
- Leser, Norbert, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Viyana, Frankfurt ve Zürich, 1968.
- Lichtheim, George, *The Concept of Ideology*, New York, 1967.
- , *George Lukacs*, New York, 1970.
- , *Marxism: An Historical and Critical Study*, New York ve Londra, 1961.
- , *The Origins of Socialism*, New York, 1969.
- Lipset, Seymour M., *Political Man*, New York, 1960.
- Lobkowitz, Nicholas (Der.), *Marx and the Western World*, Notre Dame, Ind., 1967.
- , *Theory and Practice: History of a Concept From Aristotle to Marx*, Notre Dame, Ind., 1967.
- Lorei, Madlen ve Richard Kirn, *Frankfurt und die goldenen zwanziger Jahre*, Frankfurt, 1966.
- Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche*, New York, 1964.
- Lukács, Georg, *Essays on Thomas Mann*, Çev. Stanley Mitchell, New York, 1964.
- , *History and Class Consciousness*, Çev. Rodney Livingston, Cambridge, Mass., 1971.
- , *The Historical Novel*, Çev. Hannah ve Stanley Mitchell, Boston, 1963.
- , "Die Zerstörung der Vernunft". *Werke*, c. IX, Neuwied, 1961.
- Macdonald, Dwight, *Against the American Grain*, New York, 1962.
- Maciver, Robert M., *As a Tale That Is Told*, Chicago, 1968.
- Marcuse, Ludwig, *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, Münih, 1960.
- Maslow, Abraham H., "The Authoritarian Character Structure", *The Journal of Social Psychology* XVIII, 2, Kasım 1943.
- Mason, T. W., "The Primacy of Politics: Politics and Economics in National Socialist Germany", *The JYature of Fascism*, Der. S. J. Wolf, New York, 1968.
- Maus, Heinz, "Bericht über die Soziologie in Deutschland 1933 bis 1945", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* II, 1, 1959.
- Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, gözden geçirilmiş basım, Glencoe, III., 1957.
- Meyer, Gladys, *The Magic Circle*, New York, 1944.
- Mitscherlich, Alexander, *Society without the Father*, Çev. Eric Mosbacher, New York, 1970.
- Negt, Oskar (Der.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970.
- Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londra, 1962.
- Oberschall, Anthony, *Empirical Social Research in Germany*, Paris ve Lahey, 1965.
- Parkinson, G. H. R. (Der.), *Georg Lukacs: The Man, His Work, and His Idea*, New York, 1970.
- Popper, Karl, *The Poverty of Historicism*, Londra, 1957.
- Reich, Wilhelm, *The Mass Psychology of Fascism*, New York, 1946.
- Rieff, Philip, *Freud: The Mind of the Moralizer*, New York, 1959.

— (Der.), *On Intellectuals*, New York, 1970.

Rierner, Svend, "Die Emigration der deutschen Soziologen nach den Vereinigten Staaten", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* II, 1, 1959.

Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass., 1969.

Rokeach, M., *The Open and Closed Mind*, New York, 1960.

Sanford, Nevitt ve H. S. Conrad, "Some Personality Correlates of Morale", *Journal of Abnormal and Social Psychology* XXXVIII, 1, Ocak 1943.

Scheler, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.

Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962.

Schoenbaum, David, *Hitler's Social Revolution*, Garden City, N.Y., 1966.

Shklar, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, 1969.

Speier, Hans, "The Social Condition of the Intellectual Exile", *Social Order and the Risks of War: Papers in Political Sociology*, New York, 1952.

Steiner, George, *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman*, New York, 1967.

*Werk und Wirken Paul Tillichs: Ein Gedenkbuch*, Stuttgart, 1967.

Topitsch, Ernst, *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln ve Berlin, 1965.

Turel, Adrien, *Bachofen-Freud: :Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mutter*, Bern, 1939.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Çev. A. M. Hender-son ve Talcott Parsons, New York, 1947.

Wolin, Sheldon, *Politics and Vision*, Boston, 1960.

Wurgaft, Lewis D., "The Activist Movement: Cultural Politics on the German Left, 1914-1933", doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1970.

## Dizin

- A
- Abel, Theodore 346
- Abraham, Karl 165, 373
- Ackerman, Nathan W. 366, 367
- Adenauer, Konrad 438
- Adler, Max 66, 73
- Adler, Mortimer 337
- Adorno, Gretel 36, 316, 322, 324
- Adorno, Theodor Wiesengrund 11, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 32, 33, 36, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 74, 75, 78, 82, 83, 90, 91, 92, 105, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 120, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 149, 150, 154, 156, 157, 159, 171, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 202, 203, 210, 216, 225, 232, 233, 235, 236, 238, 249, 254, 255, 257, 258, 269, 271, 273, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 370, 371, 372, 374, 378, 379, 381, 385, 386, 387, 388, 389, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 415, 416, 417, 420, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 432, 436, 437, 438, 439, 441, 442, 444, 445, 446, 448, 451, 454
- Allport, Gordon 435
- Alman idealizmi 69, 70, 82
- Althusser, Louis 14, 16, 413
- American Jewish Committee [Amerikan Yahudi Komitesi] 273, 348, 352, 441
- ampirik çalışmalar 70, 219
- anarşizm 47, 211
- Anderson, Eugene N. 273
- Antigone 212
- Apollinaire, Guillaume 325
- Aragon, Louis 325
- Arendt, Hannah 83, 115, 126, 198, 256, 257, 284, 313, 315, 316, 317, 320, 323, 331, 383, 399, 402
- Aristoteles 40, 240
- Aron, Betty 373
- Aron, Raymond 86, 269, 435
- Aster, Ernst von 448
- Aufbau 308, 352
- Avenarius, Richard 97
- Aydınlanma 22, 116, 121, 127, 254, 341, 363, 364, 390, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 404, 405, 406, 407, 419, 422, 424, 447

- B**
- Baader, Franz von 63
- Bachofen, Johann Jacob 167, 168, 169, 170, 171, 178, 210, 212, 396
- Bakunin, Michael 211
- Balzac, Honore de 112, 227, 279
- Barrès, Maurice 325
- Baran, Paul 77, 451
- Barton, Allen 353, 354
- Baudelaire, Charles 182, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 411
- Bauer, Otto 60, 66
- Beard, Charles 76, 88, 195, 196, 270
- Bebel, August 167, 169
- Beck, Maximilian 74, 271
- Beer, Max 73
- Beethoven, Ludwig 287, 300, 306, 309, 310
- Benjamin, Walter 15, 18, 19, 21, 28, 33, 34, 57, 80, 83, 115, 127, 133, 134, 149, 152, 178, 182, 183, 195, 197, 203, 225, 228, 254, 256, 269, 271, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 289, 290, 301, 303, 304, 306, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 340, 342, 343, 344, 392, 397, 402, 403, 404, 410, 411, 412, 419, 423, 426, 441, 442, 445, 446
- Bentham, Jeremy 115
- Berg, Alban 66, 67, 293, 322
- Bergson, Henri 76, 95, 102, 106, 107, 109, 129, 179, 330, 332, 339
- Berkeley Public Opinion Study Group [Berkeley Kamuoyu Çalışma Grubu] 372, 451
- Bernfeld, Siegfried 155, 158
- Bernstein, Eduard 20, 22, 60, 146, 164
- Bettelheim, Bruno 366, 368, 369, 379, 384
- Beveridge, Sir William 87
- bilgi sosyolojisi 124
- Blanqui, Auguste 328
- Bloch, Ernst 96, 196, 248, 295, 318, 410, 411
- Blumer, Herbert 343
- Borkenau, Franz 53, 57, 58, 59, 62, 63, 87, 163, 221, 247, 442
- Bouglé, Célestin 46, 107
- Bouglé, Jeanne 219
- Bramson, Leon 343, 371, 380, 382, 383, 451
- Brandes, Georg 226
- Brecht, Bertolt 257, 297, 308, 319, 320, 321, 322, 335, 355, 356
- Breton, Andre 325
- Briffault, Robert 169
- Brill, Hans Klaus 194
- Brinton, Crane 272
- Brown, C. F. 372, 387
- Brown, Norman O. 166, 191, 272, 282
- Brown, Roger 373, 378
- Buber, Martin 63, 80, 159, 170, 316
- Burckhardt, Jacob 228
- burjuva demokrasisi 384
- burjuva kültürü 324, 340
- burjuva liberalizmi 407
- Burke, Edmund 217
- Burnham, James 251
- Butler, E. M. 168
- Butler, Nicholas Murray 88, 104, 431
- C**
- Calvin 399
- Cantril, Hadley 256, 300
- Cassirer, Ernst 198
- Chaplin, Charlie 257, 335
- Cole, G. D. H. 435
- Comte, Auguste 144
- Cornelius, Hans 43, 44, 45, 63, 67, 97, 98, 150, 156, 281, 323
- Creedon, Carol 372
- Croce, Benedetto 94
- Crouzet, Michel 279
- Cunow, Heinrich 60
- D**
- Darwincilik 419
- Deak, Istvan 81, 243
- Deakin, F. W. 47, 53
- Debussy, Claude 298
- Delius 298
- de Maistre, Joseph 217
- Demangeon, A. 269
- de Man, Henrik 21, 77, 156, 164
- de Sade, Marquis 116, 407, 418
- Descartes, Rene 57, 59, 120, 208, 217, 397, 413, 417
- Dewey, John 160, 419
- Die Gesellschaft 60, 74, 124, 137, 139, 237, 242, 243
- Dieterle, William 308, 336



Die Weltbühne 80  
Dilthey, Wilhelm 94, 95, 102, 103, 104,  
109, 137, 138, 142, 148, 178, 207, 412,  
413  
Dimitrov, George 265  
diyalektik 23, 40, 49, 58, 70, 74, 82, 93, 94,  
96, 102, 110, 111, 112, 113, 119, 120,  
124, 125, 128, 132, 136, 137, 141, 142,  
146, 149, 151, 157, 177, 185, 192, 206,  
213, 238, 239, 285, 287, 288, 290, 291,  
292, 293, 296, 299, 320, 321, 323, 328,  
329, 330, 344, 388, 396, 401, 420, 422,  
423, 426, 433, 448  
Döblin, Alfred 308  
Dostoyevski, Fyodor 228, 229, 230, 233,  
280, 285, 337  
Duprat, Jeanne 269  
Durkheim, Emile 76, 88, 303, 414  
Dünner, Josef 77

## E

Eastman, Max 51, 52  
Eckert, Christian 50  
Eiduson, Bernice T. 311  
Eisler, Gerhart 42, 294, 310, 320, 322, 326  
Eisler, Hanns 42, 294, 310, 320, 322, 326  
Eleştirel Teori 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 22,  
23, 24, 26, 41, 43, 51, 63, 64, 67, 73, 82,  
92, 93, 95, 99, 102, 104, 107, 112, 113,  
114, 120, 123, 124, 125, 126, 128, 130,  
135, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150,  
152, 155, 156, 180, 184, 186, 187, 191,  
193, 198, 199, 201, 202, 218, 220, 223,  
224, 236, 238, 240, 241, 246, 249, 253,  
255, 256, 257, 258, 262, 281, 283, 286,  
287, 289, 291, 314, 316, 322, 323, 326,  
336, 341, 344, 346, 348, 351, 355, 356,  
357, 358, 365, 370, 374, 378, 388, 390,  
391, 392, 397, 400, 403, 404, 409, 410,  
411, 412, 424, 426, 428, 439, 443, 444,  
448, 450, 451  
empirizm 122  
Engels, Friedrich 48, 49, 52, 58, 61, 110,  
112, 137, 146, 151, 167, 169, 255, 279,  
410, 413  
Enstitü yayınları 234  
Epikür 241  
Erikson, Erik 184, 371, 380

## F

Fabianlar 47  
Farquharson, Alexander 76, 87  
faşizm 11, 133, 169, 206, 209, 266, 293,  
394, 408, 427, 451  
Faves, Juliette 194  
faydacılık 115  
Faydacılık [utilitarianism] 116  
Federn, Paul 155, 158  
Fenichel, Otto 155  
fenomenoloji 113, 106, 133, 137, 323  
Ferenczi, Sandor 172, 173, 187, 214  
Feuerbach, Ludwig 110, 114, 409  
Fichteci idealizm 109  
Findlay, J. N. 210  
Finkelstein, Moses I. 244  
Finkelstein, Sidney 279  
Fischer, Ruth 13, 275, 358, 437  
Fiske, Marjorie 433  
Flowerman, Samuel 356, 366  
Fogarasi, Bela 42  
Ford, Franklin 272, 399  
Fourier, Charles 115  
Frankfurt Okulu 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18,  
19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 34,  
35, 36, 37, 38, 41, 46, 52, 57, 65, 76, 81,  
82, 85, 94, 95, 96, 102, 108, 110, 112,  
113, 118, 119, 121, 122, 125, 133, 135,  
141, 145, 146, 156, 159, 178, 181, 201,  
205, 209, 213, 216, 225, 227, 236, 253,  
258, 268, 276, 277, 279, 280, 281, 283,  
284, 286, 288, 289, 301, 319, 320, 340,  
341, 349, 359, 370, 383, 385, 388, 389,  
390, 391, 393, 394, 397, 398, 399, 400,  
404, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 417,  
418, 423, 424, 425, 427, 428, 429, 432,  
435, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444,  
445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452,  
453, 454  
Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü 73, 157, 158  
Frankfurt Üniversitesi 43, 44, 46, 74, 156,  
213, 323, 388, 442  
Frazer, Sir James 167  
*Freies Jüdisches Lehrhaus* 63, 159  
Freisler, Roland 258  
Frenkel-Brunswik, Else 366, 371, 372, 376,  
378, 379  
Freud, Anna 158, 336  
Freytag, Gustav 226  
Friedeburg, Ludwig van 11, 437

- Fried, Hans 271  
 Friedmann, Georges 86, 158  
 Fromm, Erich 15, 33, 34, 36, 64, 72, 73, 76, 78, 80, 89, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 200, 201, 203, 204, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 231, 233, 238, 264, 271, 302, 307, 308, 316, 344, 349, 356, 357, 359, 360, 371, 373, 380, 381, 382, 395, 398, 440, 442, 446, 453  
 Fromm-Reichmann, Frieda 156, 158
- G**  
 Geifer, Alois 436  
 Gelb, Adhemar 43, 67  
 Genç Almanyā 226  
 George, Stefan 4, 13, 38, 47, 57, 61, 67, 86, 93, 99, 150, 159, 167, 226, 244, 278, 281, 285, 303, 314, 317, 323, 336, 370, 372, 388, 399, 441  
 Gerlach, Kurt Albert 47, 48, 49, 53, 56, 72, 270  
 Gerth, Hans 77, 451  
 Gide, Andre 325, 358  
 Ginsberg, Morris 76, 197, 269, 435  
 Glazer, Nathan 344, 369  
 Godard, Jean-Luc 282  
 Goldfrank, Esther 41, 92, 183, 226, 279, 287, 319, 323, 332, 333, 336, 437  
 Goldmann, Lucien 14, 57, 279, 284  
 Gooch, G. P. 435  
 Gramsci, Antonio 85, 96  
 Greenberg, Clement 343  
 Groddeck, Georg 158, 172, 173, 187  
 Groethuysen, Bernard 269  
 Grossmann, Henryk 17, 34, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 72, 73, 75, 76, 86, 87, 88, 96, 112, 153, 155, 195, 210, 238, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 273, 326  
 Grünberg, Carl 44, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 85, 100, 155, 246, 273, 281, 446  
 Grünberg Arşivi 48, 49, 51, 52, 61, 64, 68, 71, 93, 100  
 Gumperz, Hede 53  
 Gumperz, Julian 42, 86, 88, 434
- Gunzert, Rudolf 437  
 Gurland, Arkadij R. L. 196, 236, 242, 245, 246, 249, 252, 258, 260, 261, 262, 265, 266, 268, 269, 272, 276, 353, 434  
 Guterman, Norbert 366, 370, 371, 415  
 Gutzkow, Karl 226, 227
- H**  
 Habermas, Jürgen 11, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 36, 82, 93, 114, 122, 134, 141, 146, 151, 184, 388, 403, 411, 417, 438, 454  
 Hacker Foundation 311, 437  
 Hacker, Frederick 311, 312, 437  
 Haeckel, Ernst 109  
 Halbwachs, Maurice 76, 88, 313  
 Hamsun, Knut 33, 169, 231, 232, 233, 234, 395, 407, 410  
 Harnack, Adolf van 162  
 Hartmann, Heinz 70, 356  
 Hartock, Anna 199  
 Hegel, G. W. F. 12, 44, 70, 74, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 108, 112, 117, 118, 119, 120, 125, 126, 128, 132, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 150, 152, 160, 169, 187, 191, 209, 210, 212, 217, 238, 240, 254, 322, 397, 411, 412, 421, 424, 425, 426, 454  
 Heidegger, Martin 70, 73, 74, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 144, 163, 207, 208, 395, 418, 420  
 Held, Adolf 25, 352  
 Heller, Hermann 242  
 Helvetius, Charles 116  
 Herzog, Herta 199, 336, 353  
 Hess, Moses 49  
 Hilferding, Rudolf 60, 66, 74, 139, 264  
 Hiller, Kurt 85, 335  
 Hindemith, Paul 294  
 Hirschfeld, C. L. 76  
 Hiss, Alger 42  
 Hobbes, Thomas 69, 110, 217, 241, 267, 396, 397  
 Hofmannsthal, Hugo von 281, 314, 323  
 Hoggart, Richard 344  
 Homeros 405, 407, 408  
 Hooker, Richard 240  
 Hook, Sidney 151, 419  
 Holborn, Hajo 272  
 Horkheimer, Maidon 83, 84

- Horkheimer, Max 12, 13, 15, 21, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 165, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 222, 223, 224, 225, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 246, 247, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 278, 281, 283, 284, 286, 287, 300, 306, 308, 311, 313, 314, 318, 320, 322, 325, 326, 327, 332, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 370, 371, 372, 373, 374, 381, 382, 384, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 448, 449, 450, 452, 453
- Horney, Karen 174, 177, 179, 181, 190
- Hughes, Everett 431
- Hughes, H. Stuart 37, 38, 94, 155, 237, 272, 431
- Humboldt, Wilhelm von 50
- Hume, David 121, 160, 217, 397
- Husserl, Edmund 67, 73, 74, 95, 106, 113, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 142, 147, 208, 258, 284, 300, 392, 417
- Huxley, Aldous 192, 285, 311, 312, 340, 412
- Hyman, Herbert H. 356, 359, 378, 379
- I-İ
- Ibsen, Henrik 213, 230, 231, 337
- Jdanov, Andrei 278
- Imago* 162
- İkinci Enternasyonal 93, 94, 137, 146, 413
- J
- Jaekch, Ernst 237
- Jaensch, E. R. 373
- Jahn, Father 197
- Jahoda, Marie 221, 356, 366, 367, 376
- Janowitz, Morris 366, 368, 369, 379, 384
- Jaspers, Karl 105, 420
- Jewish Labor Committee [Yahudi İşçi Komitesi] 273, 352
- Johnson, Alvin 89
- Jones, Ernest 165, 173
- Joyce, James 280
- Jung, Carl 187
- K
- Kafka, Franz 18, 280, 282, 284, 311, 324
- Kant, Immanuel 20, 44, 65, 95, 96, 97, 99, 107, 108, 109, 115, 119, 127, 171, 217, 284, 286, 298, 321, 342, 397, 407, 408
- Kapp, Karl Wilhelm 271
- Karsen, Fritz 196, 271
- Kautsky, Karl 49, 58, 146, 164, 246, 413
- Kecskemeti, Paul 379, 383
- Kehr, Eckhart 263
- Keller, Gottfried 226
- Kellner, Dora 25, 319
- Kellner, Leon 316
- Kiel Okulu 258
- Kierkegaard, Soren 68, 126, 127, 128, 129, 130, 197, 230, 280, 281, 284, 329, 395, 397, 420
- Kirchheimer, Otto 15, 28, 33, 86, 195, 201, 202, 236, 242, 243, 244, 245, 246, 254, 255, 258, 259, 260, 266, 268, 269, 272, 276, 433, 442
- Klages, Ludwig 167, 169
- Kline, George 61, 150
- Koestler, Arthur 66, 314, 358
- Kogon, Eugen 435
- Komarovsky, Mirra 220, 224, 225, 349
- Komintern 57, 265
- Korsch, Hedda 42
- Korsch, Karl 14, 42, 49, 53, 54, 73, 93, 94
- Koyré, Alexander 73, 269

Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 71  
Köln Sosyal Bilimler Araştırma Enstitüsü  
50  
König, René 436  
KPD [Almanya Komünist Partisi] 40, 53,  
54, 85, 450  
Kracauer, Siegfried 26, 63, 65, 127, 325  
Kraus, Karl 66, 67, 293, 333  
Krěnek, Ernst 303, 304, 305, 331, 334  
Krieger, Leonard 272  
Kris, Ernst 179, 198, 356

## L

Lacis, Asja 319  
Lamprecht, Karl 56  
Landsberg, Paul Ludwig 86, 442  
Landauer, Karl 73, 76, 157, 158, 219, 271,  
442  
Lang, Olga 36, 75, 223, 271  
Lasalle, Ferdinand 255  
Laski, Harold 76, 197, 236, 237  
Lasswell, Harold 195, 196, 336  
Lazarsfeld, Paul 37, 82, 196, 198, 199, 219,  
221, 224, 271, 291, 300, 301, 302, 303,  
305, 307, 336, 337, 346, 347, 350, 351,  
353, 354, 360, 367, 378, 389, 430, 435,  
440, 452  
*Lebensphilosophie* [yaşam felsefesi] 102,  
103, 106, 118, 125, 134, 137, 142, 206,  
233  
Le Bon, Gustav 414  
Lederer, Emil 263, 266  
Leibniz 149, 412  
Leichter, Kathe 219  
Leonardo da Vinci 59, 399  
Le Play, Frédéric 76, 210  
Leroy, Maxime 269  
Levenstein, Adolf 199  
Levinson, Daniel J. 366, 371, 372  
Levinson, Maria Hertz 373  
Lewin, Kurt 73  
Librairie Félix Alcan 77, 194, 269  
Lichtheim, George 38, 57, 93, 99, 388, 399  
Likert, Rensis 376  
Lindemann, Hugo 50  
Lipset, S. M. 209, 387  
Locke, John 121, 217, 240  
Löwe, Adolf 68, 69  
Löwenthal, Leo 9, 10, 14, 18, 26, 33, 35, 37,  
54, 57, 58, 63, 64, 68, 71, 72, 73, 75, 76,

77, 78, 80, 89, 97, 126, 127, 150, 151,  
156, 158, 159, 169, 178, 179, 180, 181,  
184, 192, 196, 198, 210, 217, 221, 225,  
226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233,  
236, 247, 248, 254, 258, 262, 263, 271,  
272, 273, 276, 277, 278, 281, 283, 285,  
286, 300, 307, 308, 311, 318, 327, 329,  
337, 338, 339, 340, 343, 344, 345, 346,  
347, 348, 353, 354, 358, 362, 364, 365,  
366, 370, 371, 372, 392, 393, 395, 398,  
403, 407, 410, 412, 415, 420, 427, 429,  
430, 431, 435, 438, 439, 441, 443, 446  
Löwenthal, Richard 248  
Lukács, George 13, 16, 26, 41, 42, 49, 57,  
85, 94, 95, 96, 100, 101, 103, 111, 137,  
139, 152, 226, 279, 280, 281, 284, 286,  
290, 319, 398, 399, 413, 450  
Luxemburg, Rosa 40, 54, 60, 68  
Lynd, Robert 76, 88, 198, 210, 270, 345,  
435

## M

Maccoby, Michael 200  
MacDonald, Dwight 343  
Mach, Ernst 97  
Machiavelli, Nicolo 69, 396, 397  
MacIver, Robert 76, 198, 270, 303, 345, 435  
Mackauer, Wilhelm 271  
Maier, Alice 36, 58, 235, 248, 271, 354,  
429, 437  
Maier, Joseph 434  
Maine, Sir Henry 210, 266  
Malik Verlag 68  
Malinowski, Bronislaw 168, 170  
Mallarmé, Stefan 403  
Mandarinler 50, 446, 447, 448  
Mandelbaum, Kurt 70, 86, 248, 434, 442  
Mandeville, Bernard de 115  
Man, Henrik de 10, 21, 33, 77, 156, 159,  
160, 161, 164, 173, 174, 176, 190, 193,  
209, 224, 225, 226, 230, 232, 233, 256,  
279, 315, 336, 349, 379, 383, 387, 395,  
404  
Mannheim, Karl 51, 68, 75, 103, 123, 124,  
148, 440, 444, 445  
Mann, Heinrich 308  
Mann, Thomas 178, 198, 308, 309, 310,  
352, 445  
Mantıkçı Pozitivistler 121  
Marburg Okulu 70

- Marcuse, Herbert 10, 13, 15, 20, 21, 32, 33, 34, 36, 41, 44, 45, 73, 74, 75, 78, 89, 91, 92, 93, 97, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 126, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 154, 155, 159, 163, 166, 169, 171, 172, 174, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 211, 216, 217, 228, 237, 238, 240, 247, 249, 253, 254, 257, 258, 262, 268, 269, 271, 272, 273, 276, 277, 280, 281, 286, 287, 288, 289, 296, 299, 300, 307, 322, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 356, 380, 394, 398, 401, 402, 404, 405, 411, 413, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 433, 438, 439, 440, 450, 453
- Marcuse, Ludwig 44, 45, 197
- Marksizm 14, 23, 42, 46, 47, 49, 51, 58, 59, 63, 73, 74, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 104, 109, 110, 123, 135, 136, 137, 139, 141, 151, 152, 153, 156, 161, 164, 177, 186, 201, 218, 238, 317, 419, 449, 450
- Marx-Engels Enstitüsü 52, 61
- Marx, Karl 78, 93, 110
- Maslow, Abraham 373
- Massing, Hede 42, 275, 434
- Massing, Paul 36, 42, 82, 200, 236, 273, 274, 275, 276, 347, 352, 353, 354, 366, 370, 434, 440, 441, 442
- materyalizm 59, 93, 96, 97, 109, 113, 146, 169, 318, 448
- Mattick, Paul 55, 59, 60, 87, 247, 424
- Mayakovsky, Vladimir 319
- Mayer, Gustav 47, 48,
- Mayer, Hans 47, 48, 195, 196, 297, 298, 333
- McCarren, Pat 434
- McCloy, John J. 430, 432, 435
- McDougall, W. 215
- McLuhan, Marshall 148
- McWilliams, Joseph E. 370
- Mead, George Herbert 441
- Mead, Margaret 195, 196
- Mehring, Franz 227
- Meng, Heinrich 73, 158
- Mennicke, Karl 68
- Merleau-Ponty, Maurice 96, 135
- Merton, Robert 75, 130, 296, 346, 378
- Meyer, Conrad Ferdinand 226, 227
- Meyer, Gerhard 36, 45, 86, 195, 196, 248, 249, 434
- Meyer, Gladys 36, 77, 156
- Mill, John Stuart 117, 147
- Mitchell, Wesley 88, 279
- Mitscherlich, Alexander 213
- Moeller van den Bruck, Arthur 229
- Moore, G. E. 97, 160, 171, 337, 424
- Morgan, Lewis 167
- Morgenthau, Hans 237
- Morrow, William R. 373
- Mörrike, Eduard 426
- N**
- Nazizm 5, 90, 91, 144, 200, 223, 233, 234, 235, 236, 242, 245, 248, 252, 254, 258, 261, 267, 268
- Negt, Oskar 16, 94, 454
- Nelson, Benjamin 441
- neo-Freudcular 187
- Neuling, Willi 252
- Neumann, Franz 15, 17, 28, 33, 34, 80, 87, 118, 155, 156, 201, 206, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 251, 252, 254, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 347, 433, 440, 453
- Neumann, Sigmund 237
- New School for Social Research [Yeni Toplumsal Araştırmalar Okulu] 89, 433
- Niebuhr, Reinhold 88
- Nietzsche, Friedrich 92, 93, 95, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 116, 125, 131, 182, 197, 207, 280, 286, 305, 340, 342, 398, 407, 408, 420, 425
- Nobel, Nehemiah A. 63, 80, 159, 445
- Novalis 407
- O**
- Oakeshott, Michael 418, 428
- Office of Strategic Services [Stratejik Hizmetler Ofisi - OSS] 146, 271
- Ortega y Gasset, Jose 340
- Ossietszky, Carl von 85

## P

- Pachter, Henry 197, 198  
 Pareto, Vilfredo 217  
 Park, Robert 20, 343  
 Parsons, Talcott 204, 435  
 Patti, Adelina 65  
 Pavlovcu davranışçılık 154  
 Pepper, Claude 272  
 Phelps, George Allison 370  
*Philosophische Hefte* 74, 135  
 Picasso, Pablo 335  
 Pinthus, Kurt 271  
 Piscator Theater 68  
 Platon 126  
 Plekhanov, George 146  
 Poe, Edgar Allen 442  
 Polgar, Alfred 308  
 Pollock, Friedrich 12, 17, 27, 28, 34, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 53, 54, 58, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 97, 98, 126, 152, 153, 156, 184, 194, 195, 196, 197, 200, 202, 211, 221, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 276, 309, 313, 314, 315, 347, 353, 354, 372, 384, 387, 392, 397, 429, 432, 437, 440, 451  
 Popper, Karl 102  
 pozitivism 102, 121, 122, 150, 151, 329  
 pragmatizm 121, 150, 151  
 Praksis 40, 125  
 Proust, Marcel 280, 284, 285, 324, 330  
 psikanaliz 73, 104, 158, 161, 164, 173, 177, 388, 411, 449

## R

- rasyonellik 120, 205, 259, 294, 391, 407, 428  
 Rathenau, Walter 79  
 Reich, Wilhelm 40, 73, 154, 155, 163, 166, 168, 186, 191, 228, 244, 300, 373, 431  
 Reik, Theodor 161, 162  
 Renner, Karl 66  
 Richter, Werner 432, 436  
 Rickert, Heinrich 321  
 Rieff, Philip 155  
 Rienzi, Cola di 116, 370  
 Riesman, David 343, 344, 451  
 Rigaudias-Weiss, Hilde 52  
 Ringer, Fritz 38, 50, 417, 418, 446, 447, 448

- Robinson, Paul 185, 422  
 Rockefeller Foundation 223, 351  
 Rockle, Franz 436  
 Rokeach, Milton 387  
 Romantikler 226  
 Rosenberg, Alfred 234, 343  
 Rosenzweig, Franz 63, 159  
 Rousseau, J. J. 126, 203, 217, 232, 241, 427  
 Rumney, Jay 194, 219, 220  
 Rusche, George 86, 244  
 Russell, Bertrand 24, 25, 164  
 Ryazanov, David 52, 61  
 Rychner, Max 283, 317

## S-Ş

- Sachs, Hanns 161  
 Saint-Simonians 481  
 Salomon-Delatour, Gottfried 325  
 Salzberger, Georg 159  
 Sanford, R. Nevitt 366, 371, 372, 374  
 Sartre, Jean-Paul 96, 135, 185, 279, 343, 373, 420, 421, 422, 423  
 Savonarola 116, 370  
 Scelle, Georges 76, 313  
 Schaar, John 160, 173, 203  
 Schachtel, Ernst 36, 76, 199, 219, 220, 221, 375  
 Schardt, Alois 271  
 Scheler, Max 33, 50, 67, 70, 106, 113, 142, 242, 258, 418  
 Schiller 52, 287, 440  
 Schlesinger, Rose (K. A. Wittfogel) 56, 62  
 Schlesinger, Rudolf 62  
 Schmidt, Alfred 16, 32, 36, 97, 99, 101, 135, 136, 255, 281, 393, 409, 437, 454  
 Schmitt, Carl 15, 202, 207, 208, 239, 242, 243, 244, 420  
 Schmückle, Karl 42  
 Schoen, Ernst 324  
 Scholem, Gershom 33, 178, 183, 280, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 402, 404  
 Schopenhauer, Arthur 70, 95, 96, 97, 102, 183, 197, 308, 426  
 Schopenhauer Gesellschaft [Schopenhauer Topluluğu] 97  
 Schorske, Carl 40, 272  
 Schönberg, Arnold 18, 66, 67, 134, 282, 292, 293, 294, 295, 299, 303, 309, 310, 331, 340, 436, 439

Schultz, Franz 323  
Schücking, Levin 226  
Scott, Walter 279  
Seiber, Mátyás 296  
Sekles, Bernhard 66  
Sheatsley, Paul B. 356, 359, 378, 379  
Shils, Edward 340, 383, 384, 385, 386, 440  
Shotwell, James T. 435  
Siepmann, Charles A., Simon, Ernst 336  
Sigmund, Freud 157, 173, 190, 213, 237, 414  
Simon, Hans 63, 237  
Simpson, George 303, 336, 414  
Sinzheimer, Hugo 481  
Siyonizm 79, 316, 364  
Slawson, John 348, 367, 431  
Smend, Rudolf 94, 95, 125, 242  
Sombart, Werner 51  
Sorel, Georges 94, 217  
Sorge, Christiane 47  
Sorge, Richard 42, 47, 53  
Sosyalist Gerçekcilik 481  
Sosyalist Parti (SPD) 40, 52, 53, 55, 85, 237, 242, 243, 245, 246  
Soudek, Joseph 249, 271  
Soziologische Verlagsanstalt 68  
Spann, Othmar 70  
Speier, Hans 222  
Spengler, Oswald 98, 284  
Spielhagen, Friedrich 226  
Spinoza 160, 241  
Stahl, Friedrich Julius 144, 217  
Stanton, Frank 300, 305, 337  
Steffens, Lincoln 274  
Steiner, George 278, 279, 317  
Stendhal 227, 286  
Sternberg, Fritz 60, 196  
Sternheim, Andries 76, 86, 194, 210, 219, 271, 442  
Steuermann, Eduard 66  
Stimer, Max 481  
Story, G. R. 47  
Storfer, A., J. 162  
Strauss, Richard 295  
Stravinsky, Igor 19, 33, 292, 293, 294, 295, 310  
Strindberg, August 213  
Suabiyalı aşırı dindarlık 403  
Sullivan, Harry Stack 174  
Swede, Oscar H. 51, 52

Sweezy, Paul 77  
Szabo, Ervin 94  
şeyleşme 110, 411, 412, 423

## T

Tarde, Gabriel 414  
tarihsellik 135, 136, 163, 414  
Tawney, R. H. 75, 76  
teori ve pratik 11  
Therborn, Goran 395, 398, 413, 451  
Thomas, Albert 19, 70, 86, 178, 198, 241, 308, 309, 310, 311, 352, 370, 445  
Thomasçılık 419  
Thomas, Martin Luther 311, 370  
Thurstone, L. L. 376  
Tiedemann, Rolf 315, 319, 320, 321, 332, 333  
Tillich, Paul 67, 68, 69, 75, 76, 77, 127, 146, 270, 435  
Tocqueville, Alexis de 343  
Toller, Ernst 446  
Toplumsal Araştırmalar Derneği  
[*Gesellschaft für Sozialforschung*] 47, 270, 474  
Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü  
(Enstitü) 10, 11, 17, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 96, 106, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 130, 134, 135, 138, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 169, 171, 173, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 256, 258, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 281, 283, 284, 286, 288, 289, 296, 298, 300, 301, 303, 307, 308, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 321, 323, 325, 326, 327, 330, 331, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344,

- 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353,  
354, 355, 357, 358, 359, 360, 365, 366,  
367, 370, 371, 372, 374, 380, 382, 383,  
384, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393,  
394, 395, 397, 398, 405, 406, 407, 410,  
413, 414, 417, 420, 423, 427, 428, 429,  
430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437,  
438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445,  
446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453,  
454
- Tönnies, Ferdinand 196  
Treves, Paolo 234  
Tucholsky, Kurt 446, 450  
Tugan-Baranovski, M. J. 60
- U
- Uluslararası Çalışma Örgütü 70
- V
- Valéry, Paul 284, 285, 448  
varoluşçuluk 142, 207, 208, 209, 240  
Veblen, Thorstein 111, 288, 290  
Vico, Giambattista 69, 104, 148, 396, 397,  
413  
Vierkandt, Alfred 215  
Viyana Çevresi 121, 122, 452  
Vogt, Karl 109  
Von Stein, Lorenz 144
- W
- Wagner, Richard 33, 105, 225, 300, 307,  
308, 309  
Webb, Sidney 76  
Weber, Alfred 21, 33, 38, 95, 111, 148,  
204, 205, 281, 282, 388, 399, 400, 439,  
447  
Webern, Anton von 293  
Weil, Anne 219  
Weil, Felix J. 36, 41  
Weil, Hermann 27, 41, 46, 68, 77, 83, 22  
Weil, Kate 42  
Weill, Kurt 294  
Weimar Almanya'sı 81  
Wellmer, Albrecht 16, 36, 146, 398, 454  
Wertheimer, Max 222  
Wiese, Leopold von 50, 71, 72, 436  
Wilson, Edmund 228, 279  
Wittfogel, Karl August 36, 42, 53, 55, 56,  
57, 59, 62, 63, 71, 73, 75, 79, 88, 89,  
221, 223, 224, 238, 246, 249, 271, 274,  
275, 281, 434, 435, 442, 453  
Wolfers, Arnold 237  
Wyneken, Gustav 316
- Y
- yabancılaşma 24, 29, 159, 160, 175, 215,  
297, 341, 358, 398, 426  
yeni-Kantçılar 70  
Yeni Nesnellik (Neue Sachlichkeit) 49,  
294, 436  
Yeni Sol 10, 12, 13, 22, 23, 30, 41, 450
- Z
- Zetkin, Clara 42  
Zetkin, Konstantin 42  
Zilsel, Edgar 196, 271  
Zimmerman, Charles 353  
Zola, Emile 227, 279



Karanlık ile aydınlık arasındaki savaş, insan denilen varlık var olduğu sürece devam edecektir. Karanlığa rağmen varolma çabaları ise, aydınlığa duyulan inanç ve umutla başarıya ulaşır. Institut für Sozialforschung [Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü], bilinen adıyla Frankfurt Okulu, karanlık bir çağa girilmeden ortaya çıkmış ve karanlık çağın içerisinde varlığını, teorik çalışmalarıyla ayakta tutmayı başarabilmiştir.

Enstitü, kendinden önceki sistemleri, filozofları, felsefi gelenekleri ve teorileri eleştirmek suretiyle ilerleyen, Hegelci ve Marksist kökenlerine bağlı olarak diyalektik bir yöntem sunan Eleştirel Teori'yi geliştirmiştir. Dönemin sorunlarına duyarsız kalmamış, felsefeden sanata, edebiyata, sosyolojiye ve ekonomiye kadar farklı alanlarda disiplinler arası araştırmalar yapmıştır. Marksizmi psikanalizle bütünleştirmek suretiyle dönemin "otorite" anlayışını ve "otoriter" kişilik tiplerini analiz etmiş ve böylece o zamana göre radikal olarak nitelendirilebilecek bir çalışma ortaya koymuştur.

Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Enstitü'nün bir türlü üyesi olamayan ama çalışmalarıyla katkı sunan Benjamin gibi Enstitü'ye mal olmuş isimlerin yanı sıra, Lukács, Gramsci, Bloch, Sartre, Merleau-Ponty gibi öznelciler, kariyerlerinin ilk yıllarında Enstitü'nün çalışmalarında etkili olmuştur. Eleştirel bir yolla ilerleyen Enstitü, yirminci yüzyıl felsefelerini eleştirmiş, varoluş felsefesinden yaşam felsefesine, fenomenolojiye kadar birçok felsefi alana el atmıştır.

Bilimsel ve akademik araştırmaların merkezi olması gereken üniversitelerin, gittikçe bu hedeflerin dışına çıktığı bir çağda, Enstitü üzerine derin tarihsel ve teorik bir inceleme sunan bu çalışma, bilhassa sosyal bilimler alanındaki araştırmaların ideal yapısını gözler önüne seriyor. Ekonomik anlamda bağımsız bir yapıya sahip olan Enstitü, Marksizmin yeniden yorumlanması ve eleştirilmesiyle, disiplinler arası araştırmalarla, toplum ve kültür eleştirileriyle, aslında üniversitelerin nasıl olması gerektiğini gösteriyor bize. Elinizdeki bu çalışma diyalektik imgelerle dolu bir serüveni bütünlüklü tarihsel ve felsefi bir tarzda açıklayarak, Enstitü'nün çalışmalarına gerçek değerini bir nebze de olsa verme çabasıdadır. Avrupa'dan Atlantik'in öte tarafına kadar uzanan Eleştirel Teori, gücünü hâlâ eleştirel bir teoriye duyduğumuz ihtiyaçtan ve bize öğreteceği daha çok şeyin olduğunu gösteren tarihinden almaktadır.



AYRINTI • "AĞIR" KİTAPLAR

ISBN: 978-975-539-945-4



9 789755 399454

35 TL