

## Eleştirel Teori

Alm. Kritische Theorie. – Ar. nazariya an-naqdiya. – Fr. théorie critique. – İng. Critical Theory. – İsp. teoría crítica. – Rus. kritičeskaja teoriya. – Çince: pipanlilun 批判理论

I. Toplumun Eleştirel Teorisi özgürleşimci bir sosyal felsefedir. 19. yüzyılın ortasından bugüne kadar burjuva-kapitalist toplumların praksis biçimlerinin analizini ve eleştirisinin yanı sıra akıl ve rasyonalite tiplerini tek bir düşünce akımında bir araya getirmeye çalışır. Onun birleştirici noktası, meta üreten toplumların temeli olan, değer biçimi analizinden türetilen değer yasasının MARXçı teorisisidir. Bu teori aynı zamanda siyasal iktisadın eleştirisidir, yani bu bilimin, sosyal ve ideolojik sonuçlarıyla birlikte değer biçimini açıklama kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir. Max HORKHEIMER, Herbert MARCUSE ve Theodor W. ADORNO için toplum, bu bağlamda, diğer temel kavramlar (bütünlük, mübadele, öz-koruma, özdeşlik v. d. gibi) silsilesinden ve bu kavramların gerçeklik içeriğinin aydınlatılmasından sistematik olarak türetilen bir kavram olarak teorinin nesnesidir. Toplum aynı zamanda, onun gerçekte var olan biçiminin, olanaklı biçimiyle ölçülmesi anlamında eleştirinin nesnesidir.

Teori ve eleştiriyi birbirine bağlayan düşünce hareketi incelenen toplumsal biçim(ler)in karşıtlıklarının kavranışını sağlar ve onun radikal dönüşümün potansiyel öznelerine dair soruyu sorar. Horkheimer'ın anlayışına göre Eleştirel Teori "sadece yaşanan zamanın tarihsel sürecini dıştan betimlemeyen,

daha çok gerçekten kavrayan ve böylece o dönemin gerçek mücadelelerine etkide bulunarak dönüştürücü güç haline gelen bir teoridir" (SCHMIDT 1968/1979, 13 ve devamı). İnsani ve sosyal yeniden üretime akılcı bir biçimde hâkim olma projesinin gitgide ütopyik bir karaktere büründüğü, sınıflı toplumlardaki dönüşümler, onların dünya savaşları ve yok edici taşkınlıkları bu mücadelelerin gerçekleştiği sahnedir.

Eleştirel Teori'nin temeli, yaklaşık 1940'lı yılların ortasına kadar, tarihsel materyalizmdir. Onu diğer (doğa ve tinsel bilimsel) teori tiplerinden ayırt eden şey onun iki biçimli düşünümüdür: kendi kendisini, tarihsel oluşum koşullarını konu eder ve kendisinin şimdiki ve gelecekteki "siyasal pratiğini, bilinçli bir biçimde, var olan kurulu düzeni kökten değiştirmeye yönelir" (HABERMAS 1971,10).

Horkheimer ilk olarak Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün dogmatik olmayan toplum teorisinin temeli olarak, "sona ermemiş diyalektiğin" geçerli olduğu bir "materyalizm" olarak nitelemekteydi (GS [Gesammelte Schriften/Toplu Yazılar] 3, 291). 1937'de HORKHEIMER teori projesini, bir yandan otoriter sosyalizmle arasına sınır koymak ve diğer yandan sürgün yıllarındaki antikomünist koşulların Enstitü'nün çalışmasına zararı olacak laflardan korumak için, ("geleneksel" olandan farklı olarak) "eleştirel teori" adını ortaya attı. Bugün "eleştirel teori", "Batı Marksizmi"nin (MERLEAU-PONTY 1955; ANDERSON 1978) birçok farklı biçimi için kullanılan bir ad haline geldi. Yazılım biçimi olarak "Eleştirel Teori" seçildiğinde, genel olarak HORKHEIMER'ın "Frankfurt Okulu"

söz konusu edilir.

1. Eleştirel Teori, bilimsel bilginin yapısının içinde bulunduğu üretim ilişkileri ve üretim güçlerine bağlı olduğu ve onlarla birlikte kendisinin de dönüştüğünden yola çıkar. “Hem, yeni keşfedilmiş olgusal bağintıların mevcut bilginin yeniden biçimlendirilmesi açısından verimliliği, hem de onların olgular üzerine uygulanışı, saf mantıksal ya da yöntembilgisel unsurlara dayanmayan, her defasında sadece gerçek toplumsal süreçlerle bağintı içinde anlaşılmaları gereken belirlemelerdir.” (HORKHEIMER 2005, 344-345) Bu nedenle teori, analitik-doğa bilimsel paradigmada olduğu gibi mantıksal-zamansız genel geçerliliği ve noksansızlığı/tamlığı hedefleyen, kanıtlanmış yasa önermelerinin sistemi olarak anlaşılır. Ama öte yandan o, tümdengelsel-yasalığa dair önermelerden, ifadelerden kararlı bir biçimde feragat eden hermeneutik paradigmada olduğu gibi, anlamlı yapıların ve karşılıklı ilişkilerin içkin yorumu olarak da anlaşılır. Eleştirel Teori mevcut sosyal gerçekliğin dönüşüm gerekliliği ve olanaklılığı düşüncesi ışığında bağintılandırılan “temel yasaların”, “eğilimlerin” ve “çatışkılarının” (ADORNO, GS 8, 356, 357) kavramsal yeniden inşalarından oluşan bir bağlamdır.

Eleştirel Teori'nin yaratıcıları ve ulaşmak istenilen alıcıları şunu deneyimlemiş ve kavramışlardı: “bu dünya onların değil, sermayenin dünyasıdır” (HORKHEIMER 2005, 356). Onlar özgürleşimci eylem perspektifinden betimleyici-açıklayıcı temel kavramları anlayıcı-değerlendirici kavramlarla sağlam bir biçimde ilişkilendirebilirler. Reel diyalektik açıdan “içinde üretim süreçlerinin gerçekleştiği toplumsal önkoşullar bütünü” (MEW [Marx-

Engels-Werke] 25, 206) karakterize eden çatışkılarını incelerler. Bununla yapılmak istenen “toplumsal bütünü ikiye bölünmüş niteliği”ni “bilinçli bir çelişki” olarak formüle edebilmektir: “eleştirel tutumun özneli (...) mevcut iktisat tarzını ve bu tarz üzerine kurulu tüm bir kültürü insan emeğinin ürünü olarak görür (...) kendilerini bu bütünlükle özdeşleştirirler (...); bu onların kendi dünyasıdır. Aynı zamanda savaşıma ve baskıya dayanan kültür biçimleri, bütünlüklü öz bilinçli bir istencin kanıtları olmadıkları için, bu toplumun insan dışı doğa süreçleriyle, salt mekanizmalarla kıyaslanabileceğini deneyimlerler” (HORKHEIMER, 2005:356).

Eleştirel Teori'nin paradigması yaşanan her dönem için farklı varyantlarda ortaya konuldu ve değiştirildi. Bu arada zamanla, her defasında güçlü bir biçimde iki boyuttan birini odağına alan, ama yine de diyalektik bir betimlemeyle birbiriyle ilişkilendirilebilecek, öznellik anlayışındaki farklılık açık bir hale geldi. Şöyle ki, ya özgürleşimci olan toplumsal bir bütünlüklü öznenin kuruluş koşullarına dair soru ortaya atıldı ya da başarısız olgusal olmayan bir biçimde öncelenen, bloke olmuş eleştiri için normatif temel sunan, öznelarasılığın toplumsal koşulları yeniden inşa edildi.

2. Eleştirel Teori'nin toplumsal bir toplam özne [Gesamtsubjekt] kavramına yönelik tipi içinde ilkin iki varyant ayırımına gidilebilir: zorunlu ve gerçekleşmeyen devrim teorisi.

2.1 MARX'a göre burjuva toplumunda pratik aklın sosyal açıdan gerçekleşmesinin önünü kapitalist üretim tarzının yapısı ve ilineklere [Epiphänomene] kesmektedir: genelleşmiş meta biçimi ve onun fetişizmi, toplumsal olarak üretilen artık ürünün özel [mülkiyet tarafından]

el konulması, devlet tahakkümü ve yabancılaşıma. Devrimci bir özgürleşim insan türünün güçlerini kalıcı bir şekilde edimselleştirmelidir: “Oluşum bağlamının düşünümü ve kullanım bağlamının öncelenmesiyle” teori burada kendisini o “bütünüleyici baskı bağlamının” direngen bir bileşeni olarak anlar – “bu bağlamı olası bir aşma, ortadan kaldırma perspektifiyle” (HABERMAS 1971, 9), pratikte bu aşmanın yolunu açmak için, analiz eder.

MARX kurtuluşu tarih felsefesi açısından bir tür öznesinin –kendisinin kullanmadığı bir terimdir bu– ortaya çıkışı olarak tasarlar. Bu özne “üretici güçler ve üretim ilişkileri”nin bağlantısının son antagonist biçimiyle, yani “burjuva toplumu”yla, şimdiye kadarki tarihi, aslında henüz “insan toplumunun tarih öncesi” (MEW 13, 9) olan tarihi arkasında bırakabilecektir. “Modern endüstri” “dünya pazarını oluşturdu” ve küresel iletişime karada ve suda “ölçülemeyecek bir gelişim verdi” (MEW 4, 463). Toplumsal taşıyıcısı, “modern burjuvazi”, “üretim ve ulaşım tarzlarında bir dizi köklü dönüşümün (...) ürünüdür” (464). Marx onu dünya çapında diğer tikel öznelerin dışlanması ya da boyun eğmesi ve sömürüsüyle kendini inşa eden tikel bir toplumsal özne olarak betimler. “O [burjuvazi] bütün uluslara, eğer yok olmak istemiyorlarsa, burjuvazinin üretim tarzını benimsenmelerini dayatır; onları uygarlık denilen şeyi kendilerinde uygulamaya zorlar (...). Sözüün kısası, kendi imgesine uygun bir dünya yaratır.” (466) Ama bu sosyal tikel öznelerden biri, proletarya, özel konumundan dolayı küresel bir toplam özne olma eğilimine sahiptir. Marx’a göre bu yol oraya, bilindiği gibi, ancak sosyal bir devrim üzerinden gider. Üretim ve mülkiyet ilişkileri, krize yol açan “aşırı üretim salgını”yla, üretici güçlerin daha

da gelişmesi önünde “engel” haline gelirler (468). Siyasal sınıf mücadeleleri tarafında ortaya çıkacak olan proletarya devrimi toplumun büyük çoğunluğunun sürekli olarak karşı karşıya kaldığı sefaleti ortadan kaldıracaktır: Burjuvazinin “devrilişi” “ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır” (474).

2.2 Lakin devrimci bir ‘tür öznesi’nin kesinliği ve beklentisi kısa zaman içinde oldukça kuşkulu bir hale geldi. Dünya çapında devrimci bir kalkışma gerçekleşmedi. Sovyetler Birliği’ndeki Bolşevik diktatörlük özgürleşim fırsatını elden kaçırdığı ya da ona engel olduğu, –en azından iç tartışmalarda– Sovyet projesini onun burjuva eleştirmenlerine karşı savunanlar, örneğin HORKHEIMER ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nün sonraki yıllarındaki iktisat bilimcisi, Karl KORSCH ve Georg LUKÁCS ile yakın kontağı olan Friedrich POLLOCK, tarafından da inkâr edilmedi. Korsch ve Lukács, zorunlu olarak özgür bir komünist topluma götürecektir olan toplumsal hareket yasalarından yola çıkan Karl KAUTSKY’nin Marksist ortodoksisinin praksis kavramını eleştiriyorlardı.

LUKÁCS’a göre bireysel ve kolektif olanaklara toplumsal ket vuruş, meta mübadelesinin gizli öz yasalılığı üzerine eleştirel düşünsemede bulunulmadığı için ortaya çıkar. Kendi emeğinin ürünlerine yabancılaşıma, işçileri artan bir biçimde toplumsal bütünden yabancılaştırmakta ve onları, proletarya olarak birleşen, toplum eleştirisinin adresi ve taşıyıcıları haline getirdiği gibi aynı zamanda devrimci dönüşümün öznesi de yapar. Ama bu (Sovyet parti diktatörlüğünün objektivizminde olduğu gibi) belirlenmiş bir sürecin doğa yasası karakteri taşıyan bir

ögesi değil, daha çok tarihsel bir öznedir. Ama öte yandan LUKÁCS proleter devrimin kaçınılmazlığına dair düşüncesini hâlâ sürdürür. KORSCH gibi o da, devrim konseptinin yerine tedrici olarak sosyal adalete götüreceği olan bir evrim anlayışını koyan revizyonist teorileri eleştirir. Lukács'ın “şeyleşme” kavramı, –Tarih ve Sınıf Bilinci’nde Marx’ın fetiş analizi ile bağlantı içinde geliştirilen ekonomik olarak belirlenmiş toplumsallaşma analizi– 20. yüzyıl Eleştirel Teori’si için anahtar bir kavramdır. O sadece metaya dönüşen canlı emek gücünün nesnelleşmesi değil, aynı zamanda –modernitenin rasyonellik teorisine eleştirel yaklaşımın bir ifadesi olarak– ekonomik olarak rasyonaliteye indirgenen, kendisini tarihte geliştiren aklın indirgenişi anlamına da gelir.

2.3 1930’ların Eleştirel Teorisi Birinci Dünya Savaşı sonunda Almanya’daki devrimin başarısızlığı deneyimini ve birçok işçinin Nazi propagandasının peşine takılmasındaki istekliliğini irdeliyordu. “Mağdur olanların neden kendi öz çıkarlarının aleyhine eylemde bulduklarına ve toplumsal iktidar sahiplerine, kitle sefaletinin sorumlularına karşı olması gerekirken mücadelelerini neden daha çok birbirleriyle yaptıklarına ve ayrıca parti Marksizminin neden meşrulaştırma ideolojisi olarak yozlaştığına dair açıklama çabalarına giriyiliyordu.” (SCHMID NOERR 1997, 120) HORKHEIMER MARX’ın “toplumsal özerklik boyutunu içeren, insanlığın özne olarak kuruluşu düşüncesine” (SCHILLER 1993, 171) bağlılığını sürdürür. Eleştirel Teori hâlâ bir analiz aracı ve kökten dönüşümün harekete geçiricisi olarak bir birlik olarak kavranır;

ama HORKHEIMER onu, FROMM ve MARCUSE ile yakın çalışma içinde, problematik toplumsal toplam öznenin teorisi olarak yeni bir biçimde temellendirir. Özgürleşimci bir teorinin alıcılarında ve baş aktörlerinde, politik-tarafağir bir örgüt sorununun yerini direnişin kendiliğinden duruşu alır. HORKHEIMER “sınıf egemenliğinin” ya da “toplumsal haksızlığın ortadan kaldırılmasına dair yönelimi” (GS 4, 216) pratikte “eleştirel tutum”u (180, dipnot 14) dayanak alan Eleştirel Teori’nin temellendirme mercii olarak adlandırır. O bunu, tarihsel materyalizmde olduğu gibi, müdahil eleştirinin teorik-pratik tutumu olarak düşünür: acil dönüştürme ihtiyacı ve somut dönüştürülebilirlik olmadan Eleştirel Teori gelişemez, ama Eleştirel Teori olmadan da bunun pratik olarak bir biçime bürünmesi gerçekleşmez. Bununla beraber Horkheimer’daki “eleştirel tutum” konseptinin kolektif siyasal eylem mi yoksa tek tek bireylerin yaşam dünyasal eylemine mi dair olduğu açık bir şey olarak kalır (HONNETH 1994, 69 ve devamı). Eleştirel Teori’nin teori modeli, KORSCH’a göre 20. yüzyılın Marksist teorisinin içine düştüğü, ikilemi arkasında bırakmalıydı: MARX’ın holist praksis yönelimi, “sosyal devrimin birleşik teorisi”, burjuva praksisinin ve onun ideolojik biçimlerinin her seferinde belli parçalarını eleştiren, “yalıtılmış, diğerleri ile bağımsız olarak yan yana duran tekil bilimler” silsilesine parçalanmıştı (KORSCH, 1923/1966, 101). Reformizm radikal bir “bütünsel sosyal devrim teorisi” yöneliminden vazgeçerken, ortodoks yaklaşım böyle bir teoriyi tarihsel değişikliklere uygun bir biçimde değiştirme ve geliştirmegerekliğini yadsıtmaktaydı (104 ve devamı). İşte tam

da bunu Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü gerçekleştirmeye çalışıyordu. Toplum teorisini sosyal bilimsel ampirik çalışma ve genel olarak disiplinler arası bilimsel bir yaklaşımla bağlantı aracılığıyla, bağımlı insanların bağımlılıklarının sosyal koşullarını, onları kökten değiştirmeye çabalamaktansa, neden pekiştirdikleri anlaşılacak isteniyordu. Enstitü, (büyük oranda ampirik olarak desteklenen) aktüel bilimsel ve kültürel ideoloji oluşumlarına, medya içerikleri ve kullanımına ilişkin araştırmalarda ve de aile içi ve sosyal otoriteye ilişkin sorunlarda, felsefe, sosyoloji, toplum ve kültür bilimlerini analitik sosyal psikolojiyle birleştiriyordu; bu da geç burjuva ve burjuvazi sonrası “sosyal bütünleşme mekanizmalarını” (MÜLLER-DOOHM 2008, 51) betimlenebilir kılacak “ideoloji, otorite ve medya araştırmalarının bir kombinasyonuna” (49 ve devamı) götürecekti. Amaç, toplumsal bütünleşmenin geç burjuva yapılanmalarını ve işlevlerini, aynı zamanda bunların otoriter toplum için karakteristik olanlarını belirlemektir.

HORKHEIMER’a göre birçok insanın eylemi “bilgi” tarafından değil, daha çok “güdü hareketini” bilinçaltında yöneten, “irrasyonel, baskıcı bir biçimde insanları yönlendiren güçler” tarafından belirlenir (GS 3, 59). Erich FROMM bu bağlamda, liberal demokratik bir devletten otoriter devlete geçişte geç burjuva erkinin bütünleştirici gücünün ampirik bulgularını belgeleyen, “otoriteye bağlı karakter”in analitik bir teorisini geliştirdi. Bu karakter tipinin “sado-mazoşizmi başat güdü yapısı olarak üreten bir topluma” ait olduğunu söylüyordu; bu sado-mazoşizm kendisini, savunmasız olanlara ve ezilenlere karşı

saldırganlık ve aynı zamanda güçlü olanlara duyulan sempati aracılığıyla gösterir (1936/1987, 115).

2.4 Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nde Eleştirel Teori başlangıcından itibaren aynı zamanda eleştirel bir kültür teorisi olmuştur. MARCUSE 1937’de burjuva kültüründeki ideolojik-olumlayıcı ve eleştirel-önceleyici momentlerin diyalektiğini irdeliyordu (MARCUSE Schriften 3, 186-226). ADORNO kültür işletmesinin ideoloji eleştirisinde bireysel tüketim tarzlarının genel üretim ilişkilerine dayandığını çıkış noktası olarak alır, ama onlar son olgular olarak anlaşılmalıdır, onlar daha çok toplumsal bütüne bağlıdır. Adorno’ya göre, endüstrileşen kitle kültürünün alımlayıcıları kendi ürünlerine ve deneyim biçimlerine büyük oranda yabancılaşmıştır. Kısmen baskı altında kısmen de gönüllü olarak uyum sağlayan “bireysellikten feragat”-uyum göstermenin, diğerleriyle birlikte hareket etmenin ödülü olarak- “değişim değerinin duygusal sahiplenilmesini” beraberinde getirir (ADORNO 1938, 332). Fetişist müzik dinleyicisi ve sadomazoşist karakterin birbirlerine yakın akrabalığı olan sosyal tipler olduğunu söyler. Bu da “mazoşist kitle kültürü”nün “teknelci” üretim tarzının “zorunlu bir görünümü” olduğunu gösterir (a. y.).

BENJAMIN’in, bu dönemdeki Enstitü’nün temel tartışma sürecine dışarıdan verimlilik sağlayan, kitlelerin medyatik öz bilgisi ve “anamnetik dayanışma” (BRUMLIK 1998, 1152) üzerine düşünceleri başka bir yol izler. Bu düşünceler estetiğin aydınlatıcı politikleşmesini hedeflemekteydi – bu politikleşme yardımıyla bir “kitle” dağınık seyirci [rolünden kurtularak] kendisinin sosyal özerkliği için koşul olan, iletişimsel

ve medyatik olarak eylem yeteneği elde edebilecekti. BENJAMIN'in materyalist iletişim teorisi, eleştirel müdahaleleri belleğe ve anımsamaya geri dönüşle kurar: Geçmişte kalanın potansiyeli güncel olanla, şimdi olanla bağlantı içine sokulmalıdır. "Tarihin sürekliliğini kırabilecek olan" devrimci bir "atlayış" (BENJAMIN GS I.2, 701) ile geçmişte olanın ve şimdi olanın kurtarılması fikri kendini somutlaştırmalıdır. Devrimci kültür bilinci, geleneğin yabancılaşmış içeriklerini inatla yeniden ele geçirmek ve yabancılaştırma yöntemiyle, tabiri caizse, tekrar özüne getirmek çabasında ortaya çıkar. MARX "devrimler tarihin lokomotifidir" (MEW 7, 85) saptamasını yaparken, Benjamin gerçi lokomotifin "kitlelere biçim veren" bir "ulaşım aracı" (BENJAMIN GS V.2, 744) olduğunu kabul ediyordu, ama metafora negatif tarih felsefesini bir yön değişikliği veriyordu: "Belki de devrimler bu trende yolculuk eden insan soyunun imdat frenini çekmesidir." (GS I.3, 1232) BENJAMIN'in ilgisi özellikle kolektif alımlama ve yoğun çalışmaya dayalı sanat biçimlerine yönelikti, yani tiyatro ve filme. BRECHT'in epik tiyatrosunda artık bir ikinci, kurgusal gerçeklik inşa edilmemekte, daha çok "gerçek olanın öğeleri bir deney düzeni anlamında" (GS II.2, 522) ele alınmaktaydı. Filmde, "toplumsal dönüşümlerde" ortaya çıkan "algı aracındaki değişiklik" (GS VII.1, 354; karşı. Kramer 2003, 79), radikal biçimde değişen işleviyle yeni teknik sanat biçimi olarak kristalleşir. O, estetik özerkliği ortadan kaldırır ve oluşum içindeki şehirli izleyicilerin sosyal özerkliğini hazırlar. "İmgede, (...) yeniden üretimde nesneye sahip olma" "tutkulu isteği", "ihtiyacı", (GS VII.1, 355) kitlelerin yeni sosyal

aktör olarak kuruluşunun bir parçasıdır. Yenilikçi tiyatro ve film deneyimleri, BENJAMIN'in başka bir bağlamda "oyun" olarak nitelendiği, kitlenin "kendisini ergin olma anına hazırlamasına" katkıda bulunur (GS IV.1, 434; karşı. Wizisla 2002, 674 ve devamı). Yeni teknikçe yeniden üretilen medya resimleri, imgeleri büyük şehir insan kolektiflerinin algı tarzlarını devrimci bir biçimde değiştirir. Benjamin "teknik" kompleksinin, tarih dışı doğa bilimsel dünya anlayışındaki –sadece 19. yüzyılın ilerleme sarhoşu burjuvazisinin değil, aynı zamanda sosyal demokrasinin özgürleşimci eğitim çabalarının da etkisi altında kalan– pozitivist konumlandırılmasından kurtarır. 19. yüzyıl burjuva toplumunda "teknikğin başarısız alımlanmasının" arkasında yatan şey "teknikğin bu topluma sadece meta üretimi için hizmet etmesidir." (GS II.1, 475) Benjamin'in eleştirel teknik teorisi, yeni "kitle medyası"nda kitlenin kendini fark etmesine ve kendisi üzerine güç sahibi olabileceğine ilişkin, medya teorisi düşüncelerine dayanır. Bunun ön koşulu ise, gelenekle aktarılanı tahrip eden ve doğayı teknik olarak üreten, radikal teknik-endüstriyel yeniliktir. Buna eşlik eden yabancılaşmaya, yani insanlığın fabrika aygıtlarına terk edilmesinin karşısına, film, sinema oyuncusunun insanlığın görülebilir ve sınılanabilir tekrardan kazanılışını koyar; sinema oyuncuları sadece film stüdyosu aygıtları karşısında başarı sağlamakla kalmazlar, aynı zamanda "onları zaferleri için kendi hizmetlerine sokarlar" (GS VII. 1, 365). "Kendi kendine yabancılaşmanın" bu "oldukça verimli değerlendirilmesi" görüntü/ımge aracına yönelik olağanüstü bir ilgi uyandırır – "öz bilince ve dolayısıyla sınıf bilincine dair bir ilgi" (372). "Yeni, tarihsel olarak biricik kolektif" aracılığıyla,

en yeni düzeydeki teknik üretim güçlerinin özgürleştirici potansiyeline devrimci el koyuş, “insanların iş angaryasından kurtuluşunu” ve “doğal temel güçlerle” oyun benzeri bir ilişkinin kurulmasını hedefler (360, dipnot).

Yeni medya aracılığıyla önemli ölçüde genişletilen bireysel “oyun/hareket alanı”nın [Spiel-Raum] (369, 10. dipnot) ve haz alma ve eleştiri yetisinin birlikte rol aldığı izleme ve deneyimleme arzusunun yanına BENJAMIN “imge alanını” koyar. Bu onda “politik eylem alanı”na (GS II.1, 309) ilişkin bir metafordur. Dayanışma içinde birbiriyle iletişim halindeki bireylerden oluşan devrimci bir kitlenin kendiliğinden-canlı “gevşeme” eğilimi yeni medyanın “kapalist sömürüsü” aracılığıyla film endüstrisi tarafından bloke edilir. Bu endüstri, yıldız kültü ve ödeme gücü olan izleyiciler sayesinde kitleyi manipüle eder. Burjuvazinin kültür eleştirisi ideologlarının düzenin tehlikeli bir tehdidine indirgedikleri kitleyi kompakt bir blok olarak gösterir. Gerçekte ama “sınıf bilincine sahip proletarya [...] kurtuluş mücadelesine giriştiğinde, (...) artık gevşemiştir” (GS VII.1, 370, dipnot). “Film sermayesine el konulması” (372), montaj kurgu-teknikleri aracılığıyla “dünya yörüngesindeki Micky-Maus gibi kolektif düş figürlerinin yaratılmasıyla” ve “bilinçaltının terapik tahribiyle” (377) kendini güçlü bir biçimde ortaya koyan, yeni medyanın kendi sosyal yenilikçi gücünü korumasının önkoşuludur.

ADORNO da yeni medyaların algı biçimlerini nasıl değiştirdiğini gözlemliyordu, ama onun emin olduğu şey, bu değişikliğin sadece algı ve düşüncenin basmakalıp ön biçimleri olarak gerçekleşeceğiydi. Adorno Avrupa’daki ve

ABD’deki eğlence endüstrisinin kitlelerin kültürü değil de, kitleler için sahte bir kültür olduğunu belirgin bir biçimde göstermek için 1940’lı yılların başında “kültür endüstrisi” kavramını kullanmaya başladı. Bu kavram muhafazakâr bir kültür eleştirisi anlamına gelmiyordu, o daha çok ekonomi eleştirisi yüklü bir kültür sosyolojisinin kavramıydı. Burjuva toplumunda özgün bir kitle kültürü, marjinal ilk emarelerinin dışında var olmamıştı. 1940’ların tekelci kapitalist toplumlarında eğlence endüstrisi, endüstriyel kilit sektörlerle ve bankalara bağımlı olan ve tekel oluşumuna zorlayan, “devasa kültür şirketlerinin” (GS 3, 153) işi haline gelir. Adorno’ya göre, çalışan insanlar kültürel bir plan ekonomisinin nesnelidir: “Kültür metaları” (181, 191), emek güçlerinin yeniden üretimi için gerekli olan zamanı bir ölçüde medya tarafından kontrol edilen biçimde kullanmaları için, alıcılarına paylaştırılmaktadır.

2.5 Eleştirel Teori’nin toplumsal toplam özneye ilişkin üçüncü varyantı esas itibarıyla bloke edilmiş devrim teorisidir. 1940’lı yılların ortasında HORKHEIMER güç ve tahakküm teorisine ilişkin düşüncelerini negatif bir tarih felsefesi bağlamında ortaya koyuyordu. O zamana kadar hâlâ tarihsel materyalizmin kabulünü çıkış noktası alıyordu: gelişmiş burjuva toplumunda üretici güçlerin düzeyi doğa üzerindeki hâkimiyette gelişkinlik daha önce olmadığı bir ölçüye ulaşmış ve bir sosyal devrimde gerçekleştirilmesi gereken özgür, özerk ve adil bir toplumun kuruluşu mümkün hale gelmiştir. Kökten toplumsal dönüşümler–“işçi hareketinin Nasyonal Sosyalizm tarafından parampaça edilişi, Stalinist terör ve New Deal döneminde Amerikan sendikalarının işverenler karşısında özerkliklerinden büyük oranda vazgeçme

deneyimi” (DEMIROVIĆ 1999, 29)– bağlamında Horkheimer tahakkümü ve sömürüyü artık bir sosyal doğa ilişkisi olarak betimliyordu. Bu ilişki kapitalist iktisadi düzende belli bir ölçüde rasyonellik kazanmıştı, ki bu rasyonellik sosyal doğa ilişkisinin daha fazla rasyonellik ve buna uygun düşen praxis aracılığıyla ortadan kaldırılabilceğini mümkün kılacak bir şey olarak ortaya çıkar. Bu arada burjuva-totaliter sonrası (devletçi kapitalist ya da devletçi sosyalist) dönemde “rasyonelliğin az oluşuna yönelik eleştirinin yerini eksiltilmiş, tek yanlılaştırılmış rasyonelliğin eleştirisi” almıştır (WIGGERSHAUS 1998, 90). HORKHEIMER bu dönemde, ADORNO’yla sıkı bir işbirliği içinde, sadece toplumsallaştırılmış insanların birbirleriyle problemlili ilişkilerini değil, aynı zamanda insanların iç ve dış doğaya karşı problemlili ilişkilerini kavramak istiyordu. MARX için “servet... bir yandan bir şey, bir nesnedir... öte yandan bir değer olarak, servet, salt yabancı emeği elde etme gücüdür, ama tahakküm amacıyla değil, salt kişisel tatmin vb. için.” (MARX 2008, 460) “Oysa dar burjuva biçiminden sıyrıldığında, servet, gerçekte bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin, evrensel mübadeleyle yaratılan evrenselliği” olarak “insanın doğa güçleri üstündeki, hem dış ‘doğa’, hem de kendi doğası üstündeki egemenliğinin sonuna kadar gelişmesi”dir (MARX 2008, 460-461). Ancak şimdilik onun ürettiği üretim ilişkileri servete toplumsal olarak sahiplenmenin önüne engel olarak çıkmaktadır. 1940’ların Eleştirel Teorisi egemenlik ve doğa ilişkisine dair yeni bir perspektif oluşturmuştu. Benjamin sosyal demokrasideki “emeğe dair kaba Marksist kavramına” teknokratik bir doğa

kavramının eşlik ettiğine ve “proletaryanın sömürüsünün karşısına[yerine] konulan doğanın sömürüsüne götüren naif bir memnuniyetle” işaret ediyordu (Benjamin I.2, 699) ADORNO ve HORKHEIMER, yeniden üretimin doğa koşullarıyla öz-koruma mücadelesindeki özgürleştirici ilerlemelerin ayrılmaz bir biçimde tahakkümün artışının eşlik ettiğini ileri sürerler, çünkü insanın kendi kendisine karşı şiddet uygulamaya yatkın olduğunu varsayarlar. Buna göre, sosyal tahakküm, değişim değeri ekonomisi ve doğa bilimleri yöntemlerinin genelleştirilmesine dair baskı, bireysel algı, ifade, düşünme, duyumsama, duyarlılık biçimlerinin ve emeğin olduğu gibi sanatın da özgürce gelişiminin üzerinde hüküm kurar. Aydınlanmanın Diyalektiği’nde (1944/47), devletçi kapitalist ve devletçi sosyalist egemenlik biçimlerinde bireylerin topyekün bütünleşme eğiliminin en belirgin özellik olarak ortaya çıktığı, evrensel bir toplumsallaşma sürecinin tablosu çiziliyordu. Bu negatif devlet teorisi –belli koşullar altında tinsel direnişin çıkış noktası olabilen, şimdi ise “güçlü kliklerin dolaysız tahakkümüyle ortadan kaldırılan”– burjuva döneminin ekonomik politik ve kültürel dolayım mercilerinin kayboluşunu betimler (TÜRCKE/BOLTE 1994, 51). Aydınlanmanın Diyalektiği’nin yazarları, modernitenin küresel baskı, çalışma ve imha kamplarına dönüşmesini salt bir sınıf egemenliğinin değişen karakterine dayandırmazlar. İnsan türünün doğayla iççeliğinin bir yazgısı olarak Aydınlanmanın kendi kendisini imhasını betimlerler. Bu, doğaya bağımlılıktan kurtaracağı düşünülen her bir ilerlemenin doğa üstündeki egemenliğinin daha da derinleşmesine yol açar. “Öznenin



uyanışı, bütün ilişkilerin ilkesi olarak iktidarın tanınması pahasına gerçekleşir. (...) İnsanlar iktidardalarının artmasını, iktidar kurdukları şeylere yabancılaşarak öderler.” (HORKHEIMER, GS 5, 31) Batı uygarlığının, dış ve iç doğa üzerinde tahakkümü aracılığıyla bireysel ve kolektif öz-koruma ilkesi öz-kayboluşa götürür, çünkü onun organı, akıl, “her şeyi kuşatan ekonomi aygıtının” bir aletine indirgenmiştir (53). “Bütüncül, bütün ilişkileri ve duyguları kapsayan toplum tarafından dolaymlanarak insanlar tekrardan –toplumun gelişme yasasının, ben ilkesinin karşı çıktığı– şey haline gelir: zorla yönlendiren kolektiflik içinde ayırıştırma biribirlerine benzeyen, salt bir tür varlığına.” (59 ve devamı)

Buna karşı akılcı bir praxis, kendinde bir amaç haline gelen doğa üzerindeki egemenliği aşmak olacaktır. Bunun koşulu: “öznedeki doğanın anımsanması”dır (64). BENJAMIN’in teoremine uygun bir biçimde, eğer teknik doğayla barışıklığı hedefleyen bir tutumun aracı olarak görülürse, böylelikle artık doğa egemen olunacak bir şey değil, daha çok insanın ilişki kurduğu bir şey olur. Benjamin günümüzün tekniğinin “doğa ve insanlığın uyumlu bir birlikteliği”ne meyilli olduğu koyutunu ortaya atıyordu (GS VII.1, 359). Doğa MARX’ta mutlak olarak birincil olan bir şey değil, daha çok hep emek aracılığıyla dolaymlanan bir şey olarak düşünülür. Ama bu onu doğa bağlamında bir sosyal inşacı yapmaz, çünkü o eleştirel bir reel hümanizm anlamında argümanda bulunur. “Doğa Marx için toplumsal praksisin uğrağıdır, aynı zamanda var olan şeylerin bütünlüğüdür.” (SCHMIDT 1962/1978, 20, karş. 129 ve devamı) Ernst BLOCH’un SCHELLING’le bağ kuran

“İttifakın Tekniği” (BLOCH 2007, 825) fikri Marx’ın bir erken dönem düşüncesini değiştirir: “Toplum, insanın doğa ile özsel birliğinin tamamlanması”ydı, “insanın eksiksiz doğalcılığı ve doğanın eksiksiz insancılığı.” (MARX 1976, 192-3) “Salt hileci veya sömürücü olarak teknikçinin yerine, toplumsal olarak kendi kendini dolaymlayan somut özne geçer ve giderek doğa-özne sorunuyla kendi arasında dolayım kurar.” (BLOCH 2007, 810) “Toplumsal üretici güçlerin yapıcılığının ve yıkıcılığının” real diyalektik “birliği” (SCHWEPPEHÄUSER 1972, 62) bu ütopyayı elbette belirsiz bir süre için bloke eder. Bununla birlikte olgun Marx’taki artık romantize edilmeyen doğa tanısı, hâlâ problematik doğa ilişkileri eleştirisinin bir temelidir (Schmied-Kowarzik 1984; Eleştirel Teori’nin “aporetik” Marx yorumunun eleştirisi için bkz. 1981, 184-201).

1940’larda Eleştirel Teori’nin hedefi sadece sınıflı toplumun ortadan kaldırılması değil, aynı zamanda asıl olarak “bireysel ve toplumsal olarak tahakkümden kurtuluş”tu (HORKHEIMER, GS 5, 230) – kuşkusuz bu ulaşılmaz bir uzaklıkta olan bir şey olarak görünüyordu. Eleştirel Teori “şişedeki mesaj” olarak yeniden formüle ediliyordu: devrimci öznesi ve örgüt tartışması olmayan güncel tahakküm analizi. O, tek tek bireylerin ve bütünün özgürleşiminin her defasında nasıl engellendiğini gözler önüne seriyor, öte yandan sosyal uyumsuzluklarda ve kırılmalarda başkaldırı olanaklarını arıyordu (RESCH/STEINERT 2011, 134 ve devamı). Yine de bu dönemde de eleştiri tarzı hâlâ içkin-düşünümseldir: Söz konusu olan “var olan toplumun bir ideale göre ölçülmesi değil (...), daha çok düşünümsel tahakküm analizidir, yani

egemen olan kavram ve düşüncelerde tahakküm boyutlarının ortaya çıkarılması (130). Ve bu da MARX geleneginde yerini alır: “Kapitalizmin antagonist aşılması en azından eğilim olarak onda, kapitalizmde, içkin olduğundan, Marxçı eleştiri kapitalizmi aşma perspektifinde bile içkin bir eleştiridir.” (HAUG 2004, 211)

2.6 Horkheimer 1930’ların sonunda “Yahudilere yapılan zulümü kapitalizmin liberal evresinden tekelci örgütlü evresine geçişe bağlarken” (ROSEN 2011, 20), onda ve ADORNO’da 40’ların ortasında “sosyal psikolojik (...) ve antropolojik motifler” bu yorumlama tarzının yerine geçiyordu: “Nasyonal Sosyalist terör rejimi Avrupa uygarlığına nüfuz etmiş yok etme iradesinin en radikal biçiminin cisimleşmesidir.” (20) İki yazar 50’li ve 60’lı yıllarda tarihsel sembol “Auschwitz” bağlamında Eleştirel Teori’yi yeniden formüle ediyorlardı: Tekil özneler bir yandan meta üreten toplumların antagonizmasına ve diğer yandan da doğa ve uygarlık arasındaki çatışmaya teslim olmaktadır. Böylelikle artık Auschwitz sonrası Eleştirel Teori’nin kolektif bir adresi yoktur; o “toplumsal aydınlanmanın, resmi iletişim sistemi içinde planlanmamış yeni biçimlerinin” arayışındadır (ADORNO, GS 8, 362). Sosyal, bilimsel ve kültür eleştirileriyle, sivil toplumun hegemonyal söyleminde özgürleşimci bir pozisyon için mücadele eden “konformist olmayan entelektüellere” yönelirler (DEMIROVIĆ 1999, Böl. 5). 60’lı yıllarda Adorno Eleştirel Teori için diyalektik bir temellendirme geliştirir: Geleneksel felsefenin ve ampirik çalışma yönelimli araştırma yöntemlerinin sınıflandırıcı mantıksal yöntemine karşı, merkezi motifleri, talimata dayalı olmayan deneyimin (GS 6, 50 ve devam; krş.

Negt 1995) bir felsefi ve nesnel ifade biçimlerinin yorumu olarak bir sosyoloji olan, konsepti koyuyordu (GS 8, 315 ve devamı). Adorno “eleştirel teori bütün şeyleşme deneyimlerine rağmen, ve tam da bu deneyimleri ifade ederek, özne olarak toplum fikrine yöneldiğini” vurgular (317). İnsan türünün kendi kendisini yok etmesini engelleme çağrısında bulunur ve buradan da toplumsal bir özne inşasının gerekliliğini temellendirir; çünkü “kesinlikle bütün insanların toplamı olmayan, insanlık, insan olma ilkesi henüz gerçekleşmemiştir” (GS 6, 254). KANT’a bir geri dönüşle şunda ısrar eder: “her bir bireye toplumsallaşan insan türünün bir temsilcisi olarak saygı duyulmalı” ve “mücadele prosedürünün salt bir işlevine” (a. y.) indirgenmemelidir. Kant tarafından dile getirilen “araç ve amaç ayrımı”nın Marxçı eleştiriye önceliğini belirtir; çünkü bu ayırmada söz konusu olan şey “kendilerinden değer elde edilen meta olarak emek gücüne sahip özneler ile hâlâ böylesi bir meta olarak özne olarak kalan insanlardır – işte bunların hatırına bütün çarklar işler, onları unuttur ve yanı sıra da onlara doyum sağlar” (a. y.). Buna paralel olarak, ADORNO’nun psikanaliz ile yakından ilgilenmesinde söz konusu olan şey, başkaldırıcı öznelige dair potansiyeldir. “Adorno en son evrende uygarlığın uygarsızlaşma sürecini, henüz daha yenileri ortaya çıkmada eski öznelik biçimlerinin kendilerini çözdükleri, ‘bireyin likidasyonu’ süreci olarak betimledi.” (SCHWEPPENHÄUSER 1997, 22) Adorno Sigmund FREUD’un öğretilerinde içkin bir çelişki görür, çünkü ona göre bu öğreti kurguladığı antagonist yaşam ve ölüm itkilerinin düalizmini ilk, asıl gerçeklik olarak gösterir ve buradan da

şiddet ve yıkıcılık fenomenleri türetir. Ama bunların ortaya çıkması, toplumsal doğa ilişkisi hâlâ şiddet içerdiğinden dolayıdır. Kurtarılmamış doğa, kültür ve toplumun içine yayılır. Bununla birlikte onlar şiddet içeren karakterlerini yitirmeyecekler, aksine “ikinci doğa”ya (ADORNO, GS, 8, 47) dönüşeceklerdir. Bu ikinci doğa aracılığıyla insanların örselenmişliklerinin öğeleri yani engellenen, regresif ve şiddet içeren karakter bozuklukları birinci doğanın olguları olarak, adeta sonsuz itki yazgısı olarak sunulur. Post-materyalist Freud revizyonları uygarlığın parçalayıcı mekanizmalarına karşı bir başkaldırıyı güçlendirmemiş, daha çok insanlar bunlara uyum göstermişlerdir (35 ve devamı).

2.7 Toplam özne tipinin dördüncü bir varyantı, 1950’li yıllardan itibaren MARCUSE tarafından geliştirilen, konformist olmayan bireylerin ve marjinal sosyal grupların başkaldırısı teorisi. FREUD’un, şimdiki kadarki kültürün baskıcı karakterine dair görüşünden hiçbir şekilde şiddet ve baskının yokluğunun ilkesel olarak mümkün olmadığı sonucu çıkarılamaz. “Edimleme ilkesinin ideolojisinin” karşısında, salt iç ve dış doğaya hâkim olmanın ötesine geçebilecek “baskıcı-olmayan bir içgüdüsel gelişimin kurgulaştırılması” için çalışılmalıdır (MARCUSE 1998, 116). Evrensel kültür endüstrisi çağında “toplumsal iç-bağı” (MARCUSE 1990, 51) güçlendirmek için, içgüdü kontrolünde kısmi gevşeklikler yapan “yüceltmenin baskıcı çözülüşü”nün (50) tahakküm tekniği, “ekin ve toplumsal olgusalık arasındaki zıtlığın” (50) düzleştirilmesiyle, son söze sahip olmamalıdır. Teknik, iktisadi ve bilimsel olarak toplumu ve zorunlu çalışmayı

(work), “bilinçli rasyonel öznenin” kendisini verili dünyaya sahip çıkan “aktör” olarak gerçekleştirilebileceği bir şekilde örgütlemek mümkündür. Üretici güçlerin gelişimi, ihtiyaç yönelimli eylem dayanışmasını değil, yoksunluk ve rekabeti odağına alan verimlilik [edimleme] ilkesini işe yaramaz hale getirir (labor olarak çalışma; karşı, Bundschuh 1998, 103). “Egemenliğin çıkarları” (Marcuse 1998, 117), onsuz emeğin ve emek ürünlerinin dağıtımının yapılamayacağı ölçünün üzerinde, ek bir içgüdü bastırması ve içgüdü baskısı talep eder. Sosyal bir ilke olarak egemenlik artık değer üretimi için gerekli olan üretenlerin ürettiklerine yabancılaşmasına dayanır; Marcuse bunun kendinde bir amaç haline geldiğini, hedefinin de akılcı bir biçimde temellendirilemeyeceğini söyler. Eğer “insan varoluşu üzerinde yabancılaşmış emeğin egemenliği”ni (a. y.) ortadan kaldırmak başarılabilirse, ek olarak libidinal dürtülerin arka plana atılması ve baskı altına alınması artık gerekmeyecektir. Özgürlüğe doğru belirleyici adım “çalışma gününün bundan böyle emek zamanının salt küçük bir nicesinin insan gelişimini durdurmadığı bir noktaya dek” indirilmesidir (a. y.). Mevcut tüketim malları bolluğunda yaşanan kayıplar, nitelikli bir özgürlük artışı için ödeyeceğimiz makul bir bedel olurdu. Burjuva ve reel-sosyalist üretkenlik kültürü aşılabılır bir hale gelebilecek ve bu da “yaratıcı alıcılık” [creative receptivity] (132) olarak yeniden tanımlanacaktır. MARCUSE’ye göre endüstriyel-teknolojik kapitalizmin akıl kavramı soyutluk, “niteliğin niceliğe indirgenmesi” ve de verimlilik ve “(niceliğe ve değişim değerine indirgenen) bütün özellikler üzerinde tahakkümü olanaklı kılan” (MARCUSE,

Schriften 8, 82) işlevselleştirme tarafından karakterize edilmiştir. Batı ve Doğu endüstriyel toplumlarının tek boyutluluğu, (paradoks bir biçimde) onların, rekabet halindeki iktidar bloklarının iki kutupluluğuna göre düzenlenmeleriyle dolayımaları; bu yarımküreleri içinde mübadele ve değer rasyonelliğin, teknolojik üretkenliğin ve araçsal aklın baskıcı düzenini aşan her şey bastırılmaktadır. Bu yüzden rasyonelleşmiş toplumun rasyonelliği irrasyonel hale gelmiştir: Sosyal amaçlar, artık değer üretimi ve değerlendirilmesine, örgütlenmeye, yönetime, iktidara, dış düşmanların korkutulmasına ve tehdidine feda edilmektedir. Tek boyutlu toplum çoğulcuymuş gibi görünür, hâlbuki o totaliterdir ve sosyal hastalıklardan mustarıptır. Protestonun son mercileri sosyal olarak marjinalleştirilenler ve özneliğin kırılğan kesimleridir. Bu yüzden MARCUSE 1970'lere kadar sınıflar dışlaştırılan sosyal grupları eleştirel ve radikal dönüştürücü sosyal praksisin asıl aktörleri olarak görmekteydi. Eleştirel Teori “kapitalizmin günümüzde insanları ne hale getirdiği ve bunun gerçekten değiştirilebileceği” üzerine kafa yormak zorundadır” (Schriften 9, 186).

3. Toplumsal öznelerarasılığın bir Eleştirel Teorisi'ne dair yeni yaklaşımlarda, çalışma ve mübadele ilişkileri içindeki öznelerin karşılıklı tanınmasının, hem onların özerkliğinin hem de karşılıklı yükümlülüğünün olanaklılığının koşulu olduğu vurgulanır. Her toplumsallığın içinde –eğer engellenmeden gelişebilirse, sosyal ilişkilerde akli ve özgürlüğü gerçekleştirebilecek olan– bir karşılıklık ilkesinin barındığı belirtilir. Metodolojik açıdan bakıldığında, bu yaklaşımları

karakterize eden şey, ampirik ve pragmatik teorilerin bulgularını kıta geleneğinin felsefi konseptleriyle bağlantı içine sokmalarıdır. Bu teori tipi içinde üçlü bir ayrıştırma yapılabilir: dilsel yeniden kurgulanabilir normların pratik gerçekleşmesinin biçimleri olarak eleştirel söylem ve sosyal anlaşma konsepti, kültür-analitik derin hermeneutik ve ahlaksal motivasyonlu toplumsal tanınma mücadelesi modeli.

3.1 Jürgen HABERMAS 1960'lı yıllardaki yazılarını “Eleştirel Teori” olarak adlandırılan (1971, 282) bağlama yerleştirir. 70'li yıllardan itibaren ise anlamacı eylem teorisini formüle etti. WEBER'i izleyen, işlevselci sosyolojinin eleştirisi olarak bu teori, adeta aşkın bir anlaşma aksiyomu üzerinden modernitenin sosyal felsefesini teorisiyle bağlantılandırılır. Sosyal eleştiri şimdi artık teorisinin temellendirme düzeyiyle bütünleştirilmez, daha çok kamusal seçenek olarak ortaya çıkar.

Habermas “iletişim teorisi yönünde bir paradigma değişikliği” çağrısı yapmıştı, çünkü ona göre HORKHEIMER ve ADORNO'nun akıl eleştirisi totalleştirici ve paradoksalı. Ona göre, evrensel ahlaki ve hukuki normların ve “demokratik irade oluşumunun” önemini inkâr ettiğinden dolayı, Aydınlanmanın Diyalektiği'ne “kültürel modernitenin akılcı içeriğinin” gerisinde kaldığı suçlamasını yöneliyordu (1985, 137). Bu kitabın yazarlarının doğaya egemen olan ve özgürleşimci olan rasyonellik ayırımını yapmadıklarını ve “normatif problemlerin özgüllüğünü gözden” (BENHABIB 2005, 283) kaçırdıklarını söyler. HABERMAS bu bağlamda, Eleştirel Teori'de “performatif bir çelişki” (1985, 154) içine düştüğünü

düşündüğü, ideoloji eleştirisi konseptini de terk eder. Onda diyalektik betimlemenin yerini düalist bir betimle alır: “Emek” (“sistem”de yer alır) ve “etkileşim” (“yaşam dünyası”nda yer alır) konseptlerini, birbirlerine atıfta bulunan, ama kendilerini sürekli olarak da olumsuzlayan, kavram içeriklerinden başka bir şey olarak betimleyemez. Daha sonraları Habermas’a, bir yandan çalışma hayatının kooperatif-iletişimsel boyutlarını kavrayamadığı ve diğer yandan da “yaşam dünyası”ndaki hiyerarşik altlık üstlükleri atladığına dair eleştiriler yapıldı. Nancy FRASER onun “refah devleti kapitalizmi”nde patriyarkal hâkimiyetin ekonomik ve sosyokültürel baskısının kendini gösterdiğini ya da nasıl gösterdiğini yeterince açıklayamayacağı (1994, 202 ve devamı).

HORKHEIMER gibi HABERMAS da başlangıçta Marxçı teorinin yönelimlerini değişen tarihsel koşulların düşünce düzeyine çıkarmak istiyordu. Bu değişen koşullarda “toplumun özgürleşme dair ilgileri artık dolaysız olarak ekonomik terimlerle ifade edilemiyordu” (1971, 228). Bağımlı çalışan insanların yaşam standartlarındaki iyileşmeler onların içsel bütünleşmesine yol açmıştı. Bu yüzden gerçik klasik bir anlamda Eleştirel Teori’nin öznesi yoktu, ama sosyal gerçeklik ile reel olanaklar arasındaki uyumsuzluk hâlâ varlığını sürdürüyordu.

Bu yüzden, bütün bireylerin erginliğe yönelik ilgisi, Habermas’ın erken döneminde merkezi bir konumdaydı (a. y.; karş. Bonif 2003, 378 ve devamı). Buna göre her bilimsel bilgi, öz-korumaya yönelik tür çıkarı tarafından belirlenen, praksis bağlamlarına bağlıydı. Bu çıkar ve onun sonuçları ve aynı zamanda bu sonuçların

ötesine giden iyi yaşam tasarımları bir toplumda bilgi olarak geçerli olan şeye damgasını vuruyordu. “Bilme saf kendini sürdürmeyi [öz-korumayı] aştığı gibi, aynı ölçüde kendini sürdürmenin aygıtıdır.” (Habermas 1965/2001, 105). Ona göre, doğa ile çatışma/ilişki, şimdiye kadar sürekli olarak egemenlik ilişkileri tarafından organize edilmiş olan, çalışmanın çeşitli biçimlerinde gerçekleşmektedir; ama bunlar aynı zamanda anlaşma ilişkilerini de gerektirmektedir, çünkü çalışmanın amaçları ve biçimleri üzerine iletişim kurmak gereklidir. Bu bağlamda bireylerin başarılı bir ben-kimliğine ilişkin düşünceleri gün yüzüne çıkar. “Bilgiyi yönlendiren ilgiler çalışma, dil ve iktidar dolayımında oluşurlar.” (Habermas 1965/2001, 106) Eğer bilimin özdeşünümü indirgenmez ve araçsallaştıran sakatlamalar olmaksızın gerçekleşirse, o Eleştirel Teori’dir.

Habermas Eleştirel Teori’yi hermeneutik akımlara dahil etmektedir (karş. Detel 2007, 178). Bu teorinin pratikteki yansımaları, daha iletişimsel eylem teorisi dönüm noktasından önce, psikanalist ve hasta arasındaki konuşma anolojisini kullanarak geliştirmişti – “farkedilmeyen bağımlılıkların kavranışı ve [onlardan] özgürleşim” üzerinden “bilgi aracılığıyla kurtuluşun” mümkün olabileceği bir model. Böylelikle öz-yanılsamalar ve başkalarının yanılsamaları, baskısız dile getirme aracılığıyla ortaklaşa, eleştirel bir danışma [sürecinde] bilince çıkar, ve “şiddet ilişkileri” “eleştiri süreci tarafından dolaysız olarak ele alınabilir” (1971,17).

3.2 Alfred LORENZER psikanaliz teorisini –HABERMAS’ın bu konudaki okumalarını göz önünde tutarak– “etkileşim ve sosyalizasyon teorisi” (KÖNIG 2000,

8) olarak ve “bir refleksiyon, düşünüm biliminin örnek modeli” (LORENZER 1970, 12) olarak yorumlar. Buradan yola çıkarak, “psikanalitik yorumlama tarzının kültür ve sosyal bilimlere uygulanmasıyla ortaya çıkan, derin hermeneutik yöntemini geliştirdi” (KÖNIG 2000, 115). Hastaların terapide söyledikleri, ama aynı zamanda kitap ya da film gibi özlü sosyokültürel ifade biçimlerinin içerikleri, toplum teorisinin genel kavramlarına tabi kılınacak şekilde bir düzene sokulmaz. Bunlar “sahne şeklinde yeniden kurgulama” yönteminin yardımıyla mağdurların, terapistlerin, okuyucuların ve bilim yorumcularının duygusal yaşantısına somut etkileri içinde anlaşılır kılınmalıdır. Yapılması gereken “öznelerin nesnelere olan ilişki durumlarını ve öznelerin etkileşimini anlamak” ve bunun dışında “öznenin düşüncelerini/tasarımlarını (...) etkileşim modellerinin sahneye koyuluşu olarak” kavramaktır (LORENZER 1970, 107). Materyalist toplum teorisine içsel sosyal antagonizmaların üzerindeki örtünün kaldırılmasını, onların betimlenmelerinin teorik çelişkilerinin analizi vasıtasıyla gerçekleştirir; benzer biçimde derin hermeneutik de katılımcılardaki (ör. terapist ve hastadaki) “irritasyonlar”dan yol çıkarak “kültürel anlam yapısındaki karışıklıklara ve kınımlara bir giriş” sağlar; bu kültürel anlam yapısını inceleyerek onlardaki “gizli anlamı” (König 2000, 18) deşifre edebilmektedir. Böylelikle ifade biçimlerini, dışa vurulan anlam düzeyleri altındaki saklı anlamları ortaya çıkararak, onları sosyal teorik analiz bağlamına yerleştiren, eleştirel-kavramsal bir yeniden yapılandırma için anlaşılır kılınmaktadır.

3.3 Axel HONNETH’in HABERMASçı Yeni-Kantçılığa alternatifi temkinli formüle edilmiş Hegel-Marksizmi’dir. Ona göre

anlaşma yönelimli ve özneler arası tanınmaya dayalı eylemin olanaklılığının koşulu ayrıcalıklardan ve adil olmayan eşitliklerden kurtulmuş bir toplumdur. Uzlaşım sal irade oluşumu, “eşitlikçi özgürlük ve ahlaksal görüş bildirme yeteneği” (1986, 192) olarak yorumlanabilecek toplumsal adaleti şart koşar. HONNETH “öznelerarasılık teorisine [intersubjektivitätstheoretisch] genişletilmiş maddi/içeriksel bir adalet konsepti” (188) için sistematik önkoşulu HABERMAS’ın söylem etiği taslağında görür: önce, özneler arası oluşturulacak tanınma ilişkileri olarak özerklik belirlemede ve daha sonra, bütün öznelerin eşitlikçi sosyal önkoşullara bağlı olarak, pratiğe ilişkin söylemlere fırsat eşitliğine temelinde katılımı fikrinde. Ama söylem etiği kendini KANT geleneği çizgisinde biçimsel ahlaki bir bakış açısının tarafsızlığına geri çekmemelidir. Ancak içeriği doldurulmuş bir sosyal adalet perspektifi onu eleştirel toplum teorisinin kurucu bir unsuru yapabilecektir. Sadece sosyal eşitsizliğin ve adaletsizliğin ortadan kaldırılması tahakkümden uzak söylemler için koşulları gerçekten yaratabileceğinden, “söylem etiği motivasyonlu bir toplum teorisine MARX’ın sınıflı topluma dair eleştirisinin yönelimini genişletilmiş bir refleksiyon düzeyinde” devam ettirmelidir (193).

HONNETH sosyal mücadelelerin ahlaki temellerine dair kendisinin ortaya koyduğu yeniden yapılandırmayı, Eleştirel Teori’nin temellendirilmesine ilişkin bir katkı olarak görür. Toplumsallaşma ve kişisel aidiyetlerin ortaya çıkması birbirlerini belirlerler, çünkü etkileşim halindeki özneler kendilerini karşılıklı biçimde özneler olarak tanırlar (tanınmak zorundadırlar). Tanınmanın esirgenmesi, toplumsallaşmaya olumsuz

güç olarak ivme kazandıran sorunlara götürür. Bu da ayaklanma, direniş ve sosyal mücadeleler için neden olmaktadır. Ona göre, sosyal demokratikleşme süreci de sürekli olarak tanınmanın karşılıklılığına dair normatif ilkenin evrensel geçerlilik talebine geçerlilik gücü veren bir amaç tarafından motive edilmektedir. Bu yüzden “geleneksel sonrası, demokratik bir törellik düşüncesi” (1992, 280 ve devamı), KANT, HEGEL ve MARX’ı birleştiren, eleştirel bir teori için başat bir normatif motiftir. “Toplumsal bütünleşmenin ahlaki koşulları” (257) ahlaki olmayan toplumsallaşma biçimlerinin eleştirisinin saiki olarak, Marx’ın daha erken dönem sınıf mücadelesi anlayışında, bütün öznelerin özgür, öz-belirlenimli çalışma aracılığıyla üretken bir biçimde kendini gerçekleştirmesi olarak bir rol oynamıştı. Honneth’e göre Marx yabancılaşmamış emeğin karşılıklılığa dayalı bir yapıya sahip olması gerektiğini görmüştür – yani hem bireysel kendini gerçekleştirme olarak hem de başkasının tanınmasını şart koşan özneler arası eylem olarak. Buna göre özgürleşim sadece mallar ve iktidar araçları üzerinde özgür bir kullanım değil, ayrıca özneler arası başarılı bir kimlik oluşturma için önkoşuldur.

HONNETH bir süre sonra şu düşüncayı savunacaktır: “Eleştirel teorinin yeniden güncelleştirilmesi için koşullarının, halihazırdaki felsefi ve sosyal bilimsel koşullar altında” “zor olduğunu, evet hatta nerdeyse olanaksız” olduğunu; ama yine de, hâlâ, “kendisinin böylesi bir çabaya seve seve girişebileceğini” söyler (Honneth/Türcke 2011, 202). Christoph TÜRCKE ona karşı, bunun için “Habermasçı ütopyadan” vazgeçilmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre bu ütopya sadece “genel iletişimin ve

katılımın, dünya pazarının bir şekilde izin verdiği ölçüde, sınırlamanın kalkması” anlamına geliyordu; Eleştirel Teori’nin hedefi sadece “bir çeşit evrensel kapitalist sosyal devlet” olmamalıydı (212)

4. Eleştirel Teori’nin özne teorisine ve özneler arası teoriye dayanan varyantları, özellikle normatiflik sorununa tanıdıkları statü açısından ayırıyorlardı. MARX’ta, temelde KANT’ın kategorik buyruğunun yattığı, felsefi bir insanlık kavramının sosyal içeriği geliştirilir. HORKHEIMER sosyal olarak belirlenen/yaratılan acının ortadan kaldırılmasına yönelik akıl yöneliminin eleştirel teorinin mercisi olarak adlandırılıyordu. MARCUSE ve ADORNO’da kısıtlanmamış ihtiyaç doyumu ve bireysel mutluluk deneyimine dair düşünceleri de buna ekleniyordu.

İlk dönemlerde Horkheimer ve Enstitü’deki meslektaşları, mevcut toplumun eleştirel analizinin –hakikat ve geçerlilik iddiasını kabul edilir kılabilmek için– dışsal olarak temellendirilen normatif bir ölçüte ihtiyacı olmadığı inanıyorlardı. Eleştiri bunu kendi önkoşulları ve uygulama bağlamı üzerine düşünömsel olarak yönelerek ortaya koyabilecekti. Ama yine de toplum eleştirisinin normatif içerimleri esas itibarıyla açıklanabilirdi ve açıklamaya muhtaçtı. HUME’a göre mevcut olanın analizinden hiçbir şekilde dolaysız olarak onun olmayacağı çıkarsanamaz. ADORNO bu noktada sonuna kadar nesnelci argümanlar kullanır. “Normatif problemler, dönüşümleri için adeta kendiliklerinden suskun, ‘nesnel’ bir biçimde istemde bulunan, tarihsel ilişkilerden/bağlamlardan doğarlar” (GS 8, 347). Ama bu argüman da HUME’un görüşünden kaçamaz; ve ADORNO’nun “adeta”sı, sosyal adaletsizliği, sefaletin,

açlığın ortadan kaldırılmasına dair pratik-eleştirel “istem”in, “bütün boyutların analizine” ihtiyaç olduğu anlamına gelir (a. y.). Eğer ama bu analiz betimsel ve normatif bakış açılarını düalist bir biçimde tasarlarsa, işte o zaman, HEGEL’in de önceden belirttiği gibi, kendi içinde antagonist olan bütünlüğün uygun teorik betimlemesi başarısızlıkla sonuçlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Neo-ampirist analitik bilim teorisinde “olgular ve kararlar düalizmi” ve buna denk düşen “bilme ile değer verme arasındaki ayrım” (HABERMAS 1969, 171) onların iç, belirsiz bağlamının üzerinin örtülmesine yol açar. ADORNO’nun sözleriyle: “Diyalektik çelişki, mantıksal-bilimsel düşünce sistemi içinde görünmez hale gelen, reel antagonizmaları ifade eder.” (GS 8, 308) Değerden bağımsızlık koyutundan araçsal-düzenleyici dogma ortaya çıkar. Bu dogmaya göre, bilimsel araştırma yaşamın yeniden üretimi için salt önceden belirlenmiş araçları araştırılabilecektir ve onun (toplumsal olarak belirlenecek olan) amaç ve yaşam biçimlerinin üzerine kendisi hiçbir şey söyleyemeyecektir.

Eleştirel Teori nesnelere sadece gözlemlemeyi, betimlemeyi ve (tümevarımsal ya da tümdengelimsel) açıklamayı, ayrıca aynı zamanda onların için eleştiriyi olma iddiasında da bulunur. “Toplumun görünebilir hale gelen özgürleşiminin bilinci” olarak Eleştirel Teori “toplumun kendi kendisinin eleştirisi, onun belirli olumsuzlaşmasının ifade biçimidir” (SCHWEPPEHÄUSER 1972, 58). Eğer “geleneksel” teorisinin temellendirme düzeyini soyut bir şekilde olumsuzlamak istemiyorsa, teori ile eleştiri arasında kurduğu diyalektik bağı nasıl kurduğunu göstermesi gerekmektedir. Ve onun,

Eleştirel Teori’nin, şu düşünceyi hiçbir şekilde ihmal etmemesi gerekiyor: eğer bütün tekil özneler var olmazsa, tarihsel özne bir kavramın salt şeyleşmesi olarak kalır – işte bu yüzden dolayı şu öneri yapıldı “sosyal hareketleri toplumsal süreçler olarak ele almak (Ritsert 1997, 47). Toplumsal bir toplam özne [Gesamtsubjekt] inşası bir öznelerarasılık teorisi tarafından (gerçi operasyonelleştirmek suretiyle değil, ama tabii ki) kavramsal olarak somutlaştırılmak zorundadır; öznelerarasılık teorilerinin toplumsal bir toplam özne inşasından vazgeçmemeleri gerekir, eğer boşa kürek çekmek istemiyorlarsa.

KAYNAKÇA: Th. W. ADORNO, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, ZfS [Zeitschrift für Sozialforschung], Yıl 7, 1938, Sayı 3, 321-56; Th. W. ADORNO, Gesammelte Schriften [20 Cilt], yay. R. Tiedemann, Frankfurt/M 1970-1986; P. ANDERSON, Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler, çev. Bülent Aksoy, İstanbul 2004; S. BENHABIB, Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme, çev. İ. Tekerek, İstanbul 2005; E. BLOCH, Umut İlkesi, Cilt 1, çev. T. Bora, İstanbul 2007; W. BONNS, “Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen”, Modelle der kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie içinde, yay. A. Demirović, Stuttgart-Weimar 2003, 266-392; M. BRUMLIK, “Gewissen, Gedenken und anamnetische Solidarität”, Universitas, Yıl 53, 1998, Sayı 12, 1143-53; S. BUNDSCHUH, “Und weil der Mensch Mensch ist ...”. Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses,



Lüneburg 1998; A. DEMIROVIĆ, Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt/M 1999; W. DETEL, “Habermas und die Methodologie kritischer Theorie”, Kritische Theorie heute içinde, yay. R. Winter ve P. V. Zima, Bielefeld 2007, 177-203; N. FRASER, “Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage”, N. Fraser, Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, çev. K. Wördemann, Frankfurt/M 1994, 173-221; E. FROMM, “Sozialpsychologischer Teil”, Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung (1936), Lüneburg 1987, 77-135; J. HABERMAS, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno, Th. W. Adorno v. d., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied-Batı Berlin, 1969, 155-91; J. HABERMAS, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M 1971; J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns. Cilt 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt/M 1981; J. HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M 1985; J. HABERMAS, ‘İdeoloji’ olarak Teknik ve Bilim, çev. M. Tüzel, İstanbul 20014; W. F. HAUG, “Parteilichkeit und Objektivität”, Argument 255, Yıl 46, 2004, Sayı 2, 207-26; A. HONNETH, “Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung”, Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik içinde, yay. W. Kuhlmann, Frankfurt/M 1986, 183-93; A. HONNETH, Kampf um Anerkennung.

Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M 1992; A. HONNETH, “Kampf um Anerkennung und Engagement. Wege zur normativen Begründung kritischer Theorie. Gespräch mit Axel Honneth”, Widerspruch 26, Yıl 14, 1994, Sayı 2, 69-76; A. HONNETH/CH. TÜRCKE, “Kritische Theorie im Wandel. Eine Diskussion”, Zeitschrift für kritische Theorie 32/33, Yıl 17, 2011, 200-25; M. HORKHEIMER, Gesammelte Schriften [19 Cilt], yay. A. Schmidt ve G. Schmied Noerr, Frankfurt/M 1988-1996; M. HORKHEIMER, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, çev. M. Tüzel, İstanbul 2005; H.-D. KÖNIG, “Adornos psychoanalytische Kulturkritik und die Tiefenhermeneutik”, Zeitschrift für kritische Theorie 10, Yıl 6, 2000, 7-26; H.-D. KÖNIG, “‘Basic Instinct’: Zum gegenwärtigen Stand des Geschlechterkampfes und seiner kulturindustriellen Inszenierung. Eine tiefenhermeneutische Film-Analyse”, Kultur und Unkultur. Perspektiven der Kulturkritik und Kulturpädagogik içinde, yay. G. Schmied Noerr, Mönchengladbach 2005, 113-50; K. KORSCH, Marxismus und Philosophie (1923), yay. E. Gerlach, Frankfurt/M 1966; S. KRAMER, Walter Benjamin zur Einführung, Hamburg 2003; A. LORENZER, Sprachstörungen und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt/M 1970; A. LORENZER, Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf, Frankfurt/M 1974; H. MARCUSE, Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler, çev. A. Yardımlı, İstanbul 19902; H. MARCUSE, Eros ve Uygurluk: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme, çev. A.

Yardımlı, İstanbul 1998; H. MARCUSE, Schriften [9 Cilt], Lüneburg 2004; K. MARX, 1844 Elyazmaları, çev. K. Somer, Ankara 1976; K. MARX, Grundrisse: Ekonomi Politigin Eleştirisi İçin Ön Çalışma, çev. S. Nişanyan, İstanbul 2008; K. MARX/F. ENGELS, Werke [MEW, 43 Cilt], Doğu Berlin 1963; M. MERLEAU-PONTY, Die Abenteuer der Dialektik (1955), çev. A. Schmidt, Frankfurt/M 1968; S. MÜLLER-DOOHM, “Von der Kulturindustrieanalyse zur Idee partizipativer Öffentlichkeit. Reflexionsstrafen kritischer Medientheorie”, Theorien der Kommunikations- und Medienwissenschaft. Grundlegende Diskussionen, Forschungsfelder und Theorieentwicklungen içinde, yay. C. Winter, A. Hepp ve F. Krotz, Wiesbaden 2008, 49-64; O. NEGt, “Adornos Begriff der Erfahrung”, Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno içinde, yay. G. Schwepenhäuser ve M. Wischke, Hamburg-Berlin 1995, 169-80; C. RESCH/H. STEINERT, “Kritik: Vom Schimpfen am Stammtisch über technokratische Verbesserungsvorschläge zur reflexiven Herrschaftsanalyse”, Zeitschrift für kritische Theorie 32/33, Yıl 17, 2011, 111-35; J. RITSERT, “Das Nichtidentische bei Adorno – Substanz- oder Problembegriff?”, Zeitschrift für kritische Theorie 4, Yıl 3, 1997, 29-51; Z. ROSEN, “Die Rettung des Menschlichen in der Unmenschlichkeit. Auschwitz als Schlüsselkategorie der Geschichtsphilosophie und Sozialtheorie Adornos”, Zeitschrift für kritische Theorie 32/33, Yıl 17, 2011, 9-35; H. E. SCHILLER, An unsichtbarer Kette. Stationen Kritischer Theorie, Lüneburg

1993; G. SCHMIED NOERR, Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie, Frankfurt/M 1997; A. SCHMIDT, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (1962), Frankfurt/M 1978; A. SCHMIDT, “Zur Idee der Kritischen Theorie”, A. Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers (1968) içinde, Frankfurt/M-Batu Berlin-Viyana 1979, 7-35; W. SCHMIED-KOWARZIK, Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg-Münih 1981; W. SCHMIED-KOWARZIK, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx, Freiburg-Münih 1984; H. SCHWEPENHÄUSER, “Dialektische Theorie und Kritik der Gesellschaft”, H. Schwepenhäuser, Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft içinde, Frankfurt/M 1972, 50-67; H. SCHWEPENHÄUSER, “Zur Dialektik der Subjektivität bei Adorno”, Zeitschrift für kritische Theorie 4, Yıl 3, 1997, 5-27; Ch. TÜRCKE/G. BOLTE, Einführung in die kritische Theorie, Darmstadt 1994; R. WIGGERSHAUS, Max Horkheimer zur Einführung, Hamburg 1998; E. WIZISLA, “Revolution”, Benjamins Begriffe içinde, yay. M. Opitz ve E. Wizisla, Cilt 2, Frankfurt/M 2002, 665-94.  
GERHARD SCHWEPENHÄUSER

*Çeviri: Muharrem Açıkgöz*

II. (1986/1992) Frankfurt Okulu'nun oldukça fazla genelleme yapılarak Eleştirel Teori adı altında toplanan yaklaşımların dönüşümlerini incelemiştir. Jürgen HABERMAS'ı izleyerek bu yaklaşımların sonuç olarak kendi kendilerini ortadan kaldırmasını, Marksist toplum teorisine yönelik feminist kuşku için kullanır. 1945 yılına kadar gelişmeyi üç döneme ayırır ve bunlardan sadece ortadakinin “eleştirel teori” (burada “eleştirel” henüz küçük harfle yazılmaktadır) olarak karakterize edilebileceğini söyler. Dönemler şunlardır: 1932'den 1937'ye kadar olan “disiplinler arası materyalizm” dönemi, 1937'den 1940'a kadar olan “eleştirel teori” dönemi ve 1940'tan 1945'e kadar “araçsal aklın eleştirisi” dönemi. Her bir aşama tarihsel deneyimleri ifade etmektedir: Weimar Cumhuriyeti'nin işçi hareketi, Sovyetler Birliği'nin toplumsal yapısı ve Nazi Faşizmi'nden her biri “teoride temel değişikliklere yol açmışlardır; felsefe ve tekil bilimler arasındaki değişken ilişki, Marksizm ve Eleştirel Teori arasındaki ilişki yeniden tanımlanırken, teori ve pratik arasındaki ilişki, öznelere teorinin hedefleri arasındaki ilişki de yeniden belirlendi” (79). Sosyalist deneyin başarısızlığa uğramasıyla ve Avrupa faşizminin zaferiyle edilen deneyimler nedeniyle eleştirinin yolu, Benhabib'e göre, var olanın içinde bir eleştiri bakış açısı bulma umutsuzluğundan çıkarak, “kökten yeniyi ve tamamen başkayı” düşünmekten geçer (77). Herbert MARCUSE daha 1937'de şöyle yazar: “Eğer hakikat var olan toplum düzeni içerisinde gerçekleştirilemiyorsa, bu gerçeklik o toplum için zaten sadece ütopya karakteri taşır. (...) Ütopik unsur felsefede uzun süre tek ilerici unsurdur: mesela en

iyi devlet, en yüksek haz, tam mutluluk, sonsuz barış tasarımları gibi.” (637) BENHABIB, siyasal iktisadın eleştirisinden araçsal aklın eleştirisine geçişte HORKHEIMER, ADORNO ve MARCUSE'nin Max WEBER'in “rasyonelleşme sürecinin kendi kendini yok etme dinamiğini” izlediklerini ancak araçsal olmayan, yani “ütöpik” akıl iddiasına bağlı kaldıklarını gösterir (1986/1992, 78). “Materyalist dönem”den bu anlamda bir “eleştirel teori”ye geçiş, Alman işçi hareketinin faşizm tarafından yerle bir edilmesi ve Stalinist terör sonrasında zorunlu olmuştu. “Doğru praksisin bir uğrağı” (HORKHEIMER 2005, 192) olarak “hakikatin” yerine “sınıfın en ileri kesimleri ile, sınıf hakkındaki hakikati dile getiren bireyler arasındaki tartışma” geçer –“kuramcı ile düşüncesinin yöneldiği sınıf arasındaki gerilimin her zaman mevcut olan olanaklılığı” ile birlikte (2005, 362). Özgürleşmenin amaç olarak alınması ve özgürleşmenin toplumsal güçlerinin birliğinin çatışmalı kabul edilmesiyle, hem teorik eleştirmen hem de sosyal sınıfın ampirik bilinci ile toplum teorisi arasındaki ilişki sorun olur. (Teori) ancak şimdi “eleştirel teori” olur (MARCUSE 1937, 637). Böylesi bir teorinin derdi, der BENHABIB, artık tekil bilimlerin materyalist toplum teorisine entegrasyonu değildir, daha çok “bilimlerin bilgi kuramsal temellerinin felsefi bir eleştirisinin” geliştirilmesidir (1986/1992, 81). Artık toplumun bilim ve teoriyi kullanması eleştirinin konusu değildir, daha çok “geleneksel teorilerin kavramlarının, tasarımlarının ve bilimsel işlemlerinin toplumsal gerçekliğin çarpıtılmış imgesini yeniden üretmesindeki tarz ve yöntem”

(82) bu eleştirinin konusudur. HORKHEIMER'in, "eleştirel toplum teorisinin 'siyasal iktisadın eleştirisi' olarak da felsefi kaldığını" (82) kabul ettiğini söyler Benhabib. Horkheimer eleştirinin "felsefi karakterini" üç yaklaşıma bağlar: "ekonomiye egemen olan kavramların tam karşılarına dönüştürülmesi"ne (2005, 392 – MARX'a göre kavramların kendi çelişkileri); siyasal iktisadın eleştirisinin kendi nesnesi ile aynı olmayıp, özgür, kendi kaderini belirleyen toplum perspektifinde gerçekleşmesine (yanıltıcı biçimin ve çelişkili eğilimlerin ideoloji eleştirisi) ve "dönemin sona ermesi gereken tarihsel hareketi"ne (393). BENHABIB birinci eleştiriyi içkin, ikinciye teşhir edici ve üçüncüyü de kriz tanısıl olarak tanımlar. "Ekonomi sefaletin ilk nedeni" olsa da "tarihsel değişikliklerin kültürel bir yönü olması nedeniyle –sadece ekonomik işlev bozukluğu olarak değil kendi bedeninde sarsıntı olarak deneyimlenen–" (84) ekonomik kriz teorisinin yetersiz kabul edildiğini vurgular. Şimdi psikanaliz kabul edilir ve "eleştirel bilince" katılan tüm bireyler" ulaşılabilecek hedef haline gelir. Türün doğayı değiştirerek kendi varlığını yeniden ürettiği emek süreci eleştirel toplum teorisi için ilkin temel bir şey olarak kalır. Ancak bir yandan da HORKHEIMER "toplumsal pratiği", toplumsal koşulları "plana uygun kararın, akılcı hedefin" (a. y.) olası nesnesi olarak kavrayan (85) düşünürün etik-refleksif yaklaşımına uygun olan insanların "eleştirel tutumu" (2005, 355) ile özdeşleştirir. Hem nesnellik oluşturan emek sürecinin hem de eleştirel siyasi davranışın aynı oranda toplumsal pratik olarak ele alınmasıyla, Horkheimer'in "tekil kolektif öznenin felsefesine bağlı

kaldığını" (a. y.) söyler. İki farklı eylem tipinin karıştırılması söz konusudur: Dış dünyanın yeniden yapılanması olarak emek ve "iletişim, yorum, tartışma ve organizasyonu içeren eleştirel siyasi edim açıkça aynı şeyler değildir" (a. y.). Eleştirel Teori ancak Jürgen HABERMAS'la bir iletişimsel etige ulaşmıştır.

BENHABIB'in vardığı sonuç araçsal aklın eleştirisinin yeni paradigması ile Eleştirel Teori'de eleştiri kavramının kendisinin temel olarak değiştiğidir. Kriz tanısı yerini ümitsizliğe ve öz yok etmeye bırakır (1986/1992, 93). Sonuçta ADORNO kendi eleştirisini, içinde sınıf çelişkilerinin kaybolduğu "uyumsuzluğun" eleştirisi olarak tanımlar. Uyumsuzluklar ya da düşünce ve gerçeklik, kavram ve nesne, özdeşlik ve özdeşsizlik arasındaki kırılmalar ve yarılmalar – uyumsuzluklar ve çelişkiler aydınlatılmalı ve bunlardan başka bir yaşamın nüveleri ortaya çıkartılmalıdır. Bu nedenle Adorno gündelik yaşam davranışlarının toplumun çatışma potansiyelini açığa çıkardığını düşünür, örneğin içinde "ayaklananların onlara katılmayanları susturduğu birbirine yakın sesli kahkahalarının öfkesini" doruğa ulaştığı "kolektif gülüş" (GS 8, 193). Deneyime hakkını vermek için "farkları olası özgürleşmenin gizli mektubu gibi şiddet izi taşıyan, donup kalanları ve susanları konuşurabilmelidir" (194).

BENHABIB ve Drucilla CORNELL bu kaydırmayı bir yıl sonra bağlantı noktası olarak kullanırlar. Feminismus als Kritik'in (Eleştiri olarak Feminizm) girişinde toplum teorisinin temeli olarak "üretim paradigmasını" (1987, 1) feminist bakış açısından bir kenara bırakırlar. Bu yaklaşıma göre üretim ilişkileri tarihsel süreçte

artık belirleyici bir şey olarak ve sınıflar kolektif aktörler olarak kavranmamalıydı (2). BENHABIB, “iletişimsel ütopya”nın modellerini tartışarak MARX’taki “emek modelinin önceliği”ni reddettiği gibi, içine insanın kendi toplumsal özünü kazanması gerektiği yönündeki söylemini çevirerek “kolektif tekillik” de reddeder (1986/1992, 236). Sosyal hareketler “özgürleşimci yetkilendirme” politikasıyla, “arkadaşlık ve dayanışma”yla bir perspektif haline gelirler. Bu ütopya norm karşısında antagonist değildir, daha çok “ihtiyaç ve dayanışma birliği yoluyla toplumsal özgür alanlarla” onu tamamlar (237). BENHABIB’in üretim paradigması olarak tanımladığı şeyi reddetmesi, sosyal hareketlere –işçi hareketi bunun dışındadır– ve dayanışma ve arkadaşlığa yaptığı gönderme ile zamana uygunmuş gibi gözükür, ancak ta baştan feministler için temel oluşturan toplumsal işbölümü eleştirisinden, kapitalist egemenlikten ve onun içindeki cinsiyetler arası ilişkinin işlevinden, zaman kullanımından vazgeçer eder. Böylece cinsiyet ilişkilerini üretim ilişkileri olarak analiz etme yolunu tıkar. Eleştirel teorinin Marksist-feminist mirasına edinmek için onun egemenlik ve kültür eleştirisini merkeze almak gerekmektedir.

KAYNAKÇA: Th. W. ADORNO, “Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute” (1968), GS 8, 177-95; S. BENHABIB, Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie (1986), çev. P. Kohlhaas, Frankfurt/M 1992; S. BENHABIB/D. CORNELL, “Introduction: Beyond the Politics of Gender”, S. Benhabib/D. Cornell (Yay.), Feminism as Critique.

Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies içinde, Oxford 1987, 1-15; M. HORKHEIMER, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, çev. M. Tüzel, İstanbul 2005; H. MARCUSE, “Philosophie und kritische Theorie”, ZfS [Zeitschrift für Sozialforschung], Yıl 6, 1937, Sayı 3, 631-47.

FRIGGA HAUG

*Çeviri: Yasemin Abi*

► Akıl, Akıl Eleştirisi, Akıldışlılık, Ampirî/Teori, Antagonizma, Antisemitizm, Aydınlanma, Auschwitz, Batı Marksizmi, Belirli Olumsuzlama, Bilgi, Bilgi Teorisi, Bilinç, Bilinçdışı, Birey, Bütün, Bütünlük, Çelişki, Değer Yasası, Değişim Değeri, Deneyim, Devlet Kapitalizmi, Devrim Teorisi, Devrimci Özne, Direniş, Diyalektik, Diyalektik Materyalizm, Egemenlik, Eleştiri, Estetik, Film, Frankfurt Okulu, Güç, İdeoloji Eleştirisi, İçkin Eleştiri, İhtiyaç, İlerleme, İletişim, Kantçılık, Kavram, Kitle Medyaları, Kitleler, Korsch-Çizgisi, Kültür Endüstrisi, Lukács Okulu, Meta, Mickymaus, Modernite, Monopolist Devlet Kapitalizm Müdahaleci Düşünce, Nesnelcilik, Olanaklılık, Olumsuz Diyalektik, Örgütlü Kapitalizm, Özdeşlik, Özgürleşim, Özne, Pozitivizm, Pozitivizm Tartışması, Rasyonalizm, Rasyonellik, Sınıfsız Toplum, Sistem, Siyasal İktisadın Eleştirisi, Sosyal Bilimler, Söylem Teorisi, Şeyleşme, Şiddet, Tahakkümün Olmadığı Toplum, Tanınma, Tarih Felsefesi, Tarihsel Materyalizm, Teori/Praksis, Tiyatro, Toplum, Toplumsallaşma, Totalitarizm, Uzlaşma, Üretici Güçler, Ütopya, Yabancılaşma, Yeni Kantçılık, Yıkıcı Güçler Anerkennung, Antagonismus, Antisemitismus, Ästhetik,

Aufklärung, Auschwitz, Bedürfnis, Begriff, bestimmte Negation, Bewusstsein, Destruktivkräfte, Dialektik, dialektischer Materialismus, Diskurstheorie, eingreifendes Denken, Emanzipation, Empirie/Theorie, Entfremdung, Erfahrung, Erkenntnis, Erkenntnistheorie, Film, Fortschritt, Frankfurter Schule, Ganzes, Geschichtsphilosophie, Gesellschaft, Gewalt, Herrschaft, herrschaftsfreie Gesellschaft, historischer Materialismus, Identität, Ideologiekritik, immanente Kritik, Individuum, Irrationalismus, Kantianismus, klassenlose Gesellschaft, Kommunikation, Korsch-Linie, Kritik, Kritik der politischen Ökonomie, Kulturindustrie, Lukács-Schule, Macht, Massen, Massenmedien,

Mickymaus, Moderne, Möglichkeit, negative Dialektik, Neukantianismus, Objektivismus, organisierter Kapitalismus, Positivismus, Positivismusstreit, Produktivkräfte, Rationalismus, Rationalität, revolutionäres Subjekt, Revolutionstheorie, Sozialwissenschaften, Staatskapitalismus, staatsmonopolistischer Kapitalismus, Subjekt, System, Tauschwert, Theater, Theorie/Praxis, Totalitarismus, Totalität, Unbewusstes, Utopie, Verdinglichung, Vergesellschaftung, Vernunft, Vernunftkritik, Versöhnung, Ware, Wertgesetz, westlicher Marxismus, Widerspruch, Widerstand